

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES ÉMOTIONS EN MISSION. LA FABRIQUE D'UNE IDENTITÉ AFFECTIVE
CHRÉTIENNE AU MIROIR DE L'HAGIOGRAPHIE MISSIONNAIRE
CAROLINGIENNE

THÈSE PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE DU
DOCTORAT EN HISTOIRE

PAR
ANNE-GAËLLE WEBER

NOVEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie avant tout, et de tout mon cœur, mes directrices de recherche Geneviève Bühler-Thierry et Piroska Nagy qui ont accepté de s'engager dans ce long projet avec moi. Je leur suis extrêmement reconnaissante pour leur gentillesse, leur rigueur et leur abnégation à corriger mes pages, que j'avais la fâcheuse habitude de livrer juste avant les vacances de fin d'année. Je les remercie aussi pour leur chaleureuse disponibilité et la grande humanité dont elles ont fait preuve tout au long de ce cheminement personnel qui n'a pas toujours été simple. Je suis très consciente de la chance qui m'a été offerte d'être sous la direction de deux savantes aussi humaines et attentives qu'elles.

Je remercie également Richard M. Pollard pour son dévouement, sa relecture méticuleuse et auprès de qui j'ai tant appris, notamment sur les manuscrits. Je tiens également à remercier Alban Gautier qui a toujours accepté de me répondre avec la plus grande prévenance, alors même que j'étais une parfaite inconnue vivant de l'autre côté de l'Atlantique. Je remercie également Barbara H. Rosenwein qui a accepté de me faire l'honneur d'être membre de mon jury. Je remercie Damien Boquet pour ses précieux conseils et ses encouragements. Je remercie également tous les membres de l'école d'été de l'IRHT pour l'ensemble de ce qu'ils m'ont appris durant leur trop court passage à Montréal. Parmi eux, je remercie particulièrement François Bougard ainsi que Jacques Dalarun qui m'a aidé à sécher « mes larmes de sang », lors de la traduction d'un passage de la *Vita Bonifatii*. Ma reconnaissance va également à Gordon Blennemann, qui a eu la gentillesse de me conseiller et de me soutenir. Merci également à Gábor Klaniczay pour la grande bienveillance dont il a

fait preuve à mon égard, lors de son passage à Montréal. Merci également à Sabine Utz qui m'a fait découvrir les merveilles de l'un des plus beaux manuscrits illustrés carolingiens¹. Mes remerciements vont également à tous les membres de la SEMQ. Je remercie aussi bien sûr de tout mon cœur Jean-Claude Hélas, mon premier enseignant en Histoire médiévale, à qui je dois aussi le goût de la période, pour la fidélité de son soutien. Je remercie également Manfred Lesgourgues dont les conseils avisés, les lectures rigoureuses et la majesté intellectuelle m'ont aidée à donner une toute autre dimension à ma thèse.

Je remercie aussi infiniment tous ces héros invisibles, qui ont eu le courage de me relire et de me soutenir à chaque instant : Brahim Kerroumi pour sa sagesse de soufi, Yuxi Liu et Sophie Doucet pour leur douce présence attentive ; Jean-Noël Rolland, Xavier Biron-Ouellet et Eliott Boulate pour leur gentillesse et leur érudition, Thierry Bertin pour avoir été « le relecteur le plus rapide de l'Ouest »; Sophie Misserey – dont la tête est bien vissée sur les épaules – pour son érudition céphalophorique; Traian Buruiana, *optimus princeps* de son état; Joël Ménard, Florian Sanchez, Gabriel Gauthier pour leur chaleureux soutien et les étudiants avec qui j'ai eu le plaisir de partager mes mercredis matins. Je remercie aussi chaleureusement les membres de l'Institut Thomas More et parmi eux tout particulièrement Kathryn McMorrow et Jonathan Powers. Merci à Geneviève pour sa présence. Merci à la famille Renzaglia pour leur présence chaleureuse et leurs bons petits plats. Merci à Léa, Martin, Juan, Patrick, François et Pierre-Luc pour avoir réussi à me sortir de ma cellule monacale, bien que je ne fusse pas toujours de la meilleure compagnie. Merci aussi à ceux et celles qui, restés en France, n'ont pas cessé de penser à moi : Laetitia, Estelle, Frédéric, Marie-Dominique et Philippe. Je remercie aussi mon fils Arnaud, qui a passé un certain nombre d'heures à me dicter des références de la *Patrologie latine* afin que je puisse gagner un peu de temps : il a sans doute gagné les palmes d'une certaine forme de martyre. Je remercie aussi les frères et sœurs du sanctuaire du Saint

¹ Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264.

Sacrement à Montréal, pour leur dévouement et les renseignements qu'ils m'ont livrés sur ce qu'était la vie d'un missionnaire catholique aujourd'hui. J'adresse une pensée toute particulière au prieur Jakub, mon fournisseur officiel en matière augustinienne, ainsi qu'à Esther qui a religieusement pris de nos nouvelles très régulièrement.

Ma profonde reconnaissance va à ma mère et à mon père qui, malgré le chagrin causé par mon départ outre-Atlantique, m'ont soutenue dans ma décision ; à ma tante Marie-Eugénie et à son époux Erich qui m'ont toujours offert leur inflexible assistance ; à Éric, ce rocher inébranlable de constance sur lequel on peut toujours s'appuyer ; à Laurent mon fidèle ami dont l'acuité intellectuelle n'est plus à prouver ; mais aussi à ma très précieuse et très aimée sœur, ma *dilectissima*, dont l'indéfectible soutien, la fidélité et l'affection m'ont portée jusqu'au bout de ce projet.

Je voudrais terminer en remerciant infiniment Christine Hamdoune, qui avait dirigé mes recherches en Master, lorsque je travaillais sur l'Antiquité romaine et qui a accepté de relire mes épreuves avec la bonté, la générosité et la rigueur qui la caractérisaient. Elle n'a jamais pu lire la troisième partie et sa disparition a été un événement terrible. Son soutien a été très important et c'est en pensant à elle que j'ai terminé cette thèse. Ce fut une mère spirituelle, une savante et une enseignante fabuleuse, une amie précieuse, une marraine pour mon fils. Elle accompagnera toujours mes pensées. Je pense aussi à sa famille endeuillée.

DÉDICACE

À ma très chère et regrettée Christine
Hamdoune, amie, pédagogue et
savante extraordinaire, à qui je dois
tant.

À mon fils Arnaud dont la joie de
vivre est si communicative. Qu'il
sache qu'il est la plus grande fierté de
sa famille.

AVANT-PROPOS

Je suis née en Alsace, une terre où les langues, les cultures et les croyances se côtoient, s'influencent mutuellement et s'interpénètrent généreusement. Je suis moi-même le fruit de ce partage international et interrégional : un grand-père allemand élevé en Suisse, une grand-mère alsacienne, un grand-père normand et une grand-mère italo-normande. Linguistiquement, le creuset dans lequel j'ai grandi était à la fois baigné par le français, l'allemand et l'alsacien, tandis que spirituellement, mon jeune esprit a été tout autant marqué par la piété catholique de ma grand-mère que par le militantisme athée de mes parents. Nous pouvions depuis les berges françaises, ma sœur et moi, couvrir d'un seul regard les rives suisses et allemandes du Rhin, depuis les monumentales cheminées fumantes de la prestigieuse industrie chimique bâloise jusqu'aux sombres sommets des montagnes de la Forêt Noire, peuplés de nains et d'elfes, issus tout droit des récits de notre grand-mère. Tout était à la fois si proche et si différent. Nos voisins suisses conservaient jalousement leur parler suisse-allemand, nos voisins allemands ne parlaient que très peu le français, tandis qu'en Alsace, certains de mes camarades devaient être capables de parler un français soigné à l'école et terminer – une fois la porte du foyer franchie – leur conversation dans le dialecte alsacien : ni allemand, ni suisse-allemand, ni même semblable d'un village à l'autre.

Très marqué par l'influence germanique, le pays qui m'a vu naître possède pourtant une forte identité française. Malgré la barrière des Vosges qui semblent le séparer du reste de l'Hexagone, le couloir rhénan, colonne vertébrale de l'Alsace, lui a très tôt offert une ouverture sur des espaces beaucoup plus larges. Je me suis donc interrogée

très tôt sur les composantes de cette identité si spécifique, à la fois enracinée localement, curieuse de l'altérité, ouverte à l'extérieur et dont la recette alchimique est pour moi un mystère occulte que je m'efforce de comprendre.

Les Alsaciens se sont vigoureusement approprié cette « vaste solitude appelée Vosges ». Or les célèbres ballons sont tout imprégnés d'une histoire pluriséculaire qui participe largement à l'identité des hommes qui les habitent. Clairsemées de fondations médiévales aux noms prestigieux comme Munster ou Murbach, les Vosges offrent encore à la vue du promeneur nostalgique les silhouettes inébranlables de ces murs qui se découpent inlassablement sous leur ciel changeant. C'est là, l'autre source de mon intérêt pour l'histoire carolingienne et la question de l'identité : sur ces sommets charnus et isolés, je me suis interrogée sur les liens entre identité et affectivité. L'intervention de la langue, de l'ethnicité, du territoire, de l'histoire, de la religion dans la formation de l'identité ont fait et font encore l'objet de bien des discussions². Pourtant, les émotions en tant qu'élément participant à l'identité, se font beaucoup plus discrètes dans l'historiographie médiévale³.

J'ai donc souhaité étudier ce moment précis de l'histoire carolingienne, période où le centre de gravité politique se déplace vers le nord de l'Europe et où les artisans de l'empire ont développé un projet de communauté unitaire dont l'agrégation devait se faire autour de la figure politique de l'empereur, de la religion chrétienne et du latin restauré. Les marges nord de ce vaste empire en construction, à travers les sources de l'hagiographie missionnaire, m'ont paru parfaitement adaptées à l'étude de ce processus de fabrication d'une nouvelle identité qui serait aussi fondée sur les affects.

² Citons au cœur d'une bibliographie titanesque : Pierre Bauduin, Véronique Gazeau, Yves Modéran eds., *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008.

³ Damien Boquet, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Aelred de Rievaulx », dans Patrick Henriot et Anne-Marie Legras eds., *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq (Cultures et civilisations médiévales, XXII)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 367-378.

Il ne s'agit pas d'étudier les émotions comme un phénomène totalisant. Il serait absurde d'affirmer que les émotions seules peuvent expliquer la société dans son intégralité. Il s'agit plutôt de les étudier comme des objets à même de conduire à une compréhension plus fine du phénomène plus large qu'est la construction identitaire, au même titre que d'autres indicateurs tels que la littérature, la céramique, la cuisine ou encore l'architecture peuvent y prétendre.

TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	vi
TABLES DES MATIÈRES	ix
LISTE DES FIGURES.....	xvi
LISTE DES TABLEAUX.....	xvii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	xviii
RÉSUMÉ.....	xxii
INTRODUCTION.....	2
CHAPITRE I AUX SOURCES DES ÉMOTIONS MISSIONNAIRES	27
1.1 Mission et missionnaires.....	28
1.1.1 Les motivations de la mission	29
1.1.2 La mission en territoire païen.....	31
1.1.3 Polymorphisme du missionnaire	35
1.1.4 L'établissement du corpus.....	36
1.2 La tradition bonifacienne de Mayence et de Fulda.....	38
1.2.1 La <i>Vita Bonifatii</i> de Willibald	39
1.2.2 La <i>Vita Sturmi</i>	43
1.2.3 La <i>Vita Leobae</i>	47

1.3	Alcuin et Echternach.....	54
1.3.1	La <i>Vita Willibrordi</i>	54
1.3.2	La <i>Vita Willehadi</i>	64
1.3.3	La <i>Vita Vulframni</i>	68
1.4	Utrecht et Münster	72
1.4.1	La <i>Vita altera Bonifatii</i>	72
1.4.2	La <i>Vita Gregorii</i>	74
1.4.3	La <i>Vita Liudgeri</i>	76
1.4.4	La <i>Vita Lebuini Antiqua</i>	85
1.5	Hambourg-Brême et Corvey.....	89
1.5.1	La <i>Vita Anskarii</i>	89
1.5.2	La <i>Vita Hathumodae</i>	99
1.6	Conclusion	106

IÈRE PARTIE

LA SOLLICITUDE, COMPOSANTE DE L'IDENTITÉ AFFECTIVE CHRÉTIENNE.....	110

CHAPITRE II

LES ÉMOTIONS DE LA SOLLICITUDE : VECTEURS DE LA RELATION SOCIALE CHRÉTIENNE DANS L'HAGIOGRAPHIE MISSIONNAIRE	122

2.1	Les manifestations de la sollicitude à travers l'affection parentale : le cœur de la société chrétienne	123
2.1.1	Le prisme de la sollicitude parentale comme première pierre de fondation de la sociabilité chrétienne	123
2.1.2	Quitter sa famille de sang : la sollicitude des parents comme vecteur de l'acceptation de la séparation d'avec l'enfant.....	138
2.1.3	La promotion de la parenté spirituelle au sein de la communauté religieuse	141
2.2	Les expressions corporelles et les manifestations physiques de la sollicitude : la publicité des émotions et des attitudes comme ciment social	148
2.2.1	L'éclat de l'humilité : l'entrelacement des émotions et de la description physique	148

2.2.2	L'autocontrôle dans les manifestations de souffrance : le prolongement de la modestie et de l'humilité ?	161
2.3	Sollicitude et vulnérabilité : une voie d'accès aux émotions qui renforcent la cohésion de la société chrétienne	169
2.3.1	L'obéissance comme voie d'accès aux émotions et aux vertus par l'imitation.....	170
2.3.2	La concomitance de l'autonomie et de la vulnérabilité : une coexistence créatrice d'équilibre émotionnel	175
2.4	Conclusion	179
 CHAPITRE III		
	LES ÉMOTIONS DE LA RESPONSABILITÉ : LA SOLLICITUDE CHRÉTIENNE ENTRE COMPÉTENCES ACQUISES ET INFUSION DIVINE	182
3.1	Une responsabilité construite sur l'acquisition de compétences	183
3.1.1	« Perfectionnez-vous ! » : le perfectionnement volontaire comme indice de l'élection divine.....	184
3.1.2	L'acquisition de la responsabilité par l'imitation du maître	194
3.2	Une responsabilité fondée sur la capacité à combler les besoins des autres ...	209
3.2.1	L'identification des besoins comme préalable à la prise en charge : la nécessité d'une attention empreinte de caritas	209
3.2.2	Le souci des besoins affectifs : une responsabilité partagée entre Dieu et les hommes.....	225
3.3	« Ma joie est la vôtre à tous ». L'efficacité de la responsabilité des saints par délégation divine	229
3.3.1	La joie comme marqueur de l'accomplissement de la responsabilité divine et humaine	230
3.3.2	La diversité de la joie dans ses manifestations : une émotion sociale et religieuse complexe.....	233
3.4	Être dépendant des femmes ? Une sollicitude féminine incorporée.....	239
3.4.1	Des rites féminins d'hospitalité ?	239
3.4.2	Les soins du corps : un service féminin ?	245
3.4.3	Le modèle du corps comme première étape vers le progrès spirituel ...	250
3.5	Conclusion	252

II^E PARTIELA VIOLENCE ET LE DÉSORDRE COMME ANTITHÈSES DE LA
SOLLICITUDE ET DE L'HARMONIE : LES ÉMOTIONS AU SERVICE DE LA
RHÉTORIQUE DE DISQUALIFICATION DE L'AUTRE 255

CHAPITRE IV DES ÉMOTIONS PAÏENNES MINÉRALES ET FAUVES 276

4.1 « Le bon, la brute et le barbare » : de l'appartenance du païen à la nature
sauvage 278

4.1.1 Vivre comme des bêtes 278

4.1.2 Territoire païen à convertir, territoire sauvage à maîtriser 283

4.2 « Le bruit et l'odeur » : moqueries et mépris comme miroir d'une
disqualification réciproque 286

4.2.1 La sensibilité comme soutien de la peur 286

4.2.2 Un mépris alimenté par la peur 288

4.2.3 Le mépris comme source d'humour ? 291

4.3 Un régime affectif de dureté contre un régime affectif de l'adoucissement.... 292

4.3.1 La minéralité 292

4.3.2 Le cœur dur des mauvais rois païens 295

4.4 Conclusion 299

CHAPITRE V

LA BESTIALITÉ DES MŒURS : FÉROCITÉ PAÏENNE CONTRE DOUCEUR
CHRÉTIENNE..... 3015.1 Le roi païen conduisant son peuple à la chute comme antithèse du roi chrétien
garant du salut de tous 302

5.1.1 La corruption des rois..... 302

5.1.2 La responsabilité du chef païen dans la chute de son peuple : une
manifestation de sa cruauté ou de sa scélératesse 307

5.2 Le meurtre d'enfant : la ritualisation de la cruauté païenne 311

5.2.1 Les témoignages de la Vita Vulframni et de la Vita Liudgeri 311

5.2.2 Susciter la pitié pour promouvoir la responsabilité chrétienne 315

5.2.3 Contraster par le vide : l'absence de pitié et de compassion..... 321

5.3	Agressivité païenne contre douceur chrétienne : l'exemple de la Vita Sturmi	324
5.3.1	En marge de l'empire, en marge de l'Église	324
5.3.2	La spécificité de la versatilité saxonne.....	325
5.4	Conclusion	333

CHAPITRE VI

COLÈRE ET VENGEANCE : INSTRUMENTS DE CLIVAGE ENTRE CHRÉTIENS ET PAÏENS..... 334

6.1	La justification de la colère comme élément de ségrégation entre païens et chrétiens	337
6.1.1	Une colère païenne illégitime : l'injure faite aux idoles	337
6.1.2	L'éventuelle justification des causes socio-économiques de la colère .	342
6.2	La fureur comme catalyseur de la violence collective.....	349
6.2.1	L'intolérable violence physique contre les saints : une spécificité païenne	351
6.2.2	La violence contenue de la foule chrétienne	355
6.3	La vengeance surnaturelle, marqueur de la supériorité du Dieu chrétien.....	360
6.3.1	La vengeance surnaturelle comme châtiment de la colère païenne	362
6.3.2	La vengeance divine, agent du retour vers la rectitude chrétienne	365
6.4	Conclusion	366

III^E PARTIE

POLIR LES NORMES AFFECTIVES POUR PROMOUVOIR LES PROJETS D'INTÉGRATION 370

CHAPITRE VII

LE FRISSON DE LA MISSION : LA PEUR COMME INSTRUMENT DE MISE EN RELATION 372

7.1	Exalter la foi dans le creuset de la peur	387
7.1.1	La rencontre missionnaire : l'inscription de la peur dans l'espace	388
7.1.2	La peur comme agent de valorisation du héros.....	395
7.1.3	La peur pour les chrétiens : une émotion nuancée	399

7.2	La peur païenne : humaniser le barbare.....	407
7.2.1	La peur comme ferment du repentir : reconnaître la supériorité du Dieu chrétien sans se convertir	408
7.2.2	La conversion des païens générée par la peur de Dieu	414
7.3	Conclusion.....	415
CHAPITRE VIII		
DES MARGES IMPÉRIALES À L'IDENTITÉ AFFECTIVE ÉLASTIQUE.....		418
8.1	La flexibilité des émotions et des sentiments en fonction de référentiels communs	425
8.1.1	Les émotions de la convoitise en partage.....	425
8.1.2	L'exercice illégitime de la violence chrétienne	433
8.1.3	La plasticité du cœur : témoin affectif de la proximité de Dieu.....	435
8.1.4	Valider l'amitié : boire, manger, échanger.....	441
8.2	Prêcher l'indulgence pour déresponsabiliser les païens	457
8.2.1	L'amour familial en partage.....	458
8.2.2	La séduction surnaturelle : la manipulation diabolique des émotions ..	459
8.2.3	Enseigner et corriger : l'exercice de la sollicitude chrétienne par la prédication.....	468
8.3	Intégrer ou exclure : la gestion de la communauté par les émotions.....	470
8.3.1	S'agréger à la société chrétienne par la dilectio.....	471
8.3.2	Pénétrer la société païenne par la familiaritas.....	478
8.3.3	Le laboratoire de Fulda : l'élaboration d'outils affectifs pour lutter contre la discorde	482
8.4	Conclusion.....	492
CONCLUSION GÉNÉRALE		495
ANNEXE A EXTRAITS DES SOURCES.....		504
ANNEXE B		
LE TERME <i>GEMITUS</i> DANS L'OEUVRE D'ALCUIN ET DE RABAN MAUR.....		623

ANNEXE C	<i>GENS</i> ET DÉRIVÉS DANS LA <i>VULGATE</i>	629
ANNEXE D	<i>BARBARUS</i> ET DÉRIVÉS DANS LA <i>VULGATE</i>	666
ANNEXE E	<i>GENS</i> ET DÉRIVÉS DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM	668
ANNEXE F	<i>BARBARUS</i> DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM.....	680
ANNEXE G	<i>PAGANUS</i> ET SES DÉRIVÉS DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM	683
ANNEXE H	<i>BRUTUS</i> DANS LES <i>MORALIA IN JOB</i> DE GRÉGOIRE LE GRAND	691
ANNEXE I	EXEMPLES D'ASSOCIATION DE <i>SCELUS</i> ET <i>PERVERSUS</i>	695
ANNEXE J	EXEMPLES DE RAPPORTS D'OPPOSITION ENTRE SCÉLÉRATESSE ET RECTITUDE.....	702
ANNEXE K	EXEMPLES D'ASSOCIATION DE <i>CONVERSUS</i> ET <i>PECCATORES</i>	712
ANNEXE L	EXEMPLES D'ASSOCIATION DE <i>CONVERSUS</i> ET <i>FIDES</i>	737
BIBLIOGRAPHIE		742

LISTE DES FIGURES

Figure 1-1. Illustration du processus de recherche des émotions, à travers l'exemple de la scène de l'orage dans la <i>Vita Leobae</i> , 14	8
Figure 1-2. Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1086.....	16
Figure 1-3. Une séparation matérialisée par un trait vertical	16
Figure 1-4. Accolade.....	16
Figure 1-5. Présence de points indiquant la fin de la phrase.....	16
Figure 1-6. Capitale.....	16
Figure 2-1. La dilection mutuelle créatrice de sollicitude chez Oda et Hathumoda .	132
Figure 3-1. Distribution de <i>gens</i> , <i>barbarus</i> et <i>paganus</i> , auteurs latins entre 700 et 900	271
Figure 4-1. Triton, psautier de Stuttgart, Cod. bibl. 23, f. 117v.....	280
Figure 4-2. Rencontre de Sturm et des Slaves	289
Figure 5-1. Massacre des Innocents, BnF, Latin 9428, f. 31v, (v. 845-855)	318
Figure 6-1. L'assassinat de Nithard, neveu de Gauzbert	354
Figure 8-1. Première incantation de Mersebourg. Merseburger Domstiftsbibliothek, Codex I, 136, f. 85 r	422
Figure 8-2. Arnoul de Metz procède à un exorcisme et guérit un lépreux. Sacramentaire dit de Drogon, (845-855), BnF lat. 9428, détail du fol. 91 r	466
Figure 8-3. L' <i>amor</i> , instrument d'intégration dans la <i>Vita Sturmi</i>	484
Figure 8-4. L' <i>amor</i> , instrument d'exclusion dans la <i>Vita Sturmi</i>	486
Figure 8-5-La discorde frappe la concorde	488
Figure 8-6. La discorde se cache des vertus.....	489

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1. Chronologie de rédaction des <i>Vitae</i>	38
Tableau 1.2. Principales références intertextuelles des <i>Vitae</i> du corpus.....	108
Tableau 7.1. <i>Inquietudo</i> dans les diplômes de Pépin et de Charlemagne	378
Tableau 7.2. <i>Inquietudo</i> dans les diplômes de Louis le Pieux et Lothaire.....	381
Tableau 7.3. <i>Anxius</i> dans l'œuvre hagiographique de Venance Fortunat.....	384
Tableau 8.1. Correspondances entre la <i>Vita Vulframni</i> , 10 et L'Énéide, VI	463
Tableau 8.2. La rhétorique d'opposition entre Radbod et Wurssingus au service de l'intégration.....	476

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

AA SS: Acta Sanctorum

Adam: Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, éd. Bernhard Scheidler, Hanovre, 1917, Neudruck, 1993, (trad. Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Histoire des archevêques de Hambourg*, Paris, Gallimard, 1998).

Annales regni francorum: Friedrich Kurze, Georg Friedrich Pertz éd., *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, *SS rer. Germ.*, 6, Hanovre, Hahn, 1895.

Bède, *Hist. Eccl.*: Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* = *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Michael Lapidge éd., Pierre Monat, Philippe Robin trad., Paris, Cerf, 2005.

BHL: Bibliotheca Hagiographica Latina

CCL: Corpus Christianorum, Series Latina

CLA : Elias A. Lowe éd., *Codices Latini Antiquiores: a palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century*, Oxford, Clarendon, 1934-1966.

CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

Paul Diacre, *Hist. Lang.*: Georg Waitz éd., Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, MGH SS rerum Langobardicarum, Hannover, Hahn, 1878, p. 12-187. (Voir Paul Diacre, *Histoire des Lombards*, François Bougard éd. Et trad., Turnhout, Brepols, 1994).

Digest.: *Les cinquante livres du Digeste ou des pandectes de l'empereur Justinien*, Henri Hulot éd., Metz, Behmer et Lamort, 1803

Dhuoda, *Manuel*: Pierre Riché, *Dhuoda, Manuel pour mon fils*, Introduction, texte critique, notes *id.*, traduction par Bernard de Vregille, Claude Mondésert, Paris, Cerf, 1997.

Grégoire, *Dialogues*: Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. I-II-III, texte critique et notes Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris, Belles Lettres, 1978-1980.

Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*: Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, 2 vols, Bruno Judic et *al.* éds., Paris, Cerf, 1992.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*: *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Wallace M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1911.

Jaffé, *Bibl.*: Philipp Jaffé, *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, Hanovre, 1864–1871

Liber pontificalis: *Le Liber pontificalis*, texte, introduction et commentaire Louis Duchesne, Volume 1, Paris, Thorin, 1886

MGH: *Monumenta Germaniae Historica*

MGH SRM: MGH Scriptorum rerum merovingicarum

MGH SRG: MGH Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum

MGH SS: MGH Scriptores

PL: Patrologia Latina, éd. Jacques-Paul Migne

Thes.: Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive Henrici Canisii lectiones antiquae

Vita Anskarii: Georg Waitz éd., *Vita Anskarii auctore Rimberto*, *MGH, SSRG*, 55, Hanovre, Hahn, 1884 (réimpr. 1988), p. 3-79

Vita Bonifatii: Wilhelm Levison éd., *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, *MGH, SRG*, 57, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 1-58

Vita Gregorii: Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, *MGH, Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79

Vita Hathumodae: Georg H. Pertz éd., *Agii vita et obitus Hathumodae*, *MGH, SS*, 4, Hanovre, Hahn, 1841, p. 166-175

Vita Lebuini: Adolf Hofmeister éd., *Vita Lebuini antiqua*, *MGH, Scriptores*, tome XXX, vol. 2, Leipzig, Hiersemann, 1934, p. 789-795

Vita Leobae: Georg Waitz éd., *Vita Leobæ abbatissæ Bischofsheimensis auct. Rudolfo Fuldensis*, *MGH Scriptores* 15, 1, 1887, Hanovre, Hahn, p.118-131

Vita Liudgeri: Wilhelm Diekamp éd., *Die Vitae Sancti Liudgeri, Geschichtsquellen des Bistums Münster*, IV, Münster, Theissing, 1881, p. 3-53

Prudence, *Psychomachie*: Prudence, *Psychomachie ; Contre Symmaque*, éd. et trad. par M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1948

Vita Sturmi: Georg Heinrich Pertz éd., *Eigilis Vita sancti Sturmi, MGH SS*, 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 366-377.

Vita Vulframni: Wilhelm Levison éd., *Vita Vulframni episcopi Sanonici auctore pseudo-Iona, MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome V, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1910, p. 657-673

Vita Wigberti: Oswald Holder-Egger éd., *Vita Wigberti abbatis Friteslariensis auctore Lupo, MGH, Scriptores*, XV, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 36-43

Vita Willibaldi; Vita Wynnebaldi : Oswald Holder-Egger éd., *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sancti moniali Heidenheimensi, MGH, Scriptores*, XV, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 80-117

Vita Willibrordi: Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003.

Waltharius: *Waltharius and Ruodlieb*, éd. et trad. Dennis M. Kratz, New-York ; Londres, Garland, 1984.

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur la question de la construction d'une identité affective chrétienne à l'aune des textes hagiographiques de la mission chrétienne carolingienne, au nord de l'Europe continentale, aux VIII^e et IX^e siècles. Les sources sur lesquelles la réflexion s'appuie sont constituées des Vies des saints missionnaires ayant œuvré en Frise, en Saxe et dans le sud de la Scandinavie, durant la vague de missions promues par le pouvoir carolingien.

La problématique s'articule autour des liens tissés entre norme et identité chrétiennes, c'est-à-dire autour de la façon dont l'identité se construit aussi en favorisant la fabrication de normes affectives. Il s'agira de démontrer comment les hagiographes de la période carolingienne utilisent le registre affectif pour affirmer un modèle d'identité chrétienne à même de faciliter l'intégration des marges nord de l'empire. En définissant un modèle affectif spécifiquement chrétien (participant à une entreprise de *correctio* des affects) et un système d'opposition entre affects chrétiens et païens, ils établissent des ponts affectifs entre les deux communautés et contribuent ainsi à remodeler le paysage affectif des marges septentrionales de l'empire carolingien.

Mots clés :

Identité, Carolingiens, Mission, Hagiographie, Affectivité, Histoire des émotions

INTRODUCTION.

Dès les premières années de l'enfance, [Boniface] a été sevré et élevé dans les soins nombreux et habituels de la sollicitude maternelle. Son père avait en vérité pour lui une grande dilection, qui plaçait le reste de ses frères en arrière dans son amour⁴.

C'est ainsi que, dans le courant des années 760, l'hagiographe Willibald choisit de présenter les parents de son héros saint Boniface (v.675-754), apôtre de la Germanie, futur martyr. Or il privilégie les aspects affectifs dans ce portrait : un père qui éprouve de la *dilectio*, de *l'amor* pour son fils ; une mère qui prend soin (*cura*) de son enfant, en fonction de ce qui semble alors attendu d'une mère : la sollicitude (*sollicitudo*). Quelques dizaines d'années après Willibald (à la fin du VIII^e siècle), l'hagiographe de la *Vita Vulframni* n'évoque aucune sollicitude à propos de la mère païenne qui voit ses enfants sauvés d'un sacrifice⁵. Il signale exclusivement les manifestations corporelles de son attachement à travers l'évocation des larmes de soulagement qu'elle verse lorsque Vulfran, après les avoir arrachés aux flots de la marée montante, ramène ses deux enfants vivants sur le rivage⁶. Pourquoi une telle distinction est-elle établie entre une mère chrétienne empreinte de « sollicitude » et une mère païenne « éplorée » ? Ce contraste entre les deux figures maternelles, présentées à travers le prisme d'une affectivité différenciée, n'est assurément pas le fruit du hasard de la part de professionnels de la communication tels que l'étaient les

⁴ *Vita Bonifatii*, 1 : *Cum enim primaevo puerilis aetatis decore multa ut solet maternae sollicitudinis cura ablactatus atque enutritus esset, magna nimirum dilectione, ceterorum postposita amore filiorum, adfectatus est a patre.*

⁵ *Vita Vulframni*, 8.

⁶ *Vita Vulframni*, 8 : *sic aquas maris calcans, praefatos puerulos, Deo donante, de periculo eripuit mortis et fletu matri reddidit incolomes.*

hagiographes⁷ mais il découle plutôt d'une volonté de les distinguer par l'affectivité qui leur est assignée.

Cette convocation des émotions s'inscrit dans le contexte de la *dilatatio imperii*, une intense période de conquête ayant, entre autres vocations, celle d'intégrer les peuples païens à l'*Ecclesia* catholique et dont les prodromes se révèlent dès le début du VIII^e siècle, bien avant l'avènement des Pippinides à la royauté (751) ou l'accession de Charlemagne au titre impérial (800). Cette question de l'intégration se complexifie encore sur les marges septentrionales de l'empire car pratiquement chaque conquête carolingienne s'y voit suivie d'une réaction (phénomène particulièrement remarquable en Saxe). En outre, le Nord est l'objet de tous les efforts d'évangélisation d'une papauté alliée aux Carolingiens et concentre ainsi l'attention des deux plus grandes forces morales et politiques d'Occident.

Les affects dans l'hagiographie missionnaire participent donc, elles aussi à l'intégration de ces populations septentrionales nouvellement converties et soumises à un empire qui se veut uni mais qui est en réalité particulièrement hétérogène et soumis à des forces politiques centrifuges. Je considère qu'un tel usage de l'affectivité ne relève pas exclusivement de la rhétorique mais reflète, au moins en partie, des pratiques affectives réelles. Or si l'intégration des marges de l'empire carolingien a déjà fait l'objet d'études sous les angles religieux, militaires, économiques, culturels, ethniques, linguistiques ou politiques⁸ jamais elle n'a été

⁷ Voir Martin Heinzelmänn dir., *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, Thorbecke, 1992 et Monique Goullet, Martin Heinzelmänn, Christiane Veyrard-Cosme dir., *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, Thorbecke, 2010 ; Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 ; Marieke Van Acker, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intelligant. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e–VIII^e siècles)*, *Corpus Christianorum, Lingua Patrum*, vol. 4, Turnhout, Brepols, 2007.

⁸ Voir notamment Geneviève Bühner-Thierry, Stéphane Lebecq, *L'Occident sur ses marges (VI^e-XI^e siècles). Formes et techniques de l'intégration*, *Médiévales*, 51, 2006, <https://journals.openedition.org/medievales/1432>; Geneviève Bühner-Thierry, « Adopter une autre culture pour s'agréger à l'élite : acculturation et mobilité sociale aux marges du monde franc », dans François Bougard et al., *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites?*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 257-276 ; Ead., *Aux marges du monde germanique. L'évêque, le prince, les païens (VIII^e-XI^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2011.

traitée sous le prisme de l'affectivité. L'émotion est un objet historique qui ne soulève pas uniquement des questions strictement littéraires. Ainsi, à l'instar de Barbara H. Rosenwein et Riccardo Cristiani, il convient de rappeler que les mots d'émotions, à partir desquels l'historien œuvre, désignent bien une réalité à propos d'émotions⁹. C'est la raison pour laquelle j'entends étudier les émotions à travers leur usage rhétorique mais aussi en tant que pratiques affectives, dans le sens où ces deux aspects – écriture et pratique de l'affectivité – fonctionnent en miroir, avec plus ou moins de distorsion. Conscients de leur efficacité, les hagiographes de la mission convoquent les émotions pour reconfigurer l'affectivité des païens, en leur offrant un modèle d'identité affective, parallèlement au modèle coercitif imposé par la conquête militaire.

Pour comprendre pleinement le processus d'intégration des marges, il me paraît pertinent de prendre en compte le travail émotionnel qui lui était inhérent, tant chez les missionnaires, que chez les barbares convertis. Je m'appuie ici sur « l'idée du travail émotionnel », développée par Arlie Russel Hochschild¹⁰. Selon elle, le « travail émotionnel » s'inscrit dans « un système d'actes individuels de 'travail émotionnel' et de 'règles de sentiments' socialement organisées » en fonction duquel nous présentons un visage émotionnel contrôlé qui est influencé inconsciemment par

siècle), Turnhout, Brepols, 2015 ; Bruno Dumézil et al., *Confrontation, échanges et connaissance de l'autre au nord et à l'est de l'Europe*, Rennes, PUR, 2017 ; Thomas Lienhard, « De l'intérêt d'une identité ethnique: les chefs slaves et la Chrétienté d'après la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* », dans Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel et Philip Shaw dir., *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2006, p. 401-412; Walter Pohl, Ian N. Wood, Helmut Reimitz éd., *The Transformation of Frontiers From Late Antiquity to the Carolingians. The Transformation of the Roman World*, vol. 10, Leiden, Brill, 2001 ; Walter Pohl, *Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Âge*, dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, éditions du EHESS, 2005; Id., « Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West: Introduction », dans Walter Pohl éd., *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 1-46.

⁹ Barbara H. Rosenwein, Riccardo Cristiani, *What is the History of Emotions*, Cambridge, Polity Press, 2018, p. 122.

¹⁰ Arlie Russel Hochschild, *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*, Paris, La Découverte, 2017.

un modèle affectif imposé, attendu par la société¹¹. L'émotion fonctionnerait comme « un messenger intérieur », un signal établissant « un lien entre ce que nous voyons et ce que nous nous attendions à voir, et nous indiquant la voie à suivre¹² ». Cette « fonction de signal » est modifiée lorsqu'elle fait l'objet d'un travail d'ingénierie sociale agissant sur l'identité affective affichée par l'individu¹³. Ce faisant elle rejoint la réflexion de Peter et Carol Stearns qui avaient établi la distinction entre l'émotion ressentie et la façon dont elle doit être exprimée en fonction de normes sociales qui évoluent au fil de l'histoire (*emotionology*)¹⁴.

Ma thèse a donc pour vocation d'explorer la manière dont les émotions sont convoquées par les hagiographes de la mission carolingienne pour participer à un projet d'ingénierie sociale consistant à reconfigurer le paysage affectif, à la fois chez les conquis, mais aussi – à travers l'intégration – chez les conquérants. Il s'agit par là de contribuer à une meilleure compréhension non seulement des marges septentrionales de l'empire carolingien, mais aussi du projet de l'empire qui est relatif à ces marges et des réactions que ce projet a provoquées. Je veux ainsi montrer comment les hagiographes de la mission, par le biais d'un remodelage de l'affectivité, contribuent à soutenir la volonté d'unification de l'empire, en participant à la *correctio* de la société carolingienne.

La conception de l'affectivité au fondement de ce travail est donc profondément culturelle. Je considère que, de même qu'elles rendent compte de mouvements de l'âme, les émotions ne sont ni immuables, ni vitrifiées dans le temps mais sont au contraire des constructions historiques mouvantes, influencées par le contexte culturel dans lequel elles se déploient. Le terme d'*émotion* dans le langage courant recouvre des réalités polymorphes, souvent confondues avec la *sensibilité*, en amont de

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Barbara H. Rosenwein, Riccardo Cristiani, *What is the History of Emotions*, *op.cit.*, p. 3.

l'émotion ou encore avec le *sentiment*, en aval de celle-ci¹⁵. Élaboré à partir du radical latin *motio* (le mouvement) et du préfixe *e-* (qui vient de), le vocable *émotion* porte d'emblée dans l'idée d'une mobilité, d'un changement qui serait généré sous l'influence d'un facteur extérieur. Ce sentiment de confusion s'accroît encore pour le francophone à la lecture de travaux qui ne sont pas conçus dans la langue de Molière – l'histoire des émotions (née dans le monde anglo-saxon) étant désormais un phénomène observable à l'échelle internationale. En effet, si l'anglais connaît essentiellement *emotion*, le français et l'italien font la distinction entre *émotion/emozione* (de durée courte, dénotant un certain degré de violence) et *sentiment/sentimento* (plus subtil et de durée plus longue). Le *Gefühl* allemand, quant à lui, désigne un mouvement de l'âme fort et irrationnel, alors que les *Empfindungen*¹⁶ sont plus contemplatives et intériorisées¹⁷. L'éclatement de la définition de l'émotion dans les langues et le caractère très construit de l'appréhension des phénomènes émotionnels par la langue complexifient donc leur étude comparative à l'échelle internationale. C'est pourquoi les termes d'émotion ou d'affectivité sont employés ici de façon générique, afin de faciliter la compréhension entre ces différents horizons linguistiques¹⁸.

¹⁵ Voir Damien Boquet et Piroska Nagy dir., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauschesne, 2009 ; *Eid.*, « Une histoire des émotions incarnées », *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Bele Freudenberg éd., « *Furor, Zorn, Irace* ». *Inter-disziplinäre Sichtweisen auf mittelalterliche Emotionen*, Berlin, Akademie Verlag, 2009 ; Catherine Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hambourg, Felix Meiner, 2008 (*Paradeigmata*, 29) ; Elke Koch, *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2006 ; Jutta Eming, *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12. bis 16. Jahrhunderts*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2006.

¹⁷ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ Damien Boquet, Piroska Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *op. cit.*, p. 11 : « le terme d'émotion demeure sans doute le plus approprié, en raison du consensus international à ce sujet, de sa commodité d'usage dans les principales langues académiques, mais surtout parce qu'il favorise une approche globale de l'affectivité qui résiste à l'émiettement de l'objet, ce mal de l'historiographie contemporaine ».

Exprimer l'émotion

La démarche se fonde sur une analyse des textes issus de l'hagiographie missionnaire carolingienne. Prenons l'exemple de la description d'une foule terrorisée par un orage au IX^e siècle, livrée par l'hagiographe Rudolf :

Pendant ce temps, l'orage faisait rage. Les toits des maisons étaient arrachés par la violence du vent, le sol tremblait sous les chocs répétés de la foudre et l'épaisse obscurité, intensifiée par le scintillement incessant des éclairs qui jaillissait à travers les fenêtres, redoubla leur épouvante. Alors tout le village, incapable de supporter la terreur plus longtemps, se précipita vers l'autel pour sortir la bienheureuse vierge de la prière et chercher sa protection [...] À ces mots, Leoba se leva de la prière et comme si elle eût été appelée à la lutte, elle jeta au loin le manteau qu'elle portait et ouvrit vaillamment les portes de l'église. Debout sur le seuil, [...] elle étendit ses mains vers le ciel et invoqua trois fois la miséricorde du Christ [...]. Soudain, Dieu vint à leur secours. Le bruit du tonnerre s'éteignit, les vents changèrent de direction et dispersèrent les lourds nuages, les ténèbres, divisées en deux parties, refluèrent et le soleil brilla, apportant le calme et la paix. Ainsi la puissance divine a-t-elle manifesté les mérites de Sa servante. Une paix inattendue vint à son peuple et la peur fut bannie¹⁹.

Cet extrait est représentatif car il concentre, en peu de lignes, plusieurs niveaux de réflexion sur l'émotion : rhétorique, corporel, enfin normatif et social (Figure 1.1).

¹⁹ *Vita Leobae*, 14 : « *Interea saevit tempestas, et ventorum furorem domorum tecta non sustinent, crebrisque fulminum ictibus terra tremescit, tenebrarum quoque densitas et continua coruscationum per fenestras irruptio maximum timidis horrorem ingeminant. Tum populus omnis, tanti terroris inmanitatem non ferens, ad altare cucurrit et beatam virginem ab oratione excitat periculis opponendam. [...] Ad hanc vocem illa ab oratione surrexit, et quasi ad collutationem vocaretur, cappam qua erat induta abiciens, fores aecclesiae confidenter aperuit, atque in limine consistens, [...] extensisque manibus in caelum, terno clamore Christi clementiam invocavit [...]. Confestim igitur adest Divinitas, tonitrua conquiescunt, venti contrarii ad dissipandam nubium densitatem ministeria convertunt, omnisque illa aerum tenebrositas mox in duas partes divisa et in semet ipsam relapsa, tranquillam serenitatem, apparente sole, reduxit. Ita virtus divina et ancillae suae sibi fideliter servientis merita declaravit et populis inopinatam securitatem, depulso timore, concessit ».*

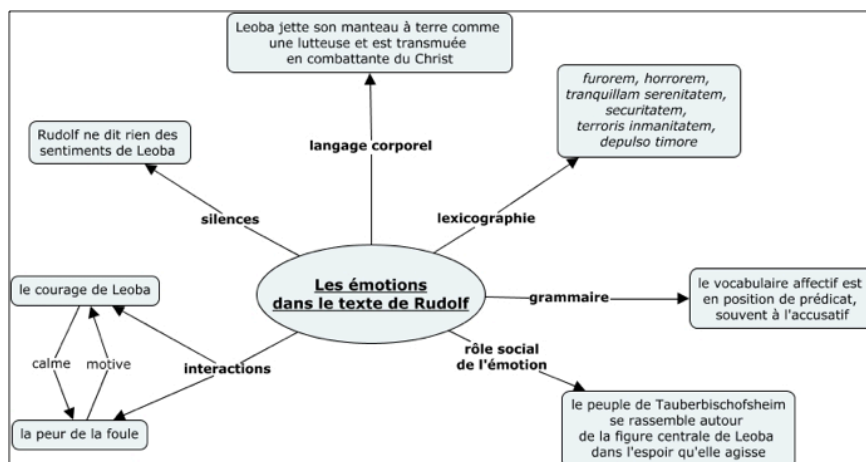


Figure 1-1. Illustration du processus de recherche des émotions, à travers l'exemple de la scène de l'orage dans la *Vita Leobae*, 14

Dire et taire l'émotion

Il y a des émotions – ainsi que des termes qui les désignent – qui n'ont pas d'équivalent d'une époque ou d'une culture à l'autre. Ce problème de vocabulaire émotionnel se complexifie encore lorsque son étude porte sur la période médiévale. En effet, les hommes et les femmes du Moyen Âge n'utilisaient pas le terme d'émotion, qui n'apparaît en réalité qu'au XV^e siècle²⁰, avec un sens bien différent de son sens moderne. *Passio*, *affectus* et bien d'autres termes encore tels que *motus animae*, *perturbatio* étaient alors en usage, chacun impliquant des traditions

²⁰ Nicole Hochner, « Le corps social à l'origine de l'invention du mot 'émotion' », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [en ligne], 2016, <http://journals.openedition.org/acr/7357>. Voir aussi : Damien Boquet, Piroška Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *op. cit.*, p. 11; Craig Baker, Mattia Cavagna, Grégory Clesse dir., *Entre le cœur et le diaphragme. (D)écrire les émotions dans la littérature narrative et scientifique du Moyen Âge*, Louvain-la Neuve, Publications de l'Institut d'études médiévales, 2018.

philosophiques bien différentes²¹. Barbara H. Rosenwein²² a montré que les sources numérisées à notre disposition aujourd'hui permettent aisément de déterminer la fréquence de termes spécifiques au sein d'un texte²³. En plus de cet aspect quantitatif, il convient également de tenir compte de l'insertion du mot dans un épisode narratif, ainsi que de son usage grammatical, car selon la fonction qu'il occupe dans la phrase, un mot n'a pas forcément la même portée. Ainsi, dans l'extrait cité ci-dessus, les mots d'émotions sont presque exclusivement ²⁴ à l'accusatif (*furorem, horrorem, tranquillam serenitatem, securitatem*) ou en complément du nom en accusatif (*terroris inmanitatem*). Dans tous les cas, ils relèvent d'une relation grammaticale de prédication qui pourrait indiquer le fait que Rudolf percevait les émotions comme des qualificatifs du sujet, non comme des sujets agissant en soi.

Expressions corporelles

La traque aux indices peut également être menée à travers la description d'une gestuelle plutôt que sur le vocabulaire en lui-même. Gerd Althoff a bien montré, à travers l'étude des rituels politiques et des cérémonies, que les émotions ont un pouvoir performatif²⁵. Ainsi, Rudolf ne dit rien des sentiments de Leoba durant l'orage, il ne fait que décrire son comportement confiant²⁶ et transmettre ses prières. C'est encore le langage corporel qui est invoqué lorsque Leoba lève les mains vers le ciel ou qu'elle jette son manteau à terre comme une lutteuse. La convocation des expressions corporelles de l'affectivité constitue un moyen d'exprimer l'émotion autrement que par la sémantique.

²¹ Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au moyen Âge. Autour de l'anthropologie chrétienne d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

²² Barbara H. Rosenwein, « Histoire de l'émotion : méthodes et approches », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 33-48.

²³ Par exemple : e-MGH, la *Patrologie Latine en ligne* et les *Libraries of Latin Texts*.

²⁴ À l'exception d'un ablatif (*depulso timore*) apparaissant lorsque la paix est revenue après l'orage.

²⁵ *Ibid.*, p. 4. Gerd Althoff, « Empörung, Tränen, Zerknirschung. 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, p. 60-79.

²⁶ *Confidenter*.

Scripts, norme et sociabilité

Réfléchir en termes de périodicité et d'analyse strictement lexicographique reste insuffisant. La norme affective peut en effet être appréhendée à travers les textes normatifs²⁷, au nombre desquels il faut compter la patristique, les règles canonicales²⁸ ou monastiques²⁹, – références omniprésentes dans les sources hagiographiques – et qui bien souvent opposent les bons affects stabilisant la société aux mauvaises passions qui risquent de la troubler³⁰. Robert A. Kaster a également montré comment chaque mot d'émotion peut se référer à des scénarios (scripts) ou à des récits spécifiques ; comment les émotions et le discours sur les émotions, à la fin de la République romaine et au début de l'Empire, cimentent les normes culturelles en modelant des comportements vertueux³¹. Ainsi, dans cet extrait de la *Vita Leobae*, ce rôle social des émotions se lit clairement dans la manière dont le peuple de Tauberbischofsheim se rassemble autour de la figure centrale l'abbesse et comment l'émotion de peur suscite des interactions entre la foule et la vierge³² : la norme attendue ici est de confier ses craintes à la figure d'autorité religieuse incarnée par Leoba.

Dans cette optique nos textes hagiographiques pourraient être considérés comme des micro-pouvoirs de normalisation³³ puisqu'ils participent à diffuser les normes auprès d'un public plus large. Cependant, pour comprendre les mécanismes de normalisation

²⁷ Voir Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1975, p. 77 : « Par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes ».

²⁸ Martin A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the Eighth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

²⁹ Adalbert de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, t. I-VII, Paris, Le Cerf, 1972.

³⁰ Piroska Nagy, « L'historien médiéviste et les mots de l'émotion », <http://emma.hypotheses.org/370>.

³¹ Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, New-York, OUP, 2005.

³² Voir Barbara H. Rosenwein, « Histoire de l'émotion : méthodes et approches », *op. cit.*

³³ Voir Vincent Crapanzano, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, 22, 1994, p. 109-117.

émotionnelle transmis par l'hagiographie missionnaire carolingienne, il faut s'interroger sur le cadre historique des pratiques de l'écrit dans lequel elle s'inscrit, afin de pouvoir discerner les différents acteurs que ce processus engage.

Interroger les textes hagiographiques...

Ma démarche se fonde sur l'étude des textes issus de l'hagiographie missionnaire carolingienne et sur la façon dont l'affectivité y est mobilisée dans le but précis de soutenir la conquête militaire, tout en considérant qu'elle est au cœur même du travail du missionnaire et du processus de conversion. Mobiliser, c'est d'abord mettre en mouvement, mettre en œuvre des forces : ici des forces émotionnelles. Le concept de mobilisation des émotions recouvre ainsi une multitude de réalités : partages émotionnels, diffusion, valorisation ou dévalorisation de modèles affectifs. Il interroge également la façon dont l'affectivité est mobilisée *dans* l'écriture de l'hagiographe (c'est-à-dire son recours à l'émotion comme outil rhétorique ou narratif) et *par* son écriture (c'est-à-dire la manière dont elle est reçue par le lecteur ou l'auditeur). En effet, la mobilisation rhétorique des émotions chez l'hagiographe peut s'articuler autour de deux procédés, qui ne s'excluent pas l'un et l'autre et qui sont toujours en rapport avec la volonté de produire un effet sur l'auditoire, notamment celui de susciter ou de réactiver la conversion-dévotion de celui-ci³⁴. Pour ce faire, les émotions peuvent être convoquées pour elles-mêmes. L'auteur peut aussi livrer un récit exempt de tout terme affectif mais qui peut provoquer une émotion par un autre procédé narratif, tel que la description d'une scène pathétique.

La réflexion historique sur l'hagiographie missionnaire carolingienne n'a été que rarement orientée vers les questions affectives. Il existe un mémoire de maîtrise soutenu en 2015 par Nicole Arnold, *Boniface in Wild Germany: The Mentalities and*

³⁴ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015 : notamment la première partie sur la christianisation des affects, p. 21-49 et le chapitre sur la conversion affective du monachisme occidental, p. 63-74.

*Theology of a Missionary Saint*³⁵, mais qui ne porte que sur Boniface et traite davantage de la théologie et des mentalités plutôt que des émotions. Certains travaux qui placent leur réflexion au croisement des émotions et de l'hagiographie missionnaire : les belles pages de Wojtek Jezierski sur l'idée d'une « société du risque » sur les bords de la mer Baltique au Moyen Âge en sont l'illustration³⁶. Cependant, si l'auteur y évoque rapidement la peur d'Anschaire, le cœur de son sujet s'inscrit dans une chronologie plus tardive, postérieure au XI^e siècle et focalise son intérêt sur les émotions liées au risque. Le risque est en effet une composante constante de la vie du missionnaire qui s'extrait de son monde connu et familier pour aller au-devant d'un danger potentiel³⁷ – voire même recherché dans l'espoir de recevoir la palme du martyr – mais il n'est pas l'unique moteur émotionnel mis en exergue par les hagiographes, ainsi que nous le verrons.

Les liens entre écriture et oralité

L'hagiographie missionnaire vise donc un public hétérogène puisque leurs textes étaient lus pendant la célébration liturgique qui embrassait un large spectre de la société, de l'aristocrate jusqu'au simple *servus* venu célébrer le saint, même si une médiation en langue vernaculaire était sans doute nécessaire pour ce dernier. Il est donc tout à fait légitime de concevoir ces récits comme des outils de normalisation affective.

³⁵ Nicole Arnold, *Boniface in Wild Germany: The Mentalities and Theology of a Missionary Saint*, California State University, Fullerton, 2015, sous la direction de Jorchen Burgdorf :

<http://search.proquest.com/pqdtglobal/docview/1681008483/abstract/DBAFA70DA6EF448BPQ/4?accountid=14632>

³⁶ Wojtek Jezierski, « Risk Societies on the Frontier. Missionary Emotional Communities in the Southern Baltic, Eleventh-Thirteenth Centuries », dans *Id.*, Lars Hermanson éd., *Imagined Communities on the Baltic Rim, From the Eleventh to Fifteenth Centuries*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, p. 155-190.

³⁷ Voir par exemple sur le problème de la piraterie : Alban Gautier, « La piraterie dans les mers du Nord au haut Moyen-Âge (V^e-XII^e siècle) », dans Gilbert Buti, Philippe Hrodej dir., *Histoire des pirates et des corsaires, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 77-90.

Pour Jamie Kreiner, les hagiographes de l'époque mérovingienne estimaient que les textes étaient en mesure de provoquer un certain mimétisme chez les auditeurs³⁸ et ils n'ont pas été les premiers à explorer cette dynamique cognitive, puisque les théories médicales grecques du V^e siècle et du début du IV^e siècle av. J.-C.³⁹ considéraient déjà que le pouvoir de l'esprit, influencé par les livres et l'éducation, pouvait transformer l'âme et par extension le comportement⁴⁰. Au haut Moyen Âge, les hagiographes estimaient que les idées, une fois acceptées, pouvaient agir sur le penseur réceptif davantage que les autres moyens. Ils s'efforçaient donc de construire un texte jouant un rôle actif dans ce processus de persuasion⁴¹. Maîtres de la communication⁴², ils essayaient donc de garder un contact permanent entre leurs textes et leur auditoire. Ils exploitaient dans ce but certaines formes de représentations et de styles narratifs, à même d'aider à se souvenir et se rappeler⁴³. Si l'on part du postulat de Jamie Kreiner et si l'on accepte que les textes hagiographiques soient sciemment construits pour communiquer et convaincre un public en le rendant réceptif, il semble alors judicieux d'étudier le rôle attribué aux émotions dans cette stratégie.

Les émotions mises en valeur dans les *Vitae* de notre corpus éclairent les normes affectives en vigueur auprès de ce public carolingien. Comment les émotions sont-elles mises en relation les unes avec les autres ? Quelles sont celles qui sont valorisées, celles qui sont dépréciées ? Il convient de distinguer d'une part les émotions qui servent la logique narrative (par exemple Leoba brave la peur alors que

³⁸ Voir Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁰ Brooke A. Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 192-227.

⁴¹ Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography*, *op. cit.*, p. 22 : « La communication des *vitae* joue un rôle double de persuasion et de légitimation. De plus, elle opère à une échelle mémorielle et neurologique (garder une idée accessible et active à l'esprit, une fois qu'elle est acceptée) et à une échelle représentative (créer un imaginaire capable de captiver) ».

⁴² Marieke Van Acker, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intelligent. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e–VIII^e siècles)*, *Corpus Christianorum, Lingua Patrum*, vol. 4, Turnhout, Brepols, 2007.

⁴³ Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography*, *op. cit.*, p. 92.

la foule reste terrorisée et tremblante) et d'autre part les représentations de l'émotion qui sont des lieux communs⁴⁴ (par exemple la manière dont le calme retrouvé après l'intercession de la vierge reflète les valeurs chrétiennes de paix).

D'autre part, les auteurs de *Vitae*, – que nous identifierons plus loin – répondent souvent à des motifs politiques précis : glorifier la puissance carolingienne, honorer un saint patron en compétition avec celui d'un autre centre (comme c'est le cas dans la *Vita Vulframni* qui tend à évacuer l'action de Willibrord dans la mission frisonne)⁴⁵, ou encore défendre les prérogatives de son siège (comme le fait Rimbert dans la *Vita Anskarii* en soutenant la légitimité du rattachement de Brême au diocèse de Hambourg)⁴⁶. De plus, les hagiographes sont aussi soumis individuellement à des influences qui modifient leurs émotions intimes, leur propre bagage émotionnel. Ainsi, la fréquentation d'un certain univers d'idées et de symboles n'est pas forcément l'objet d'une maîtrise ou d'un projet de la part des auteurs : les émotions et les valeurs partagées au sein du cloître finissent par être assimilées par les membres de la communauté monastique⁴⁷, notamment par le biais d'exercices spirituels répétés (prières et lectures)⁴⁸.

Le rôle de l'écrit et de sa lecture est un serpent de mer de l'historiographie médiévale⁴⁹. Nous savons tout de même que l'Antiquité a légué au Moyen Âge un certain nombre d'outils : la division du texte des Évangiles par Jérôme en segments

⁴⁴ Pour une discussion sur la représentation littéraire des émotions et son utilisation en histoire, voir : Rüdiger Schnell, « Emotionsdarstellungen im Mittelalter: Aspekte und Probleme der Referentialität », *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 127, 2008, p. 79-102.

⁴⁵ Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation (400-1050)*, Harlow, Longman, 2001, p. 92.

⁴⁶ Voir Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham, Ashgate, 2013.

⁴⁷ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

⁴⁸ Voir Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography*, op. cit., chapitre 2, p. 88-140.

⁴⁹ Voir Rosamond McKitterick éd., *The Use of Literacy in Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Roger Chartier, Étienne Anheim, Pierre Chastang, « Les usages de l'écrit du Moyen Âge aux Temps modernes. Entretien avec Roger Chartier. Propos recueillis par Étienne Anheim et Pierre Chastang », *Médiévales*, 56, 2009, p. 93-114 : <https://medievaux.revues.org/5564>

(*colla et commata*) qui facilite leur compréhension pour ceux qui ne pratiquent que peu la lecture⁵⁰, ou encore la distinction proposée par Cassiodore entre la *sedula lectio*⁵¹, lecture savante et silencieuse qui se pratique seul ou avec plusieurs collaborateurs, et la *simplicissima lectio*⁵², nécessaire à la liturgie et donc bien souvent prononcée à haute voix⁵³. La lecture à voix basse ou rumination qui soutient la mémorisation et la prière est aussi pratiquée au haut Moyen Âge⁵⁴. Michel Banniard rappelle que la fonction de *lector* est difficile et que la pratique de la lecture à haute voix demande beaucoup de préparation : déchiffrement, ponctuation et préparation de l'intonation⁵⁵.

Certains manuscrits des Vitae de notre corpus, tels que celui de la Vita Bonifatii de Willibald (Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1086), indiquent des espacements entre les mots, le marquage des accents et l'usage d'une ponctuation, utiles à la lecture à voix haute (voir Figures 1.2 à 1.6). Or, l'attention apportée à la construction du rythme n'est pas hasardeuse et témoigne d'un effort de plus en plus soutenu de la part des scribes pour faciliter la lecture. En effet, celle-ci contribue à la mobilisation des émotions de l'auditoire et entretient le lien entre le lecteur et les auditeurs.

⁵⁰ Armando Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96-2, Rome, École française de Rome, 1984, p. 603.

⁵¹ Cassiodore, *Inst I, praef.* 8.

⁵² Cassiodore, *Inst I, praef.* 9.

⁵³ Armando Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 604.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Michel Banniard, « Credo et langage. Les missions de saint Boniface », dans Alain Dierkens, Jean-Marie Sansterre éd., *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle: actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994)*, Genève, Droz, 2000, p. 176 ; voir *Id.*, « Le lector en Espagne wisigothique d'après Isidore de Séville : de ses fonctions à l'état de la langue », *Revue des études augustinienes*, 21, 1975, p. 112-144.

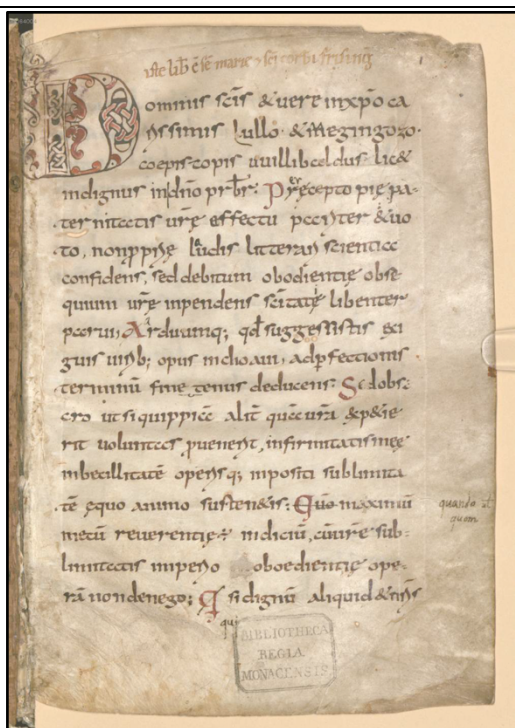


Figure 1-2. Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1086⁵⁶.

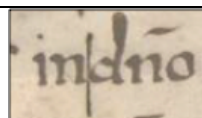


Figure 1-3. Une séparation matérialisée par un trait vertical

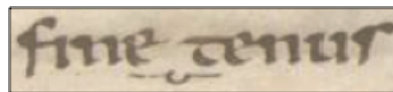


Figure 1-4. Accolade

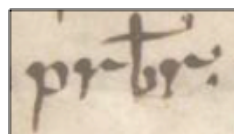


Figure 1-5. Présence de points indiquant la fin de la phrase

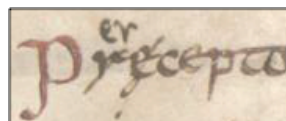


Figure 1-6. Capitale

⁵⁶ <http://daten.digital-sammlungen.de>

Les figures ci-dessus, extraites du plus ancien manuscrit de la *Vita Bonifatii* de Willibald à notre disposition, sans doute rédigé à Eichstätt en Bavière à la fin du VIII^e siècle⁵⁷, témoignent des efforts déployés par les scribes en matière d'écriture et de lisibilité : les espacements entre les mots sont réguliers (Figure 1.2). Des séparations matérialisées par des traits verticaux sont parfois placées pour signaler un espacement oublié et en faciliter la lecture à voix haute (Figure 1.3 : ici entre les mots *in* et *d(omi)no*). La Figure 1.4 révèle une accolade indiquant que les deux termes sont en réalité liés : le lecteur comprend qu'il faut lire *finetenus* et non *fine tenus*. Enfin des points signalent la fin des phrases (Figure 1.5) et des capitales tracées dans une couleur différente en marquent très visiblement le début (Figure 1.6).

Aussi, Michel Banniard a rappelé que la nécessité d'être compris par les fidèles était l'une des priorités du héros de cette *vita* : Boniface⁵⁸. De la même manière, John-Henry Clay a révélé combien la Germanie centrale, investi par des prédicateurs comme Boniface, n'était pas vierge de toute influence chrétienne et qu'il lui a fallu adapter sa conception très orthodoxe de la pastorale à un contexte soumis à des influences à la fois païennes et chrétiennes⁵⁹.

Les missionnaires sont des prédicateurs et prêcher la parole divine présuppose qu'elle soit comprise. Maximilian Diesenberger a étudié la question de la prédication au haut

57 *S. Bonifatii vita a Willibaldo conscripta. Vita S. Wunnibaldi. Vita S. Willibaldi*, BSB Clm 1086, VIII^e-IX^e siècle. Parchemin, 20 x 13,5 cm, 103 ff. Voir pour une description complète Karl Halm dir., *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, t. 3, *Catalogus codicum latinorum*, 1: Clm 1-2329. - (editio altera) Monachii, 1892, p. 230 ; Katharina Bierbrauer, *Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband + Tafelband*, 165, Wiesbaden, Reichert, 1990, p. 87.

58 Michel Banniard, « Credo et langage. Les missions de saint Boniface », *op. cit.*, p. 168.

59 John-Henry Clay, « Saint Boniface's Pastoral Strategy in Central Germany, 721-751 », communication présentée lors de la conférence *Early Medieval Monasticism in the North Sea Zone*, tenue le 25 avril 2015, à l'Université du Kent dans le cadre du programme *Lyminge Archaeological Project*,

https://www.academia.edu/12123631/Saint_Bonifaces_pastoral_strategy_in_central_Germania_721-754?email_work_card=title

Moyen Âge⁶⁰ et a noté que les sermons qui la soutiennent sont bien plus élaborés qu'une simple reprise de thèmes bibliques et d'exigences morales totalement dépendante dans son contenu du legs antique⁶¹. Au contraire, M. Diesenberger a indiqué combien ces sermons s'inscrivent dans un contexte historique précis et combien la prédication des saints en particulier sert le discours politique carolingien, en permettant la diffusion de la réforme voulue par le pouvoir⁶². Sous l'impulsion de ce même pouvoir, le synode de Francfort de 794 autorise donc la prière en langue germanique⁶³ et il est possible de lire à de nombreuses reprises dans les *Vitae* ce souci de la communication⁶⁴. Si le vocabulaire vernaculaire a été influencé par l'action des missionnaires, le corollaire est tout aussi vrai : de nombreuses occurrences de vieil haut allemand apparaissent dans les *Vitae* de notre corpus, notamment par le biais des anthroponymes et des toponymes⁶⁵. Ceci indique la perméabilité de la langue des hagiographes qui n'est pas isolée des influences extérieures à leur cloître et qui cherchent donc avant tout que leurs textes soient reçus et compris par leur auditoire. La lecture d'une *Vita* avait pour fonction d'inspirer un désir de progrès moral ou spirituel. Elle est un exemple à suivre et de ce fait sert également de soutien à la prédication, en latin ou en langue vulgaire⁶⁶. En effet, l'Église n'est pas obstinément hostile à la langue vernaculaire⁶⁷ et Bède avait précisément mis au point, vers 730,

60 Voir Maximilian Diesenberger, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern; Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin De Gruyter, 2016 ; *Id. dir., Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, Turnhout, Brepols, 2013.

61 Maximilian Diesenberger, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern*, *op. cit.*, p. 1.

62 *Ibid.*, p. 193-213.

63 Michel Banniard, « Credo et langage. Les missions de saint Boniface », *op. cit.*, p. 169.

64 *Vita Gregorii*, 11, *Vita Sturmi*, p. 365-377.

65 Michel Banniard, « Credo et langage. Les missions de saint Boniface », *op. cit.*, p. 170.

66 Jacques Dubois et Geneviève Renaud, *Hagiographie, cultures et sociétés : IVe-XIIIe siècles : actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 491.

67 Cyril Edwards, *German Vernacular Literature : a Survey*, dans Rosamond McKitterick éd., *Carolingian Culture : Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 141-170.

une méthode pour l'adapter à la prédication⁶⁸. Par ailleurs, les missionnaires eux-mêmes ou bien des esclaves rachetés en territoire païen puis ramenés dans les monastères carolingiens, sont nécessairement placés en position de plurilinguisme : l'un des plus éminents exemples en est Boniface. Sa langue maternelle était le saxon insulaire, mais il a appris à communiquer avec les Saxons du continent, avec les Francs ainsi qu'en *lingua latina*⁶⁹ qui se voulait la langue écrite de l'unité chrétienne en Occident⁷⁰.

Qui compose donc cet auditoire dont les émotions doivent être mobilisées ? Qui lit et écoute ces textes⁷¹ ? En ce qui concerne la lecture, elle est par définition réservée aux lettrés, à des degrés de compétence divers, depuis l'évêque ou l'abbé, en passant par des laïcs⁷², jusqu'aux simples *fratres* « semi-analphabètes⁷³ ». Bien souvent, ces *Vitae* sont lues en dehors du monastère où elles ont été rédigées, comme en témoignent les envois de copies à d'autres monastères ou aux commanditaires issus du clergé régulier tels que des évêques⁷⁴ mais c'est sans doute leur lecture à voix haute qui permet de toucher le plus large public.

Comme cela a été évoqué précédemment, la plupart des *Vies* sont destinées à être lues devant les assemblées publiques des fidèles, notamment pour le service divin du jour de la fête du saint ou de la sainte, à l'intérieur même de l'église⁷⁵. Le prêtre en lisait

⁶⁸ Michel Banniard, « Credo et langage. Les missions de saint Boniface », *op. cit.*, p. 168 ; Bède le Vénérable, *Epistola ad Egbertum*, éd. Charles Plummer, *Bedae opera historica*, vol. 1, Oxford, Clarendon, 1896, p. 405-428.

⁶⁹ Bonifatius (Vynfreth), *Ars grammatica. Ars metrica*, Bengt Löfstedt, George John Gebauer eds., Turnhout, Brepols, 1980.

⁷⁰ Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, *op. cit.*, p. 21.

⁷¹ Wolfert S. van Egmond, « The Audience of Early Medieval Hagiographical Texts », dans Marco Mostert éd., *New Approaches to Medieval Communication*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 41-67.

⁷² Voir Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 5.

⁷³ Armando Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 603.

⁷⁴ Voir chapitre I : présentation des sources.

⁷⁵ Adrien Baillet, *Les vies des saints, composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire ; disposées selon l'ordre des calendriers et des martyrologes ; avec l'histoire de leur culte selon qu'il est établi dans l'Église catholique et l'histoire des autres fêtes de l'année*, tome 1, Paris, Louis Genneau, 1715, nouvelle édition 1739, p. xxiii ; Grégoire de Tours, *Gloria martyrum*, c. 85.

des extraits durant la messe, le plus souvent avant la lecture des Épîtres et de l'Évangile et parfois cette lecture était précédée d'une explication donnée aux fidèles, par le ministre du culte monté en chaire⁷⁶. L'audience se gonflait de pèlerins lorsque le lieu de lecture de la *Vita* pouvait se glorifier de posséder la sépulture du saint ou quelques reliques auprès desquelles le croyant pouvait espérer être l'objet d'un miracle *post-mortem*, comme c'est le cas pour de nombreux héros de notre corpus : Boniface à Fulda, Leoba à Fulda puis à Petersberg et dont la sépulture attire des pèlerins venus depuis l'Espagne⁷⁷, Willibrord à Echternach – où se déroule encore tous les ans une procession dansante, inscrite aujourd'hui au patrimoine culturel de l'humanité⁷⁸ – Liudger à Werden (réputé efficace auprès des aveugles)⁷⁹ sont des saints dont le rayonnement dépasse le cadre local. Les reliques des autres héros bénéficient parfois d'une vénération plus locale, tels que Sturm à Fulda, Grégoire à Utrecht, Vulfran à Fontenelle, Anschaire à Hambourg et enfin Hathumoda à Brunshausen, dont le culte n'a pas vraiment eu de succès malgré les efforts de son hagiographe Agius⁸⁰.

La lecture de ces *Vitae* ne se fait pas uniquement au moment de la fête annuelle du saint, mais aussi à travers les commémorations des saints qui composent le cycle liturgique. Le souvenir des patrons et protecteurs rythme en effet la vie monastique. Cette pratique marque ainsi le commencement (matines), le milieu (tierce) et la fin de la journée (complies)⁸¹. Certes, au haut Moyen Âge, comme le souligne A. Petrucci⁸², la lecture ne se pratique pas dans des lieux qui sont expressément prévus à cet effet — réfectoire, cellule de moine, cloître — mais, plutôt que d'y voir le signe d'un

⁷⁶ *Ibid.*, p. xxiv.

⁷⁷ *Vita Leobae*, 23 : *Alter vero de Hispania erat.*

⁷⁸ <http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/hopping-procession-of-echternach-00392>.

⁷⁹ *Vita Liudgeri*, II, 1.

⁸⁰ Frederick S. Paxton, « Forgetting Hathumoda. The afterlife of the first abbess of Gandersheim », dans Rachel Fulton, Bruce W. Holsinger éd., *History in the Comic Mode: Medieval Communities and the Matter of Person*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 17.

⁸¹ Baudouin de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, *Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967, p. 477.

⁸² Armando Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 607-608.

manque d'intérêt pour la lecture, il est tout à fait possible d'y discerner au contraire, une forte présence de celle-ci dans la vie quotidienne du moine, le texte accompagnant le moine dans ses activités, tout au long de la journée.

... dans un contexte missionnaire, aux marges de l'empire

Les hagiographes de la mission carolingienne participent à la construction de cette unité désirée par le pouvoir impérial, d'autant que les héros missionnaires dont ils relatent les exploits agissent dans un contexte différent de leurs prédécesseurs mérovingiens. Selon Alain Dierkens⁸³, les missions mérovingiennes se déroulent dans un cadre ecclésiastique romain encore opérationnel et au sein d'un territoire chrétien – au moins officiellement – et si des païens subsistent encore en Gaule à cette époque, ils évoluent dans un État chrétien⁸⁴. Les missions carolingiennes, quant à elles, sont surtout dirigées vers des régions non-chrétiennes où le christianisme apparaît comme un élément d'importation au sein de sociétés bien structurées, qui bénéficient déjà de leurs propres cadres culturels, politiques et religieux. De ce fait, la christianisation carolingienne entraîne un type de résistance plus fort qui prend parfois « une coloration de résistance nationale⁸⁵ ». Le contexte de la mission carolingienne pose donc avec acuité les questions de l'identité et de l'altérité.

Identité, altérité

Le missionnaire qui s'extrait de son environnement familial pour partir en *peregrinatio* est inéluctablement amené à se confronter à l'altérité. Cette confrontation le conduit à chercher à définir sa propre identité : dire *qui l'on est*, c'est souvent d'abord marquer *qui l'on n'est pas*. Suivant cette idée, Volker Scior, dans

⁸³ Alain Dierkens, « Pour une typologie des missions carolingiennes », *Problèmes d'histoire du christianisme*, 17, 1987, p. 77-93.

⁸⁴ Alain Dierkens, *ibid.*, p. 77.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 78.

Das Eigene und das Fremde, a montré que l'auto-perception identitaire d'auteurs tels qu'Adam de Brême, Helmold de Bosau et Thietmar de Merseburg est presque toujours fondée sur la religion plutôt que sur l'ethnicité⁸⁶ et que l'identité et l'altérité ne peuvent être décrites de manière adéquate que comme des constructions, elles-mêmes en perpétuelle interaction l'une avec l'autre. Par ailleurs, Walter Pohl a souligné l'importance des stratégies politiques et textuelles dans les efforts de construction identitaire au haut Moyen Âge. Il met également en garde contre la complexité et l'importance des textes dans ce processus, puisque l'identité n'est évidemment pas une donnée objective, mais une construction sociale et culturelle⁸⁷. Ce sont des textes semblables à ceux de notre corpus qui participent à cette construction et à la communication de ce modèle d'identité. Or les missionnaires carolingiens, œuvrant aux limites du monde chrétien, constituent des objets privilégiés pour réfléchir sur l'identité, puisqu'ils sont au contact de l'autre, un autre par ailleurs souvent imaginé⁸⁸ à l'instar des Cynocéphales, ces païens à tête de chien⁸⁹. Évoquer les identités permet donc de s'interroger sur l'existence d'identités affectives – individuelles et socio-culturelles – et c'est à ce niveau de la réflexion qu'il est possible de faire intervenir le concept de « communautés émotionnelles » élaboré par Barbara H. Rosenwein⁹⁰, c'est-à-dire déterminer l'existence d'un ou plusieurs

⁸⁶ Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

⁸⁷ Walter Pohl, « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et haut Moyen Âge », dans Pierre Bauduin, Véronique Gazeau et Yves Modéran eds., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 23-33.

⁸⁸ Wojtek Jezierski, Lars Hermanson eds., *Imagined Communities on the Baltic Rim*, op. cit.

⁸⁹ Voir la lettre de Ratramne de Corbie n°12 dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Karolini aevi*, IV, *MGH Epistolae* 6, Berlin, Weidmann, 1925, p. 155-157 ; Geneviève Bühner-Thierry, « Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 175-87 ; sur la question de l'altérité voir aussi François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980 qui concerne certes l'Antiquité grecque, mais Hérodote est évidemment un précédent à tout texte historique de par l'intertexte qu'il constitue pour tous les historiens et biographes qui l'ont suivi.

⁹⁰ La définition de communautés émotionnelles choisie est celle établie par Barbara H. Rosenwein : « Celles-ci correspondent à des groupes sociaux dans lesquels les individus sont animés par des

groupes de personnes partageant des valeurs affectives communes, au sein ou à l'intersection de groupes sociaux préexistants.

Acculturation

La question de l'identité renvoie directement à celle de l'acculturation, chrétienne et politique, dans le projet d'intégration des marges de l'empire carolingien⁹¹. Réfléchir sur les missionnaires en Europe du Nord, entre la fin du VII^e siècle et du IX^e siècle, paraît prometteur pour une étude des relations affectives entre les différentes communautés païennes et chrétiennes. L'étude de ce différentiel émotionnel et du dialogue entre les communautés émotionnelles est complexifiée par la notion de zone de contact, à la fois source d'échanges mais aussi de conflits. Il convient donc de raisonner sur la manière dont se structurent les normes affectives propres à chacune de ces communautés et donc de réévaluer la part des affects dans la détermination des conduites humaines⁹². Comme l'a indiqué Geneviève Bühner Thierry, en termes d'intégration des marges, la transition d'une société païenne vers une société chrétienne n'est pas le résultat d'un basculement brutal. Au contraire, il s'agit

intérêts, des valeurs et des styles émotionnels communs ou similaires », dans *Ead.*, « Les communautés émotionnelles et le corps », *Médiévales* 2, n° 61, 2011, p. 55-75. Voir également : Damien Boquet, « Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein », *BUCEMA*, Hors-série n°5, 2013, p. 2 : <http://cem.revues.org/12535>.

⁹¹ Geneviève Bühner-Thierry, Stéphane Lebecq, « L'occident sur ses marges : (VI^e - Xe siècles); formes et techniques de l'intégration », *Médiévales*, 51, 2006, p. 5-8 : <https://medievales.revues.org/1597> ; *Ead.*, « Adopter une autre culture pour s'agréger à l'élite : acculturation et mobilité sociale aux marges du monde franc », dans François Bougard et *al.*, *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites?*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 257-276 ; *Ead.*, *Aux marges du monde germanique. L'évêque, le prince, les païens (VIII^e-XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015 ; Piroška Nagy éd., *Conquête, acculturation, identité : des Normands aux Hongrois - Les traces de la conquête*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 2001.

⁹² Damien Boquet, Piroška Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *La chair des émotions, Médiévales*, 62, Presses Universitaires de Vincennes, 2011, p. 5-24 : <http://www.cairn.info/revue-medievales-2011-2-page-5.htm>.

d'avantage d'un processus de mitage de l'espace et d'englobement de franges où se côtoient les deux types de société⁹³.

Coloniser les émotions ?

Les *colonial studies* ont déjà offert d'intéressantes clés de compréhension du phénomène missionnaire⁹⁴. Dans leur sillage, il ne s'agit pas de s'enfoncer dans une dichotomie opprimés/oppresseurs mais au contraire considérer tous les apports, qu'ils soient païens ou chrétiens, francs ou saxons, tout en évitant de porter des jugements de valeurs qui conduiraient à privilégier une vision affective du monde par rapport à une autre. Les *colonial studies* ont permis de dépasser le clivage simpliste qui enfermait les peuples conquis dans une dialectique de collaboration/résistance. Au contraire, leur notion de potentiel d'action ou agentivité (*agency*) rend aux sociétés soumises la possibilité de mettre en place des stratégies d'accommodement qui les sort du simple statut avilissant de dominées⁹⁵. Walter Pohl a montré comment les stratégies ethniques d'identification pouvaient par ailleurs être mobiles⁹⁶. Il s'agit donc de déterminer dans quelle proportion la norme émotionnelle véhiculée par nos sources est influencée par les contacts extérieurs à l'espace spécifiquement franc et carolingien. C'est dans cette optique que j'étudie les tendances fortes du discours hagiographique missionnaire carolingien en matière d'affectivité dans un espace situé aux marges de l'empire.

L'enquête se focalise donc sur la façon dont les hagiographes de la mission carolingienne ont participé à la fabrication d'une identité affective chrétienne. Il

⁹³ Geneviève Bührer-Thierry, *Aux marges du monde germanique*, op. cit., p. 32.

⁹⁴ Jean et John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991.

⁹⁵ Voir sur ce sujet : Sibeud Emmanuelle, « *Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats* », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, 2004, p. 87-95 : <http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2004-5-page-87.htm>

⁹⁶ Walter Pohl, Gerda Heydemann dir., *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2013.

s'agit de déterminer comment ces sources hagiographiques très codifiées usent d'une rhétorique mobilisant les émotions afin de diffuser un modèle idéal d'identité affective chrétienne, auquel chacun peut se référer. Il convient aussi de montrer comment l'affectivité se révèle être un outil de reconfiguration de la société conquise. Après une présentation des sources (chapitre I), la réflexion s'articulera donc en trois temps :

- (1) Quels sont les affects et les vertus qui servent de matrices à cette identité affective chrétienne ? Les émotions qui s'articulent autour de la sollicitude sont présentées par les hagiographes comme des vecteurs privilégiés de mise en relation sociale (chapitre II). Elles s'expriment essentiellement à travers l'amour parental (familial ou spirituel), des expressions corporelles spécifiquement reliés à la sollicitude, ainsi que par l'acceptation d'une certaine vulnérabilité qui nourrit l'humilité, si chère à la culture chrétienne (chapitre III).
- (2) Comment distinguer le païen du chrétien par le prisme des affects ? Nous verrons que cette distinction s'opère surtout à travers un mécanisme de disqualification, voire de mépris, qui rattache le païen à une identité sauvage et minérale (chapitre IV). Nous mettrons également en lumière l'opposition existant entre sauvagerie païenne et la douceur chrétienne (chapitre V), pour enfin constater que ce sont principalement les émotions reliées à la vengeance et à la colère qui servent d'instruments de clivage entre affectivité païenne et chrétienne (chapitre VI).
- (3) Comment intégrer le païen futur converti dans une société souvent elle-même très récemment christianisée ? Autrement dit, quelles sont les stratégies d'accommodement mises en œuvre et sur quelles bases affectives les païens et les chrétiens sont-ils en mesure de se rencontrer ? La peur, omniprésente dans les récits de l'hagiographie missionnaire, apparaît alors comme un instrument de mise en relation privilégié : elle permet d'exalter la foi du croyant et d'humaniser le barbare (chapitre VII). Il apparaît également que les

hagiographes conçoivent l'affectivité sous le prisme d'une certaine élasticité. La flexibilité de certaines émotions établies en fonction de références communes permet de naviguer entre les deux communautés de croyance et d'intégrer les païens qui ont vocation à être convertis. Intégrer suppose aussi qu'il soit possible d'exclure les éléments non conformes. Or les émotions remplissent aussi ce rôle de gestion de la communauté, notamment à travers l'octroi ou la privation des différentes formes d'amour (*dilectio, caritas, amor*) (chapitre VIII).

CHAPITRE I

AUX SOURCES DES ÉMOTIONS MISSIONNAIRES

Les serviteurs de Dieu qui allaient avec lui restaient parfois avec les chrétiens, parfois avec les païens. Ils commencèrent à appliquer la parole divine et à exhorter quiconque le pouvait à suivre la voie de la vérité¹.

Dans cet extrait de la *Vie d'Anschaire*, Rimbert, archevêque d'Hambourg-Brême au IX^e siècle et disciple du héros de la *Vita*, propose à l'imagination de ses lecteurs chrétiens, c'est-à-dire les moines de Corbie (au nord-est d'Amiens) à qui son œuvre est destinée, une situation singulière de proximité entre païens et chrétiens. Cette cohabitation est une caractéristique de la vie des missionnaires, exilés volontaires dans le but de convertir, invitant chacun à « emprunter la voie de la vérité ». Leurs œuvres pour la propagation de la foi sont mises par écrit sous la forme de *Vitae*, lesquelles sont connectées, dans le cadre de notre corpus, par des liens multiples : cohérence géographique des missions qu'elles relatent au nord de l'Europe (de la Frise jusqu'au sud de la Scandinavie, où le paganisme survit bien plus longtemps qu'ailleurs à l'Ouest et au Sud de l'Europe); concordance des modèles qu'elles suivent et dont le premier en ordre d'importance est bien entendu la Bible, enfin, unité chronologique des missions des VIII^e-IX^e siècles (marqués par la transition vers l'affirmation du pouvoir carolingien).

¹ *Vita Anskarii*, 8 : *Praefati itaque servi Dei cum eo et aliquando inter christianos, aliquando inter paganos constituti, coeperunt verbo Dei insistere et quoslibet poterant ad viam veritatis monere.*

1.1 Mission et missionnaires

L'histoire de la mission chrétienne au haut Moyen Âge a été considérablement reconstruite à partir de l'hagiographie, or la définition du missionnaire est en réalité assez large². En effet, il n'existe pas de substantif latin, classique ou médiéval, pour désigner le *missionarius*, mot qui ne semble apparaître qu'au XVII^e siècle³. La catégorie des missionnaires est donc davantage un concept moderne, désignant ceux qui sont « envoyés⁴ » annoncer l'Évangile en pays de tradition non chrétienne mais aussi pour rectifier le comportement religieux de certaines régions récemment converties. Ainsi, en Germanie, Boniface eut maille à partir avec de nombreux phénomènes de syncrétisme, à l'instar de celui pratiqué par les frères Dettic et Deorulf qui avaient réintroduit le paganisme sous le couvert d'un christianisme de façade⁵. C'est pour lutter contre « ce christianisme d'un mauvais genre⁶ » qu'il se résout à abattre le chêne de Geismar. Cette forme de mission que l'on pourrait qualifier d'intérieure, en ce sens qu'elle est conduite auprès de ceux qui sont déjà considérés comme des fidèles, doit provoquer un retour vers la vraie foi, alors que la mission en terre païenne doit y implanter le christianisme de façon fondatrice.

² Ian N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longmann, 2001, p. 18.

³ Johann Ramming, « missionarius », *Neulateinische Wortliste. Ein Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700* : www.neulatein.de/words/2/004210.htm

⁴ de *missus* : envoyé.

⁵ *Vita Bonifatii*, 6.

⁶ Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1997, p. 323.

1.1.1 Les motivations de la mission

Quand la chrétienté s'étend par la guerre, la mission accompagne l'autorité politique. Les historiens s'accordent à dire que c'est à partir de Dagobert I^{er} (623-639)⁷ puis surtout de Pépin de Herstal (v. 645-714) et Charles Martel (v.690-741) que l'évangélisation escorte les conquêtes. C'est à partir de là que se développent les pratiques missionnaires qui sont le propre de l'époque carolingienne. L'usage de la force militaire est donc un vecteur de conversion bien connu. Si des voix – comme celle d'Alcuin – s'élèvent contre la conversion par la contrainte, il est de coutume d'imaginer les missionnaires précéder ou marcher dans les pas de l'armée⁸.

Tous ne sont cependant pas des émissaires de l'autorité politique : grand nombre d'entre eux ont suivi leur propre vocation de missionnaire. Avant la soumission de la Saxe et de la Frise par la puissance franque, certains missionnaires tels que Wilfrid (†v.710) ont voulu évangéliser la Frise sans support séculier. Cependant, ce type d'action isolée ne pouvait pas être à même de convertir une part massive de la population, ne serait-ce qu'en raison du manque de moyens économiques et humains. Quand Willibrord arrive sur le continent européen (v.690-691), il décide de suivre une stratégie différente et se tourne vers Pépin pour obtenir son aide. Le lien entre pouvoir militaire franc et conversion se forge alors de manière durable. Ce phénomène a également été observé en Saxe, où les missionnaires ne sont pas parvenus à convertir un nombre significatif de personnes jusqu'à ce que Charlemagne

⁷ Ian N. Wood, *The Missionary Life, op. cit.*, p. 57.

⁸ James Muldoon, éd., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, p. 54 ; voir aussi Rafaëlle Savigni, « La conversion à l'époque carolingienne », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011, p. 5 qui explique qu'il y a deux modèles de conversions collectives chez les populations germaniques : la conversion « en masse » du peuple franc à l'époque de Clovis, où l'initiative revient au souverain et celle du peuple saxon à l'époque carolingienne dans un premier temps et, dans un deuxième temps, la conversion libre et graduelle du peuple anglais, dans la perspective de l'*Histoire ecclésiastique* de Bède.

n'entame sa guerre de conquête (772-804)⁹. L'appui du pouvoir politique se double de l'appui des autorités religieuses, lorsque certains missionnaires cherchent l'assentiment du pape (Willibrord, Boniface) ou que d'autres cherchent l'approbation auprès d'autorités ecclésiastiques de moindre rang, ainsi que Willehad l'obtient auprès d'un concile northumbrien.

Sur le plan politique, la qualité de la relation que le missionnaire entretient avec le pouvoir séculier, en territoire païen comme en territoire chrétien, est donc un aspect déterminant du succès de la mission. Sur le plan personnel, les motivations qui ont poussé les missionnaires sur les routes relèvent parfois de l'obéissance à ce pouvoir, mais pas seulement. Ainsi, dans les *Vitae*, les missionnaires obéissent souvent à un idéal de *peregrinatio*¹⁰, exil volontaire et ascétique, mais alors que dans les *Vitae* les plus précoces, cet exil paraît subi (Leoba et Wigbert rejoignent Boniface à sa demande)¹¹, dans les *Vitae* les plus récentes, le thème de la vocation apostolique lui semble substitué¹² (Lébuin et Willehad obéissent à Dieu)¹³. Il est possible de penser que l'influence du modèle des premiers apôtres a connu un succès grandissant dans la rédaction de l'hagiographie missionnaire carolingienne entre les VIII^e-IX^e siècles. L'émulation ne serait donc pas uniquement d'ordre politique, mais serait également modelée sur l'idéal ecclésiastique construit par les premiers missionnaires que sont les apôtres. Quoiqu'il en soit, l'errance missionnaire conduit à une contradiction avec l'idéal de stabilité monastique, contradiction qui peut se justifier par la complémentarité entre enracinement solide de la foi et sa diffusion¹⁴.

⁹ Martin Oswald H. Carver éd., *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2003, p. 552.

¹⁰ Voir Guénolé Ridoux, « Vivre une métaphore : écritures anglo-saxonnes du voyage en mer au VIII^e siècle », *Médiévales*, 59, 2010, p. 145-169.
<https://medievales.revues.org/6140?lang=fr>

¹¹ *Vita Leobae*, 10 ; *Vita Wigberti*, 4.

¹² Guénolé Ridoux, « Vivre une métaphore », *op. cit.*, note 135.

¹³ *Vita Lebuini Antiqua*, 2 ; *Vita Willehadi*, 1.

¹⁴ Voir Giles Constable, « Monachisme et pèlerinage au Moyen Âge », *Revue Historique*, 258, 1977, p. 3-27 ; Alain Dierkens, Jean-Marie Sansterre eds., *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle: actes du colloque international organisé par la section d'Histoire de l'Université*

Une spécificité des missionnaires du haut Moyen Âge carolingien est donc d'être de plus en plus soutenus par l'autorité ecclésiastique et politique en comparaison de leurs prédécesseurs dont l'élan relevait d'une initiative plus personnelle. Cette dynamique missionnaire s'inscrit également dans le contexte plus large de la *dilatatio* du *regnum Francorum*, dont le territoire est bientôt circonscrit de l'Atlantique à l'ouest jusqu'à l'Elbe à l'est, et de la mer du Nord jusqu'à l'Èbre au sud¹⁵. Or, les territoires situés au nord et à l'est de l'ancien *limes* rhénan semblaient appartenir alors à un monde différent du reste de l'Europe, un monde plus ancien, à peine effleuré par la romanisation et la christianisation, ce qui explique que le paganisme y survit bien plus longtemps qu'ailleurs sur le continent¹⁶.

1.1.2 La mission en territoire païen

La Saxe, la Frise et la Scandinavie font partie de cet au-delà du *regnum francorum*, dont l'horizon est marqué par la présence d'une mer menaçante auprès de laquelle les hommes vivent « comme des poissons »¹⁷, de plaines marécageuses peuplées de démons, de fantômes, de dryades et de satyres¹⁸ ou de forêts impénétrables, à la fois hostiles et protectrices¹⁹, où les païens vénèrent des arbres sacrés, tel le chêne de

Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège. 5-7 mai 1994, Genève, Droz, 2000, p. 216-217.

¹⁵ Geneviève Bühner-Thierry, *L'Europe carolingienne (714-888)*, Paris, A. Colin, Campus, 2001.

¹⁶ Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1997, p. 312-313.

¹⁷ *Vita altera Bonifatii*, 9 : *Ac primum Fresonibus, quibus iam antea predicaverat, navigio revectus est, qui fere quemadmodum et pisces morantur in aquis, quibus ita undique concluduntur, ut raro ad exterarum regiones accessum habeant, nisi navibus subvehantur [...].*

¹⁸ *Vita altera Bonifatii*, 8 : *Et illa quidem antea in suis lucis ac delubris larvas lemuresque coluerant ; sed Bonifacius, falcem manu tenens divinam, omnes faunos et sathyros, quos nonnulli paganorum silvestres deos appellant, funditus extirpavit. Similiter autem et driades napeasque et cetera huiusmodi magis portenta quam numina christianis omnibus nauci pendere persuasit.*

¹⁹ Philippe Braunstein, « Forêts d'Europe au Moyen-Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 6, 1990, p. 15. Voir également sur la question de la forêt : Charles Higounet, « Les forêts

Geismar²⁰. Interreliées du point de vue des missionnaires, ces régions sont objectivement proches par les réseaux des routes, des chemins et des voies navigables qui les sillonnent. En effet, l'évangélisation de la Frise orientale est très étroitement associée dans sa réalisation à celle de la Saxe. Les allers et retours de missionnaires comme Boniface ou Lébuin entre ces deux contrées l'attestent. La Frise – incluant le delta du Rhin, Dorestad et Utrecht – était pour les missionnaires anglo-saxons un « marche-pied quasi obligé²¹ » vers la Saxe. Par la suite, les missionnaires opérant en Scandinavie provenaient du monastère saxon de Corvey ou de celui de Corbie et le diocèse de Hambourg-Brême, situé au cœur de la région saxonne fraîchement convertie, constituait la base arrière des missions menées en Scandinavie.

Les premières tentatives de christianisation de la Frise remontent à l'époque mérovingienne avec Amand (584-v.679), évêque de Maastricht, et Éloi (588-660), évêque de Noyon. Ces expériences pionnières ne furent pas réellement couronnées de succès. Il en va de même pour Wilfrid, évêque d'York qui fut accueilli le premier par le roi Aldgisl, lorsqu'en 678 il est rejeté sur les côtes de Frise par une tempête²². Son séjour, de la durée d'un hiver, fut trop court pour être réellement fructueux. C'est surtout à partir du règne du roi Radbod (v.678-719), que les tentatives de conversion se firent plus soutenues en Frise sous l'action des moines anglo-saxons en

de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle », *Agricoltura e mondo rurale in occidente*, Spolète, Presso la sede del Centro, 1966, p.343-398.

²⁰ *Vita Bonifatii*, 6 : *Quorum consultu atque consilio roborem quendam mirae magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iobis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus, succidere temptavit. Cumque mentis constantia confortatus, arborem succidisset, — magna quippe aderat copia paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant, — sed ad modicum quidem arbore praeciso, confestim immensa roboris moles, divino de super flatu exagitata, palmitum confracto culmine, corruit et quasi superni nutus solatio in quattuor etiam partes disrupta est, et quattuor in gentis magnitudinis aequali longitudine trunci absque fratrum labore adstantium apparuerunt.*

²¹ Stéphane Lebecq, *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, vol.1, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p.53.

²² *Vita Wilfridi*, PL 159, 0730B : *At ubi paululum navis processit, mutato vento pulsus est Fresiam : ubi a barbaris ac rege illorum Aldgislo honorifice susceptus, ibidemque honorifice conversatus, ab omnibus summo cum honore, quoad ibi manere cordi fuit, habitus est, licet adhuc tota provincia idolorum cultui dedita deservire.*

collaboration avec le pouvoir franc (notamment Willibrord et Pépin)²³. À en croire son hagiographe Willibald, Boniface avait compris que la conversion de la Frise ne pouvait s'achever qu'avec un enracinement préalable du christianisme en Saxe (idée que l'on retrouve d'une certaine manière chez Tacite, qui estimait que l'on ne pouvait pas garantir la conquête des Germains sans s'être préalablement assuré de la docilité des peuples du Rhin). En effet, le peuple saxon déstabilisait le processus de christianisation et procédait souvent à des incursions en territoire franc auxquelles les Francs répondaient par des expéditions militaires : Charles Martel (720-738), Carloman (741-755) et Pépin le Bref (741-768), jusqu'à ce que la conquête de la Saxe soit finalement réalisée par Charlemagne²⁴. Cette conquête ne mit pas pour autant fin aux soulèvements des Saxons qui restèrent très attachés au paganisme, d'autant que le christianisme était la marque de la soumission au pouvoir carolingien. Il faut attendre le règne de Louis le Pieux (814-840) et une politique plus conciliante avec les Saxons pour observer un ancrage plus profond du christianisme en Saxe. Une fois la Saxe et la Frise converties, les yeux pouvaient se tourner vers la Scandinavie.

Louis le Pieux organisa la mission vers la Scandinavie pour tenter de « neutraliser l'agressivité danoise²⁵ » qui prenait la forme d'incursions sur le continent. Il dépêcha Ebbon de Reims (en 823) puis Anschaire (en 826) vers le Nord, lesquels usèrent de Dorestad en Frise comme d'une base logistique²⁶, puisque les routes commerciales partant de ce grand port de l'embouchure du Rhin permettaient à la fois de rejoindre York, Quentovic, à l'ouest, Kaupang, Birka, Haithabu, Hambourg au nord et Mayence plus au sud.

L'adoption du christianisme en Scandinavie résulterait d'un choix politique s'inscrivant, selon Ruth M. Karras, dans une conception féodale des relations de

²³ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 57.

²⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 58.

²⁵ Stéphane Lebecq, « Les Vikings en Frise. Chroniques d'un échec relatif », dans Pierre Bauduin dir., *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, p. 102.

²⁶ *Ibid.*

pouvoir²⁷. Cependant, Dagfinn Skre insiste sur le fait que l'Église travaillait aussi à ne pas saper l'autorité de l'aristocratie, notamment en Norvège. Ainsi, bien que les missionnaires suivent souvent le chemin des armées d'invasion et prennent part aux conversions forcées, la stratégie principale de l'Église en territoire païen restait de convertir le pouvoir, de remplir les formes religieuses païennes par des contenus chrétiens et d'éviter ainsi tout changement déclaré qui aurait déstabilisé l'autorité de l'aristocratie²⁸. De ce fait, il invite à se garder de toute explication rapide à propos des liens entre conversion au christianisme et renforcement du pouvoir royal. La compréhension de ces relations ne doit pas être guidée par la contemporanéité des deux processus, même s'ils sont certainement entrelacés. Au contraire, il faut se souvenir qu'au Danemark, une royauté a existé des siècles avant la conversion²⁹. Quant à la Suède, selon la *Vita Anskarii*, il ne paraît pas y avoir eu d'opposition massive au christianisme. Les *things* autorisaient les missionnaires à prêcher ou à construire des églises et il était également permis à quiconque d'épouser la nouvelle religion. Le christianisme ne s'y diffusa pourtant largement qu'à partir de la conversion du roi Olof Eriksson Skötkonung, autour de l'an mil³⁰.

²⁷ Ruth Mazo Karras, « God and Man in Medieval Scandinavia: Writing –and Gendering– the Conversion », dans James Muldoon dir., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, The University Press of Florida, 1997, p. 100-114 ; Isabelle Poutrin, « Variations sur la conversion religieuse au Moyen Âge », *Conversion, Pouvoir et religion*, 22 septembre 2014, <http://pocram.hypotheses.org/363>.

²⁸ Dagfinn Skre, « Missionary activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events », *Scandinavian Journal of History*, 23 (1998), p. 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 12.

³⁰ Martin Oswald H. Carver éd., *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2003, p. 552.

1.1.3 Polymorphisme du missionnaire

Ces missionnaires sont surtout des évêques et des moines³¹ qu'il est difficile de départager car, bien souvent, les évêques missionnaires étaient auparavant des moines et l'octroi de la dignité épiscopale constituait le couronnement d'une carrière. Boniface en est l'exemple le plus notoire, mais il est aussi possible de penser à Vulfran († avant 704), évêque de Sens, à Willibrord (†739), premier évêque d'Utrecht, à Liudger (744-809), premier évêque de Münster, ou encore à Anschaire (801-865), moine de Corbie, devenu archevêque de Hambourg-Brême. Cependant, tous ne furent pas évêques : Sturm fut abbé de Fulda et Lébuin, ancien moine de Ripon, resta simple prêtre. Parmi ces missionnaires, se trouvent des femmes qui, quant à elles, sont davantage inscrites dans la *stabilitas*. C'est surtout vrai en ce qui concerne Hathumoda, car Leoba voyage beaucoup depuis son Angleterre natale vers le continent, puis entre son monastère de Tauberbischofsheim, Aix-la-Chapelle et la maison-fille de Schornsheim, où elle finit ses jours. D'une manière générale, les femmes participent à une forme d'évangélisation interne par les fonctions d'éducation et de gardienne de la mémoire familiale dont elles s'acquittent³². D'une manière plus spécifique, les moniales soutiennent les missionnaires depuis l'arrière sans être pour autant au contact direct des païens. Pourtant elles participent aussi à la mission, par leur présence auprès des peuples récemment christianisés et par l'exemple qu'elles incarnent pour eux, entretenant une forme d'émulation au croisement de la stratégie de la conversion et de la manipulation des émotions religieuses. Les couvents

³¹ Steffen Patzold, « L'épiscopat du haut Moyen Âge du point de vue de la médiévisque allemande », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 48, 192, 1999, p. 341-368 ; *id.*, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, Thorbecke, 2008 ; Geneviève Bühner-Thierry, « Épiscopat et royauté dans le monde carolingien », dans *Le monde carolingien : Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2004, p.143-55. ; *Ead.*, *Aux marges du monde germanique. L'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015.

³² Janet L. Nelson, « Les femmes et l'évangélisation au IX^e siècle », *Revue du Nord*, 68-269, 1986 p. 471-485 :

http://www.persee.fr/doc/rnord_0035-2624_1986_num_68_269_4227

féminins consolident le travail de christianisation par leur fonction de maillon dans la chaîne du réseau monastique naissant de ces régions du nord et de l'est du Rhin. Leur rôle est d'accueillir ainsi les jeunes femmes de la noblesse locale, de participer à l'échange de manuscrits avec les autres monastères³³, de fournir un appui matériel aux missionnaires actifs en territoire non converti et de marquer la présence chrétienne physiquement dans le paysage³⁴.

Du reste, certains soutiens de la mission sont des néo-convertis laïcs, au plus près des populations demeurées païennes. Parmi eux, il est possible de nommer le conseiller du roi à Birka, Hérigar³⁵, la riche Frideburg de Birka et sa fille Catla³⁶, et le barde frison Bernlef à qui Liudger rend la vue et qui incite par la suite ses contemporains au baptême³⁷.

Les acteurs et les modalités de la mission en Europe du Nord ne sont de ce fait ni monolithiques, ni homogènes. Il convient donc d'établir, parmi ces vies de missionnaires, quels sont les éléments qui les rassemblent, ceux qui les distinguent les uns des autres ; en somme, choisir un procédé qui permette de les étudier selon une certaine logique.

1.1.4 L'établissement du corpus

Le corpus de sources a été élaboré sur la base du travail préalable de Ian N. Wood auquel nous devrions rendre un permanent hommage. C'est lui, en effet, qui a

³³ Sur la capacité féminine à s'emparer de la culture écrite, voir : Felice Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia: A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.

³⁴ Voir Michel Parisse, *Religieux et religieuses en Empire, du X^e au XII^e siècle*, chapitre 10 : « Les monastères de femmes en Saxe des Carolingiens aux Saliens », Paris, Picard, 2011, p. 141 – 172.

³⁵ *Vita Anskarii*, 19.

³⁶ *Vita Anskarii*, 20. Voir Stéphane Lebecq, « *Religiosa femina nomine Frideburg*. La communauté chrétienne de Birka au milieu du IX^e siècle d'après le chapitre 20 de la *Vita Anskarii* », *Recueil d'études en hommage à Lucien Musset, Cahiers des annales de Normandie*, 23, 1990, p. 127-137.

³⁷ *Vita Liudgeri* II, 2.

remarqué une certaine unité dans l'hagiographie missionnaire des VIII^e-IX^e siècles s'articulant autour de quatre grands groupes³⁸, au sein desquels ne sont sélectionnées que les *Vitae* qui concernent notre espace, à savoir ceux de la Frise, de la Saxe et du sud de la Scandinavie. Seule la *Vita Hathumodae* n'est pas mentionnée par Ian N. Wood. Le choix a été fait de l'intégrer à l'étude car elle offre des possibilités de mise en perspective chronologique, thématique et narratologique avec les précédentes *Vitae* missionnaires, et notamment avec celle d'une autre femme : Leoba.

Les *Vies* sélectionnées proviennent des *scriptoria* de Mayence et de Fulda, d'Echternach, d'Utrecht et Münster, enfin de Hambourg-Brême et de Corvey, principaux centres missionnaires du Nord de l'Europe carolingienne. Il convient ici d'exposer leurs récits et, à chaque fois que c'est possible, de présenter leurs auteurs, leurs commanditaires et les réseaux dans lesquels ils étaient inscrits, sans omettre les phénomènes d'intertextualité ou d'emprunts qui ont contribué à leur élaboration. Cette étape participe à la compréhension des stratégies d'écriture mais renseigne aussi plus généralement sur le contexte dans lequel le public de ces *Vitae* évolue, permettant par-là de mieux saisir le cheminement émotionnel qui conduit ce dernier à l'adhésion au message livré par le récit de la vie du missionnaire.

³⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 53.

Tableau 1.1. Chronologie de rédaction des *Vitae*³⁹

Date de rédaction	Période d'activité du héros missionnaire	<i>Vita</i>	Auteur	Tradition de rédaction
vers 763-768	675-754	<i>Vita Bonifatii</i>	Willibald	Mayence/Fulda
796	655-739	<i>Vita Willibrordi</i>	Alcuin	Alcuin/Echternach
entre 786 et 804	vers 703-776	<i>Vita Gregorii</i>	Liudger	Utrecht/Münster
entre 794 et 800	vers 705-779	<i>Vita Sturmi</i>	Eigil	Mayence/Fulda
entre 796 et 807	vers 640-vers 704	<i>Vita Vulframni</i>	pseudo-Jonas/Harduin	Fontenelle
vers 825	675-754	<i>Vita altera Bonifatii</i>	Anonyme	Utrecht/Münster
vers 825-849	vers 742-809	<i>Vita Liudgeri</i>	Altfrid	Utrecht/Münster
vers 825-849	† vers 780	<i>Vita Lebuini Antiqua</i>	Anonyme	Utrecht/Münster
836	vers 700/710-782	<i>Vita Leobae</i>	Rudolf de Fulda	Mayence/Fulda
entre 843 et 855	† 789	<i>Vita Willehadi</i>	Anonyme	Alcuin/Echternach
entre 865 et 876	801-865	<i>Vita Anskarii</i>	Rimbert	Hambourg-Brême/Corvey
876	840-874	<i>Vita Hathumodae</i>	Agius	Hambourg-Brême/Corvey

1.2 La tradition bonifacienne de Mayence et de Fulda

La figure de Boniface est l'une des références communes et fondamentales à l'hagiographie missionnaire carolingienne. Selon toute logique, les centres religieux de Mayence et de Fulda, qui étaient au cœur de la vie de Boniface, font de lui une figure omniprésente. Le modèle par excellence est la première vie rédigée par Willibald, auxquelles puisent toutes les vies postérieures de Boniface, ainsi que celles de ses disciples.

³⁹ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 52.

1.2.1 La *Vita Bonifatii* de Willibald

Le dossier concernant « l'apôtre des Germains » est épais : il est constitué de plusieurs *Vitae* dont il est le sujet⁴⁰, de *Vitae* qui l'évoquent en filigrane⁴¹, de traités issus de sa propre plume⁴², et surtout de sa vaste correspondance⁴³. Sa *Vita* la plus ancienne, rédigée par Willibald⁴⁴, dont nous ne connaissons que peu de choses⁴⁵,

⁴⁰ *Ibid.* ainsi que BHL 1401, BHL 1403, 1403b, 1404 et 1406.

⁴¹ Dans notre corpus : Oswald Holder-Egger éd., *Vitae Willibaldi et Wynnebaldis auctore sancti moniali Heidenheimensi*, MGH, *Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 80-117, (*Vita Willibaldi* : BHL 8931 et *Vita Wynnebaldis* : BHL 8996) ; Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, *Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680) ; Georg H. Pertz éd., *Egilis Vita sancti Sturmi*, MGH, *Scriptores* 2, Hanovre, Hahn, 1922, p. 365-377, (BHL 7924) ; Georg Waitz éd., *Vita Leobae Abbatissae Bischofshausenensis auct. Rudolfo Fuldensis*, MGH *Scriptores* 15, 1, 1887, Hanovre, Hahn, p.118-131, (BHL 4845) ; Georg Waitz éd., *Vita Egilis*, MGH, SS 15, 1, Hanovre, Hahn, 1841, p. 221-233, (BHL 2440-2441).

⁴² Maria De Marco et al. éds., *Ars; Aenigmata; Aenigmata; Aenigmata de virtutibus et vitiis; Aenigmata Laurenshamensia; Aenigmata, Corpus Christianorum, Series Latinae* 133, Turnhout, Brepols, 1968 ; Bengt Löfstedt, George John Gebauer éd., *Bonifatii (Vynfreth) Ars grammatica (Accedit Ars metrica)*, dans *Corpus Christianorum, Series Latinae* 133 B, Turnhout, Brepols, 1980, p. 9-133 ; *Carmina* dans Ernst Dümmmler, MGH *Poetae*, tome I, Berlin, Weidmann, 1881, p. 3-23.

⁴³ Ernst Dümmmler éd., MGH *Epist.*, tome III, Berlin, Weidmann, 1892, p. 231-433 ; Michael Tangl éd., *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus (S. Bonifatii et Lulli epistolae)*, MGH *Epist. sel.*, tome I, Berlin, Weidmann, 1916 ; Heinrich Wagner, « Ein Schutzbrief des Hausmeiers Karlmann für Bonifatius », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 67, 2011, p. 99-107.

⁴⁴ Wilhelm Levison éd., *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, MGH, *SRG*, 57, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 1-58, (BHL 1400). Pour les manuscrits : Admont, *Bibliothek des Benediktinerstifts*, 24 (XII^e siècle) ; Bruxelles, *Bibliothèque Royale « Albert I^{er} »*, 207-08 (3132), ff. 255r-262r (XIII^e siècle) ; Bruxelles, *Bibliothèque Royale « Albert I^{er} »*, 2216-22 (3153) (XVII^e siècle) ; Heiligenkreuz, *Bibliothek des Zisterzienserstifts*, 12 (v. 1190) ; Karlsruhe, *Badische Landesbibliothek*, Aug. Perg. CXXXVI, ff. 2r-20r (avant 846) ; Klosterneuburg, *Bibliothek des Augustiner Chorherrenstifts*, 707, ff. 134v-152r (troisième quart du XII^e siècle) ; London, *British Library*, Cotton Nero C. VII II, ff. 60r-72v (XII^e siècle) ; Melk, *Stiftsbibliothek*, 492 (675 ; M. 5) (XV^e siècle) ; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 1086, ff. 1r-44v (premier quart du IX^e siècle) ; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 14704 (IX^e-X^e siècle) ; Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 12611 (XII^e siècle) ; Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 17177 (VIII^e-IX^e siècle) ; Roma, *Biblioteca Vallicelliana*, C. 73 I, ff. 1r-49v (dernier quart du X^e siècle-premier quart du XI^e siècle) ; Sankt Gallen, *Stiftsbibliothek*, 552 I, pp. 102-171 (VIII^e-IX^e siècle) ; Wien, *Österreichische Nationalbibliothek*, 336 (*Hist. eccl.* 5) (vers 1190-1200) ; Würzburg, *Universitätsbibliothek*, M.p.th.f.m. 10 (XIV^e siècle) ; Zwettl, *Bibliothek des Zisterzienserstifts*, 24 (premier quart du XIII^e siècle).

⁴⁵ Art. « Willibald of Mainz », *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, 14, p. 945 ; art. « Willibald von Mainz », *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1965, 10, cols. 1165-1166 ; Max Manitius, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Munich, Beck'sche, 1911-1931, 1, p. 637-638 ; Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 2 vols., Munich, 1975, 1, p. 239 : Theodore Schieffer, *Winfried-Bonifatius und die*

manifeste une nette différence stylistique avec la correction grammaticale et rhétorique de la littérature de l'Antiquité tardive⁴⁶ : la forme qu'il emploie est souvent jugée lourde, et c'est sa difficulté de lecture qui poussa Otloh de Saint-Emmeran à réécrire une nouvelle *Vita* au XI^e siècle⁴⁷. Par ailleurs, on sait que le style de Willibald est très fortement influencé par l'œuvre d'Aldhelm (639-709), abbé de Malmesbury, puis évêque de Sherborne vers 705⁴⁸. Cet érudit⁴⁹, ayant étudié en Irlande, avait forgé un style propre très particulier – pour ne pas dire sophistiqué – et qui allait influencer de nombreux auteurs insulaires⁵⁰. Ainsi, dans le récit de Willibald, on peut déceler l'influence du *De laude virginitatis*⁵¹ d'Aldhelm, traité sur la virginité adressée à l'abbesse du monastère mixte de Barking, actuellement près de Londres.

Par contre, si la prose de Willibald ne démontre aucune familiarité avec les auteurs classiques, elle témoigne d'une certaine intimité littéraire avec les auteurs chrétiens⁵², au sein desquels on retrouve Grégoire le Grand et ses *Dialogues*⁵³. Il a également eu

christliche Grundlegung Europas, Freiburg, Herder, 1954 ; Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2011, p. 107.

⁴⁶ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁷ Wilhelm Levison éd., *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, MGH, SRG, 57, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. LXIII.

⁴⁸ Herbert Thurston, « St. Aldhelm », *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1, New York, Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/01280b.htm>.

⁴⁹ Michael Lapidge, « The Career of Aldhelm », *Anglo-Saxon England*, 36, 2007, p. 15-69. <https://doi.org/10.1017/S0263675107000026>.

⁵⁰ Michael Lapidge, « Aldhelm », dans Michael Lapidge, John Blair, Simon Keynes et Donald Scragg éd., *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014, p. 28.

⁵¹ Des formulations similaires sont visibles chez Willibald et chez Aldhelm. Ainsi, il est possible de lire la formule « *mira eloquentiae disertitudine fretus* » dans le *De laude virginitatis* et « *mira eloquentii disertitudine* » dans le texte de Willibald, *Vita Bonifatii* 1, p. 3. Cette influence est également visible dans les chapitres suivants : *Vita Bonifatii* 2, p. 7 ; *Vita Bonifatii* 3, p. 11 ; *Vita Bonifatii* 3, p. 15 ; *Vita Bonifatii* 6, p. 27 ; *Vita Bonifatii* 8, p. 42, *Vita Bonifatii* 8, p. 50. Concernant l'œuvre d'Aldhelm, voir Rudolf Ehwald, *Aldhelmi Opera*, MGH, *Auctores Antiquissimi*, 15, Berlin, Weidmann, 1919, p. 350-471 ; Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵² Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵³ *Ibid.*, p. 110. Voir *Vita Bonifatii* 2, p. 10 : Willibald fait référence à « Grégoire de bienheureuse mémoire » : il s'agit de Grégoire le Grand, pape de 590 à 604. Voir aussi les chapitres *Vita Bonifatii* 1, p. 3 ; *Vita Bonifatii* 3, p. 18.

accès aux œuvres d'Augustin comme le *De Doctrina christiana* (qui promeut l'étude à des fins de compréhension des écrits sacrés⁵⁴), aux *Institutiones* de Cassiodore⁵⁵ (qui évoquent les pièges à déjouer pour atteindre la perfection) mais aussi aux *Étymologies* d'Isidore de Séville⁵⁶. Willibald a vraisemblablement eu accès à des auteurs plus anciens tels que Cassien⁵⁷ ou encore Jérôme, puisqu'il évoque des éléments de biographie relatés dans le *De viris illustribus*⁵⁸ de ce dernier.

Par ailleurs, les sources primaires de Willibald se fondent aussi sur la correspondance de Boniface⁵⁹, ainsi que sur la tradition orale de Mayence⁶⁰. La *Vita* avait en effet été commandée par Lull, archevêque de Mayence (754-785) et par Megingoz, évêque de Würzburg (753-785)⁶¹. Ian N. Wood explique ainsi l'apparent manque d'intérêt pour la mission dans cette œuvre par le désintérêt de Lull pour ce sujet⁶². En effet, l'un des thèmes prédominants de la *Vita Bonifatii* de Willibald est l'organisation de l'Église à l'est du Rhin et en Bavière. Ceci est sans doute à la fois la conséquence de l'intérêt très probable des commanditaires pour le sujet, mais aussi le résultat de la documentation de Willibald, fondée pour beaucoup sur la correspondance de Boniface. Or cette correspondance traite essentiellement des questions d'organisation et de consolidation de cette Église.

D'une manière générale, Boniface ne semble pas avoir été perçu par ses contemporains comme une figure missionnaire : la moniale Hugeburc (deuxième moitié du VIII^e siècle, à Heidenheim) conforte cette image du saint organisateur dans

⁵⁴ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁵ *Ibid.*; voir Cassiodorus, *Institutions of divine et Secular Learning*, James W. Halporn et Mark Vessey éd., et trad., Oxford, Oxford university Press, 2004.

⁵⁶ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 132. Voir *Vita Bonifatii* 2, p. 7 ; *Vita Bonifatii* 3, p. 16, *Vita Bonifatii* 8, p. 41.

⁵⁷ *PL* 49, col. 477-1328 ; voir *Vita Bonifatii* 2, p. 9 ; Jean Cassien, *Conférences*, traduit par Dom Eugène Pichery, Paris, Cerf, 3 vol., 1955-1971.

⁵⁸ *PL* 23 ; voir *Vita Bonifatii* 1, p. 3.

⁵⁹ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éd., *Soldiers of Christ...*, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 61.

son œuvre⁶³. Quant à Eigil (750-822)⁶⁴, il présente un Boniface dévoué à la vie monastique, mais il n'en fait pas non plus un missionnaire⁶⁵. Liudger (742-809)⁶⁶, représentant de la tradition d'Utrecht⁶⁷, met l'accent sur la sainteté de Boniface, son charisme de prédicateur et sur le fait qu'il avait de nombreux disciples⁶⁸, ce qui n'en fait pas non plus réellement un missionnaire.

Ian N. Wood rappelle que ces conflits autour de la figure bonifacienne alertent sur les dangers de reconstituer la carrière d'un personnage pour lequel nous ne disposons que d'une seule source, surtout si elle est de nature hagiographique⁶⁹. Cependant, le sujet de la carrière – abondamment étudiée par ailleurs⁷⁰ – de Boniface ne nous concerne

⁶³ Oswald Holder-Egger éd., *Vitae Willibaldi et Wynnebaldis auctore sancti moniali Heidenheimensi*, MGH, *Scriptores*, tome XV, vol.1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 80-117, (*Vita Willibaldi* : BHL 8931 et *Vita Wynnebladi* : BHL 8996) ; Ian N. Wood, *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ Georg H. Pertz éd., *Eigilis Vita sancti Sturmi*, MGH, *Scriptores* 2, Hanovre, Hahn, 1922, p. 365-377, (BHL 7924).

⁶⁵ Boniface, *ep.* 86, 87.

⁶⁶ Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, *Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680).

⁶⁷ Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 100

⁶⁸ Ian N. Wood, *ibid.*, note que les champs de mission précoces de Boniface se trouvent autour d'Utrecht, or c'est dans cette même région que la propriété principale de la famille de Liudger se situait.

⁶⁹ Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁰ John-Henry Clay, *In the Shadow of Death: Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721-54*, Turnhout, Brepols, 2010; Franz J. Felten éd., *Bonifatius, Apostel der Deutschen: Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, Geschichte 9, Stuttgart, Franz Steiner, 2004 ; Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz von Padberg eds., *Bonifatius - Leben und Nachwirken: die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter, Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte*, vol. 121, Mainz, Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, 2007 ; Michael Imhof, Gregor Karl Stasch eds., *Bonifatius: vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen*, Petersberg, Imhof, 2004 ; Hubertus Lutterbach, *Bonifatius: mit Axt und Evangelium : eine Biographie in Briefen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004 ; Barbara Nichtweiß, Stephanie Haarländer, *Bonifatius in Mainz*, Mainz, Von Zabern, 2005 ; Lutz E. von Padberg, *Studien zur Bonifatiusverehrung: zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius*, 1, Aufl. Fuldaer Hochschulschriften, 25, Frankfurt am Main, Knecht, 1996 ; *Id.*, *Bonifatius, Missionar und Reformer*, München, Beck, 2003 ; James T. Palmer, « Rimbert's 'Vita Anskarii' and Scandinavian Mission in the Ninth Century », *The Journal of Ecclesiastical History*, 55, 2004, p. 235-56 ; *Id.*, « The 'vigorous Rule' of Bishop Lull: Between Bonifatian Mission and Carolingian Church Control », *Early Medieval Europe* 13, 3, 2005, p. 249-76. doi:10.1111/j.1468-0254.2005.00158.x ; Rudolf Schieffer, *Winfried - Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1954 ; Stefan Schipperges, *Bonifatius ac socii eius: eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes, Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte*, vol. 79, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelhessische Kirchengeschichte, 1996 ; Hans-Walter

pas ici. Il est certes généralement admis que Boniface ne fut pas perçu au premier chef par ses disciples immédiats comme un missionnaire. Pourtant, de notre point de vue, la *Vita Bonifatii* rédigée par Willibald livre de précieux renseignements sur la mission, tout au moins sur son organisation et se révèle particulièrement riche en descriptions de relations avec le pouvoir, politique ou pontifical : elle évoque également des rencontres entre païens et chrétiens, mais aussi des confrontations avec ces chrétiens récemment christianisés, aux mœurs et aux rites jugés douteux par Boniface. Il est donc tout à fait possible d'envisager cette *Vita* comme participant à la conception de la mission de son époque. De plus, comme cela a déjà été évoqué, la *Vita Bonifatii* doit être considérée comme un intertexte fondamental au sein du corpus missionnaire, une source de premier ordre pour les hagiographes des disciples du martyr, à l'instar d'Eigil pour la vie de Sturm.

1.2.2 La *Vita Sturmi*

Sturm (v.705-779) naît en Bavière d'origine noble⁷¹, où selon son biographe Eigil (v.750-822), ses parents le confient à Boniface⁷². Sturm intègre alors le monastère de Fritzlar en Hesse (à mi-chemin entre Paderborn et Fulda), où il est formé par Wigbert (v.675-747) et ordonné prêtre. Il quitte Fritzlar, avec la permission de Boniface, vers le lieu qui allait devenir le monastère d'Hersfeld, au nord de Fulda. Boniface, émettant des doutes sur la sûreté de l'endroit, renvoie Sturm à la recherche d'un autre lieu, plus propice. Le nouveau monastère fut établi sur le site de Fulda en 744. Pour s'assurer de la correction des normes du nouveau monastère, Sturm se rend au Mont Cassin, afin d'y apprendre les pratiques de la règle de Benoît. En 751, Fulda obtient

Stork, Lutz E. von Padberg, *Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius*, Paderborn, Fulda, Parzeller, 1994 ; Heinrich Wagner, *Bonifatiusstudien, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg*, Bd. 60, Würzburg, Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 2003.

⁷¹ Thomas F.X. Noble, Thomas Head, *Soldiers of Christ*, *op. cit.*, p. 165.

⁷² *Vita Sturmi*, 2.

du pape Zacharie (741-752) le privilège d'être placé directement sous la tutelle du Saint Siège⁷³.

Cependant, Eigil raconte aussi que Pépin le Bref (751-768) prit la décision d'exiler Sturm, entre 763 et 765, en raison de ses liens avec la Bavière qui donnait alors bien du fil à retordre aux Pippinides, en raison de ses velléités d'autonomie⁷⁴. Cette décision aurait été notamment influencée, selon Eigil, par sa *bête noire*⁷⁵ : Lull (710-786), archevêque de Mayence. Toujours selon Eigil, c'est durant l'absence de Sturm que le déplaisant Lull aurait tenté de subordonner Fulda à Mayence⁷⁶. Il est fort probable que dans les faits, Lull soit intervenu simplement parce que le monastère avait été laissé sans abbé⁷⁷. Il y plaça donc un certain Marcus qui fut très impopulaire à Fulda. Pour calmer la communauté, il fut donc remplacé par le moine Prezzold, qui fit prier les moines pour le retour de Sturm. Après quoi, Pépin finit par accepter de faire la paix avec Sturm, le remplaça à la tête du monastère et restaura les privilèges accordés à Fulda par le pape Zacharie⁷⁸. Lorsque Charlemagne monte sur le trône en 768, Sturm est envoyé en Bavière, sans doute en raison de ses liens avec la famille ducale des Agilolfings. Il reçoit aussi la charge d'organiser la christianisation et la structure de l'Église en Saxe⁷⁹. Cette province ne se laissant pas convertir aisément et Charlemagne voulant mener sa christianisation jusqu'au bout, il convoque à nouveau Sturm pour y contribuer mais celui meurt en 779 sans pouvoir cette fois lui obéir.

La *Vita Sturmi*⁸⁰ est à la fois le récit de la vie d'un moine, d'un fondateur d'abbaye, d'un voyageur et d'un homme proche du pouvoir. Son auteur, Eigil, est également

⁷³ *Ep. Bon*, LXXVII.

⁷⁴ Philippe Depreux, « Tassilon III et le roi des Francs : examen d'une vassalité controversée », *Revue Historique*, 293-1, 1993, p. 23-73.

⁷⁵ Ian N. Wood, *op. cit.*, p. 71.

⁷⁶ *Vita Sturmi*, 17.

⁷⁷ Ian N. Wood, p. 69.

⁷⁸ Ian N. Wood, *op. cit.*, p. 69.

⁷⁹ *Vita Sturmi*, 22.

⁸⁰ *Vita Sturmi* : Georg Heinrich Pertz éd., *Eigilis Vita sancti Sturmi*, MGH SS, 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 366-377 (BHL 7924). Voir aussi Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition*, Marburg, Elwer, 1968. Manuscrits : Würzburg, Univ.bibl., cod. theol. qu. 13, ff. 79-99 (1417) ; Bamberg, Staatsbibl., Hist. E. III. 9 (= Hist. 141) (XV^e

bavarois⁸¹, apparenté à Sturm auprès de qui il reste à Fulda pendant près de 20 ans⁸². Son propre témoignage sert de fondement à sa rédaction bien qu'il reconnaisse également avoir eu recours à d'autres témoins. C'est entre 794 et 800 qu'il rédige la *Vita Sturmi*⁸³, à la demande de la religieuse Angiltrude⁸⁴, sans doute issue du monastère de Tauberbischofsheim⁸⁵ (celui de Leoba) ou de celui de Kitzingen⁸⁶, et qu'il juge suffisamment qualifiée et importante pour placer ses écrits sous sa protection⁸⁷. En tant que moine et futur abbé de Fulda (818-822)⁸⁸, Eigil insiste sur la légitimité de Fulda à conserver les reliques de Boniface, d'où sa description d'un Lull, véritable archétype de « méchant », qui, ne tenant pas compte des dernières volontés du martyr, manœuvre pour conserver les restes du saint à Mayence. Ce thème de la discorde a sans doute été mis en avant par Eigil, en fonction de son propre vécu puisqu'il est connu pour avoir ramené, selon son hagiographe Candide de Fulda

siècle) ; Erlangen, Univ.bibl., 417, ehem. 268, Irm. 321 (A. C. VI.6) (XIIIe siècle) ; Paderborn, Bischöfl. Akad., Theod. Ba 2 (milieu du XV^e s.) ; Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. Q. 13. (1417).

⁸¹ *Vita Eigilis*, 1.

⁸² *Vita Sturmi*, prol.

⁸³ Walter Berschin, *Karolingische Biographie 750-950 n. Chr., Biographie und Epochen Styl im lateinischen Mittelalter*, 3, Stuttgart, Hiersemann, 1991, p. 27 ; Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda*, op. cit., p. 20.

⁸⁴ Ernst Dümmler, *MGH Epist.* 4, *Karolini Aevi* 2, 1895, Berlin, Weidmann, p. 556-557: « *Aegil Fuldensis monachus Angildruthae virgini vitam Sturmi abbatis Fuldensis a se compositam dedicat* ».

⁸⁵ Louis Bulteau, *Abrégé de l'histoire de l'ordre de saint Benoist, où il est parlé des saints, des hommes illustres, de la Fondation, et des principaux événements des monastères. Le tout tiré des actes des Saints, des chroniques et des chartes des monastères et d'autres anciens Monuments et accompagné d'une table chronologique*, Congrégation de Saint Maur, tome second, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1684, p. 692.

⁸⁶ Kitzingen au sud-est de Wurtzbourg et dont l'abbaye bénédictine a été fondée en 746 ; voir Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda*, op. cit., p. 17-18.

⁸⁷ *Vita Sturmi*, prol.

⁸⁸ Sur Fulda, voir les ouvrages fondamentaux de Karl Heinemeyer, « Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation », *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 30, 1980, p. 1-45 ; Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; Karl Schmid dir., *Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter*, 3 vol., Munich, 1978 ; Gangolf Schrimpf dir., *Die Kloster Fulda in der Welt des Karolinger und Ottonen. Kultur – Politik – Wirtschaft*, Francfort, Josef Knecht, 1996.

(v.770–845), l’harmonie dans le monastère, après une période de troubles provoqués par la prétendue sévérité de l’abbé Ratgar (802-817)⁸⁹.

Pius Engelbert estime que, comme pour beaucoup de récits hagiographiques contemporains, les influences de la *Vita Sturmi* se trouvent dans le fonds commun laissé par les *Actes des Martyrs*, la *Vie de saint Augustin* par Possidius, la *Vie de Séverin* d’Eugippius qui reflètent un intérêt plus poussé pour les aspects historiques et rhétoriques. L’autre source d’inspiration est à chercher dans la description faite de l’accession du personnage à l’idéal de perfection, dans la *Vie d’Antoine* par Athanase⁹⁰. Eigil est également influencé par l’*Histoire ecclésiastique* de Bède, sans doute aussi par la *Vita prosaica Cuthberti* en raison d’un goût similaire pour la description géographique. Cette hypothèse est par ailleurs corroborée par le fait que l’abbaye de Fulda possédait déjà les écrits de Bède à son époque⁹¹. Il va sans dire que la *Vita Bonifatii* de Willibald ainsi que l’ensemble de la tradition bonifacienne construite autour des centres de Mayence et Fulda a très certainement marqué de son empreinte la rédaction d’Eigil. En effet, Pius Engelbert a remarqué que le vocabulaire d’Eigil, en dehors du langage monastique spécifique qui plonge ses racines dans la Bible, s’inspire beaucoup de la langue des écrivains latins récents qui employaient eux-mêmes un vocabulaire indiquant une langue vivante en pleine mutation⁹². Le mot *glogga/ cloca/ clocca* (cloche)⁹³, d’origine celtique, se retrouve dans la *Vita Willibaldi*⁹⁴ puis dans la *Vita Sturmi*⁹⁵ et la *Vita Anskarii*⁹⁶ ce qui indique une malléabilité de la langue écrite par rapport à la langue parlée. Le style d’Eigil est très différent de celui de Willibald, dont l’exubérance est propre à l’école d’Aldhelm. Au

⁸⁹ Klaus Krönert, « Réformer la vie monastique ou réformer l’Empire ? la *Vie d’Eigil de Fulda* par Brun Candidus (vers 840) », *Médiévales*, 62, p. 49-66 : <https://medievales.revues.org/6645>.

⁹⁰ Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda*, op. cit., p. 22.

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

⁹² *Ibid.*, p. 32.

⁹³ Martin-Jean de Bast, *Recherche historiques et littéraire sur la langue celtique, gauloise et tudesque*, vol. 2, Gand, Houdin, 1815, p. 47.

⁹⁴ *Vita Willibaldi*, 8.

⁹⁵ *PL*, 105, 443B.

⁹⁶ *Vita Anskarii*, 32 ; voir Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda*, op. cit., p. 53.

contraire, Eigil est plus aisé à lire et donc supposément plus aisé à entendre et à comprendre. La prévalence de la parataxe⁹⁷ chez Eigil témoigne ainsi du souci de l'auteur de s'adapter à la labilité de la syntaxe médiévale⁹⁸. Eigil veut être compris, c'est pourquoi il use d'un vocabulaire simple, réduit les conjonctions et juxtapose les phrases sans user démesurément des mots de liaisons. C'est certainement cette aisance dans le style, marquant la transition d'un état de la langue à un autre, qui explique que la *Vita Sturmi* ait inspiré la *Vita Bonifatii* du XI^e siècle rédigée par Otloh de Saint-Emmeran (v.1010-v.1072) et qu'elle ait aussi servi, au même moment, de source à Lambert de Hersfeld (v.1028-v.1085), qui la nomme en tant que telle aux côtés de la *Vita Leobae*⁹⁹.

1.2.3 La *Vita Leobae*

Leoba (700/710-782)¹⁰⁰ est fille de deux nobles anglo-saxons du Wessex¹⁰¹ : Dynno (v.665-725)¹⁰² et Aebba (v.665-730)¹⁰³. Enfant unique, désirée¹⁰⁴ et aimée (ce que signifie littéralement son nom¹⁰⁵), elle est également parente de Boniface. Elle entre en tant que « jeune-fille »¹⁰⁶ au couvent de Wimborne, au sud-ouest de l'Angleterre, à

⁹⁷ C'est-à-dire la juxtaposition de phrases qui ne sont pas reliées entre elles par des rapports syntaxiques de subordination ou de coordination.

⁹⁸ Pius Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda*, op. cit., p. 31.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 40 ; Oswald, Holder-Egger éd., *Vita Lulli auctore Lamperto*, 27, SSRG, 1894, p. 340 : *Ego mihi eam tantum operam iniunxeram, ut de Vita sancti bonifatii, sanctae Lyobae, Sturmionis abbatis, item et ex cyrografis et decretis principium, qui ea tempestate Gallis presidebant, quaeque in memoriam huius viri dicta exciperem.*

¹⁰⁰ Manuel Raisch, *Lioba, die Missionarin an Bonifatius' Seite. Die Notwendigkeit von Frauen in der Missionsarbeit*, Nürnberg, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2013, p. 65.

¹⁰¹ Georg Waitz éd., *Vita Leobae Abbatisae Bischofshheimensis auct. Rudolfo Fuldensis*, MGH *Scriptores* 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p.118-131, (BHL 4845) (= *Vita Leobae*), 6, p. 124 : « *genere quidem nobiles* ».

¹⁰² Manuel Raisch, *Lioba*, op. cit., p. 51.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Vita Leobae*, 6 : *sed cum essent steriles et infecundi*.

¹⁰⁵ *Ibid.* : *cognomento Leoba, eo quod esset dilecta ; hoc enim Latine cognominis huius interpretatio sonat.*

¹⁰⁶ *Vita Leobae*, 7 : *puella*.

l'est d'Exeter¹⁰⁷. Les premiers chapitres de sa *Vita* remémorent le monastère de Wimborne et la figure honorable de l'abbesse Tetta¹⁰⁸, qualifiée de « *soror regis*¹⁰⁹ » et dont l'identité reste incertaine¹¹⁰. Rudolf, son biographe, évoque ensuite les premières étapes de la vie de Leoba, depuis sa naissance, jusqu'à sa venue sur le continent¹¹¹, comment elle y accomplit des miracles¹¹², combien elle est appréciée des puissants et comment elle bénéficie de l'affection de Boniface¹¹³.

L'abbaye fondée par Boniface¹¹⁴ à Tauberbischofsheim¹¹⁵, dont elle devient abbesse, était conçue comme un couvent exemplaire¹¹⁶ et était située assez loin de la frontière païenne. Cependant, le couvent assistait la mission en envoyant des livres et en priant pour le succès des missionnaires¹¹⁷ et devait à coup sûr participer à la christianisation en profondeur de cette région récemment convertie, en donnant notamment l'opportunité aux filles chrétiennes de la région d'entrer en religion¹¹⁸. Leoba est une figure participant au rayonnement de ce monastère, pourtant ce n'est pas en ce lieu qu'elle expire. En effet, Rudolf décrit, au chapitre 20, son agonie à Schornsheim, à l'ouest de Tauberbischofsheim, alors qu'elle revenait d'une ultime visite rendue à la reine Hildegarde (758-783). Ce n'est pas non plus à Tauberbischofsheim qu'elle

¹⁰⁷ *Vita Leobae*, 2, p. 123.

¹⁰⁸ *Vita Leobae*, 1 à 5.

¹⁰⁹ *Vita Leobae*, 3, p. 123.

¹¹⁰ Patricia Helen Coulstoc, *The Collegiate Church of Wimborne Minster*, Woodbridge, Boydell, 1993, p. 55 explique que Tetta est un surnom. Il s'agit peut-être de la sœur du roi Aethelweard (729- ?774).

¹¹¹ *Vita Leobae*, 6 à 11.

¹¹² *Vita Leobae*, 12 à 15.

¹¹³ *Vita Leobae*, 16 à 20.

¹¹⁴ I Deug-Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba, dilecta di Bonifacio Vinfrido*, Florence, Sismel, 2004, p. 4.

¹¹⁵ Entre les actuelles Nuremberg et Francfort.

¹¹⁶ Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 67.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

repose, puisque sa *Vita* rapporte la déposition de son corps à Fulda¹¹⁹ – à la demande de Boniface¹²⁰ – et décrit les miracles réalisés auprès de son tombeau en ce lieu¹²¹.

La position de Leoba lui permet donc de sortir de la clôture relativement souvent, afin de visiter les couvents qui dépendaient de Tauberbischofsheim, de prier sur le tombeau de Boniface ou encore de se rendre à Aix. Rudolf justifie toujours avec grand soin ces déplacements, sans doute en raison du renforcement contemporain de la règle de clôture des femmes, admise lors du concile d'Aix en 816¹²².

Parallèlement, il est important de souligner le fait que Rudolf choisit d'achever la *Vita* sur les miracles opérés à Fulda alors que, dès 838¹²³ (soit deux ans après la rédaction de la *Vita Leobae*), le corps de la vierge est déplacé vers l'église de la communauté fondée par Fulda, proche de Petersberg¹²⁴. La volonté de Boniface d'être enterré auprès d'elle ne fut donc pas respectée¹²⁵. Or il n'y a, chez Rudolf, aucune mention de ce projet de *translatio* à Petersberg. Il s'agit peut-être là, comme l'a soulevé I Deug-Su, de l'indication d'une polémique sur ce transfert¹²⁶. Rudolf aurait eu, par ce silence, un moyen d'expression subtile, propre à manifester son désaccord sur ce point.

De plus, Rudolf reste relativement silencieux sur les liens de parenté existant entre Boniface et Leoba, alors même qu'il s'agit sans doute de l'une des raisons de l'affection profonde qui les unit¹²⁷. Pour Ian N. Wood, Rudolf désirait remplacer la

¹¹⁹ *Vita Leobae*, 21.

¹²⁰ *Vita Leobae*, 17, 21 ; Stéphanie Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church. Sharing a Common Faith*, Woodbridge, Boydell, 1992, p. 283-288.

¹²¹ *Vita Leobae*, 22-23.

¹²² Voir Stéphanie Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church*, *op. cit.*, p. 278-280 ; p. 285-286.

¹²³ Walter Berschin, *Karolingische Biographie 750–920 n. Chr., Biographie und Epochen Styl im lateinischen Mittelalter*, vol. 3, Stuttgart, Hiersemann, 1991, p. 262 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁴ Proche de Fulda, en Hesse.

¹²⁵ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 21.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Vita Leobae*, 10 : *Quam, cum venisset, vir Deo plenus cum summa veneratione suscepit, diligens eam non tantum propter affinitatem, qua sibi ex materno sanguine iungebatur, quantum propter sanctitatem vitae et sapientiae doctrinam, qua plurimis et verbo profuturam noverrat et exemplo* ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 67 ; Stéphanie Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church*,

reconnaissance des liens de parenté par l'amour de la vertu¹²⁸, bien qu'à l'époque de la souvenir de Boniface fût encore vivace¹²⁹, ce qui rend fort probable que l'on se rappelât de leur parenté.

La source principale sur Leoba¹³⁰ est donc la vie rédigée en 836¹³¹ par Rudolf de Fulda¹³² et dont l'édition de Waitz dans les *MGH* reste, à ce jour, la référence¹³³. Nous disposons, par ailleurs, des renseignements apportés par une lettre de Leoba adressée à Boniface¹³⁴, ainsi que de trois lettres de Boniface et de Lull¹³⁵. Son nom est évoqué dans la *Vita Bonifatii* de l'anonyme de Mayence¹³⁶ et des indications sur elle apparaissent dans le *Martyrologium* de Raban Maur¹³⁷, les *Miracula Sanctorum in Fuldenses Ecclesias Translatorum*¹³⁸ de Rudolf, la *Vita Eigilis*¹³⁹ de Candide (†

op. cit., p. 277 ; Boniface, *ep.* 29, Ernst Dümmler éd., *MGH, Epistolae merowingici et Karolini aevi*, I, Berlin, Weidmann, 1892, p. 280-281.

¹²⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 67

¹²⁹ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 9.

¹³⁰ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 4.

¹³¹ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 8.

¹³² *Vita Leobae*, p. 121-131.

¹³³ Georg Waitz éd., *Vita Leobae Abbatissae Biscofesheimensis auct. Rudolfo Fuldensis*, *MGH Scriptores* 15, 1, 1887, Hanovre, Hahn, p.118-131, (BHL 4845) (= *Vita Leobae*) ; Pour les manuscrits voir p. 119-120 : 1) *Codex Monacensis n. 188897 (Tegerns 897)*, X^e s. ; 1a) *Codex Monacensis n. 4608 (Benedictobur 108)*, XII^e s. ; 1 b) *Codex Monacensis n. 22245 (Windberg. 45)*, XII^e s. ; 2) *Codex Monacensis n. 11321 (Polling 21)*, XI^e s. ; 3) *Codex Bruxellensis n. 206*, XIII^e s. ; 4) *Codex bibliothecae cathedralis Treverensis n. 102*, XI-XII^e s. ; 5) *Codex Vindobonensis n. 339*, XIII^e s. ; 6) *Codex Wirzburgensis Th. Q. 13*, 1417 ; 7) *Codex Erlangensis 321*, XII-XIII^e s. ; voir aussi le Manuscrit du XI^e siècle de la Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Clm 11321, 101r-120r :

<http://bibliotheca-laureshamensis->

digital.de/view/bsb_clm11321/0205?sid=51c44fe3d73d1538f4dd862246546b6b

¹³⁴ Boniface, *ep.* 29, *op. cit.*, p. 280-281.

¹³⁵ Ernst Dümmler éd., *MGH, Ep. III, Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, Berlin, Weidmann, 1892, p. 335-336 ; p. 382-383 ; p. 387.

¹³⁶ Wilhelm Levison éd., *Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino*, *MGH, SRG*, 57, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 90-106.

¹³⁷ John M. McCulloh éd., *Rabani Mauri Martyrologium*, CCCM, XLIV, Turnhout, Brepols, 1979, p. 99 : *Eodem die in Germania depositio Leobae virginis, quae in Britannia insula et Saxonum gente nata, virginitatis propositum in monasterio posita nobiliter servavit. Post ea vero a sancto Bonifatio archiepiscopo Monguntiacensis ecclesiae in Germaniam advocata, ut famulas Dei in monasteriis Germaniae divinis scirpuris instrueret. Ubi non solum multa miracula vivens fecit, immo post obitum in Bochonia silva, hoc est in monasterio Fulda, iuxta decretum sancti Bonifatii sepulta non paucis miraculis sanctitatem suam declaravit.*

¹³⁸ Georg Waitz éd., *Miracula sanctorum in ecclesias Fuldenses translatorum auct. Rudolfo*, *MGH, SS*, 15, I, Hanovre, Hahn, 1887, p. 339.

845), la *Vita Bonifatii*¹⁴⁰ d'Otloh († v.1070), ainsi que dans la *Vita Lulli*¹⁴¹ de Lambert de Hersfeld († v.1081)¹⁴².

La *Vita Leobæ* qui nous intéresse est commandée par l'éminent Raban Maur (v.780-856), abbé de Fulda depuis 822 et dont le moine Rudolf était un disciple¹⁴³. La *Vita* fut donc élaborée une cinquantaine d'années après la mort de l'héroïne, en vue de la *translatio* de sa dépouille vers la fondation monastique de Petersberg¹⁴⁴, dont la crypte de l'église fut sans doute conçue dans le but de réunir toutes les reliques de saintes femmes¹⁴⁵. L'auteur explique s'être appuyé sur le travail préparatoire d'un certain Mago, *presbyter*, qui avait recueilli les témoignages (*fidelis relatio*)¹⁴⁶ de quatre femmes, disciples de Leoba dont nous connaissons les noms : Agatha, Tecla, Nana et Eoloba, probablement nonnes de Tauberbischofsheim¹⁴⁷. Par ailleurs, la forte présence féminine qui imprègne cette composition est notable, puisque Rudolf dédie l'une de ses copies à une certaine Hadamout, qui était très certainement l'abbesse Hathumoda de Gandersheim¹⁴⁸, laquelle devait alors se nourrir de l'exemple de Leoba¹⁴⁹. C'est la deuxième *Vita* du corpus qui est dédiée à une femme, avec la *Vita Sturmi* d'Eigil et toutes les deux sont issues du *scriptorium* de Fulda. Il est possible de s'interroger si Fulda développe un intérêt particulier pour les religieuses.

¹³⁹ Ernst Dümmler éd., *Candidus de vita Aegili*, MGH, *Poetae Latini Medii Aevi*, II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 94-117.

¹⁴⁰ Wilhelm Levison éd., *Vita Bonifatii auctore Otloh*, MGH, *SRG*, 57, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 111-217.

¹⁴¹ Oswald Holder-Egger, *Vita Lulli archiepiscopi Monguntini auctore Lamperto Hersfeldensis*, MGH, *SS*, 15, I, Hanovre, Hahn, 1894, p. 132-148.

¹⁴² Sur ce sujet voir I Deug-Su, *op. cit.*, 2004, p. 4.

¹⁴³ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁶ *Vita Leobæ*, p. 122.

¹⁴⁷ *Vita Leobæ*, p. 122 ; *Annales Necrologi Fuldenses*, MGH, *SS*, XIII, p. 173 ; I Deug-Su, *op. cit.*, p. 20 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, p. 67 ; Walter Berschin, *Karolingische biographie 750-920 n. Chr.*, p. 260-262 ; *Id.*, « Biographie im karolingischen Fulda », dans Gangolf Schrimpf dir., *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Francfort, Knecht, 1996, p. 315-324 ; Thomas F. X. Noble, Thomas Head, *Soldiers of Christ*, *op. cit.*, p. 257, n. 2.

¹⁴⁸ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth Century Saxony: The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, CUA Press, 2009, p. 43.

¹⁴⁹ Thomas F. X. Noble, Thomas Head, *Soldiers of Christ*, *op. cit.*, p. 257, n. 1.

Comme le fait remarquer I Deug-Su, la rareté des sources dont Rudolf dispose le contraint à réemployer des lieux communs hagiographiques¹⁵⁰. Ainsi, les cinq premiers chapitres, évoquant le monastère de Wimborne, sont inhabituellement longs et ne concernent pas directement son héroïne¹⁵¹. Néanmoins, si ces *topoi* ont une valeur historique moindre, la liberté que prend l’auteur de les choisir n’est pas sans valeur et lui permet de souligner discrètement ses intentions¹⁵². Si Rudolf met ainsi l’emphase initiale sur les vertus de la *magistra* Tetta, n’est-ce pas afin d’annoncer celles de Leoba¹⁵³ ? Il permet ainsi leur pleine reconnaissance par le lecteur, en l’ancrant dans une sorte de généalogie vertueuse. Le procédé est analogue à celui employé dans la *Vita Gregorii abbatis Traiectensis* de Liudger¹⁵⁴ (†809), s’ouvrant sur une longue évocation de Boniface, lorsque Grégoire, encore enfant, le rencontre à l’occasion d’un voyage pastoral et manifeste le désir de le suivre sur le champ. Il établit ainsi les effets du charisme de Boniface¹⁵⁵. Cette œuvre a donc pu inspirer Rudolf.

Parallèlement, il est certain que la *Vita Bonifatii* de Willibald (v. 778) a servi de modèle hagiographique de première importance à la *Vita Leobae*¹⁵⁶. Toujours est-il que la présentation, donnée par Rudolf, d’un Boniface plein d’affection pour Leoba est très éloignée de la description qui en est faite dans la *Vita Bonifatii* de Willibald. Ce dernier explique au contraire que la *peregrinatio* de Boniface sur le continent constitue en réalité une prise de distance avec sa patrie et sa famille¹⁵⁷ et qui participe de l’effort de l’Église pour substituer la parenté spirituelle à la parenté charnelle¹⁵⁸.

¹⁵⁰ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² I Deug-Su, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵³ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁴ Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero, MGH, Scriptores*, XV, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680).

¹⁵⁵ Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero, MGH, Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 66-69 ; I Deug-Su, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁶ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life, op. cit.*, p. 67.

Chez Rudolf, Boniface ne se coupe pas complètement de sa patrie ou de sa famille et l'affection dont il honore Leoba est un moyen de renforcer la foi¹⁵⁹.

Concernant l'affection et les expressions de tendresse, I Deug-Su a montré que près d'un quart de la *Vita Leobae* est directement inspiré de la *Vita Antonii* d'Athanase¹⁶⁰, dans la version latine d'Évagre¹⁶¹. Or, Antoine y est décrit lui aussi comme une figure diffusant la *caritas* et l'*affectus*¹⁶². En effet, les marques d'attachement tels les baisers et les embrassades y constituent un précédent dans l'hagiographie¹⁶³ et l'on voit Leoba pratiquer les mêmes démonstrations physiques de tendresse envers la deuxième épouse de Charlemagne, Hildegarde (758-783)¹⁶⁴. Ces manifestations d'affection sont également visibles dans la *Vita Germani* de Constance de Lyon (V^e siècle)¹⁶⁵, permettant à I Deug-Su de dresser de nombreux parallèles¹⁶⁶.

En outre, dans ce qui pourrait être considéré comme une tentative de « féminiser le désert », l'éducation de Leoba est calquée sur le double modèle éducatif d'Antoine, à la fois contemplatif (dans l'étude de la Bible) et actif (dans le travail manuel)¹⁶⁷, similaire au modèle d'instruction que l'on retrouve également dans la *Vita Germani*¹⁶⁸. Le travail de Rudolf s'appuie aussi, quoique dans une moindre mesure, sur la *Vita Martini* de Sulpice Sévère¹⁶⁹.

¹⁵⁹ Pour une discussion sur le syneisaktisme entre Boniface et Leoba, qui est ici minimisé par Rudolf, voir Felice Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶¹ *PL*, 73, col. 125-170.

¹⁶² I Deug-Su, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁴ *Vita Leobae*, 20.

¹⁶⁵ René Borius éd., *Constance de Lyon, Vie de saint Germain d'Auxerre*, Paris, Cerf, 1965.

¹⁶⁶ Notamment concernant la scène d'adieu avec la reine Hildegarde : I Deug-Su, *op. cit.*, p. 55-56 ; p. 62 ; René Borius, *Vie de Saint Germain, op. cit.*, p. 176, 178, 198 ; *Vita Leobae*, p. 130.

¹⁶⁷ Sur les parallèles à opérer entre ces deux *vitae*, voir I Deug-Su, *op. cit.*, p. 41-45, concernant notamment les chapitres 6, 7, 8, 11, 18 de la *Vitae Leobae*, p. 121-131 et les extraits de la *Vita Antonii* (*PL*, 73, col. 127-129 ; 133 ; 135 ; 139).

¹⁶⁸ I Deug-Su, *op. cit.*, p. 48 ; p. 52 et suivantes ; René Borius, *Vie de Saint Germain, op. cit.*, p. 122 ; p. 146-148 ; p. 152-154 ; *Vita Leobae*, p. 126-128.

¹⁶⁹ Sulpicius Severus, *Opera, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 1, Vita Sancti Martini*, p. 109-137 ; I Deug-Su, *op. cit.*, p. 54 : notamment sur l'hospitalité, des parallèles peuvent

Ainsi, les *Vies* de Sturm, fondateur de Fulda, et de Leoba, figure du monachisme féminin saxon, sont à relier à la figure centrale de l'évangélisation de la Frise et de la Saxe : Boniface. Se fondant sur ce legs, un autre rameau de la mémoire de la mission, initiée par Alcuin, met l'accent sur des héros gravitant autour du personnage de Willibrord, même si l'ombre imposante de Boniface reste toujours présente en toile de fond.

1.3 Alcuin et Echternach

1.3.1 La *Vita Willibrordi*

Willibrord (658-739), fils de Wilgils, naît en Northumbrie. Il est offert comme oblat au monastère de Ripon (au nord-ouest de York)¹⁷⁰ par son père qui se retire lui-même dans un ermitage sur les hauteurs du fleuve Humber¹⁷¹. À l'âge de 20 ans (678), Willibrord est confié pour une durée de douze ans au moine Egbert (639-729)¹⁷², alors établi à Rath Melsigi en Irlande¹⁷³. Ordonné prêtre en 688, c'est sans doute là,

être établis entre CSEL, I, p. 135 et *Vita Leobae*, p. 126 ; CSEL I, p. 120 et *Vita Leobae*, p. 126 ; CSEL I, p. 126 et *Vita Leobae*, p. 128 ; CSEL I, p. 112 et *Vita Leobae*, p. 129.

¹⁷⁰ Wilhelm Levison éd., *Vita Willibrordi Archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome VII, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1919, (= *Vita Willibrordi*), p. 118.

¹⁷¹ *Vita Willibrordi*, 1 : *Nam relicto habitu saeculari, monachiam elegit conversationem ac non multo post, crescente in eo fervore vitae spiritualis, artiori animi studio solitaria se ipsum mancipavit districtione in promontoriis, quae mari Oceano et Humbri flumine cingitur* ; aujourd'hui sur la péninsule de Spurn Point : Ian N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 80.

¹⁷² George Phillips, « St. Egbert », *The Catholic Encyclopedia*, 5, New York, Robert Appleton Company, 1909 : <http://www.newadvent.org/cathen/05325a.htm>

¹⁷³ Stéphane Lebecq, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 59 explique qu'aujourd'hui ce lieu n'est plus associé à l'abbaye de Mellifont, mais à Clonmelsh, dans le comté actuel de Carlow ; Daibhi O'Croinin, « Rath Melsigi, Willibrord and the earliest Echternach manuscripts », *Peritia*, 3, 1984, p. 17-49.

sur « l'île des saints », qu'il est marqué par l'idéal de la *peregrinatio*, si caractéristique de la spiritualité irlandaise. C'est à l'âge de 33 ans (v. 690-691)¹⁷⁴ que, selon l'auteur de sa *Vita*¹⁷⁵, il part pour la mission initiée en Frise par son maître Ecbert¹⁷⁶. Il y arrive avec onze de ses compagnons¹⁷⁷.

Pour conforter cette entreprise et optimiser les chances de réussite, Willibrord parvient à obtenir le soutien du maire du palais Pépin II (v. 635-714), qui avait récemment annexé la partie méridionale de la Frise¹⁷⁸. Le pouvoir franc lui apporte une assistance solide, visible notamment à travers de riches donations telles que celle du domaine d'Echternach (au nord-ouest de Trèves) en 698, où Willibrord fonde une abbaye.

Il cherche également l'appui du pape et fait par deux fois le voyage de Rome, où il est consacré évêque (ou archevêque) d'Utrecht en 695, par Sergius I^{er} (687-701)¹⁷⁹ et reçoit alors le nom de Clément¹⁸⁰. Le titre exact dont il est gratifié est sujet à débat,

¹⁷⁴ *Vita Willibrordi*, 5.

¹⁷⁵ Wilhelm Levison éd., *Vita Willibrordi Archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome VII, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1919, p. 81-141, (BHL 8935) (= *Vita Willibrordi*) ; Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003. Pour les manuscrits, voir *Ead, ibid.*, p. 33 : Wirziburgensis M p th f.34, f. 104-130, Parisianus 10865 olim Sancti Maximi extra muros Treverrum 48, f. 1-23 (X^e-XI^e siècles) ; Treverensis bibliothecae urbanae cat. Mss. N 1384, num .loc. 54, olim codex sancti Martini Treverensis deinde liber Societatis Iesu collegii Trevirensis, f. 59-67 ; Sangallensis n. 595, p. 284-329 (XI^e siècle) ; Parisianus n. 5294 (Colb. 2509, Regius 4187), f. 144-158 (XI^e-XII^e siècles) ; Parisianus N. 9740, olim Epternacensis, f. 146-162, Alentionensis n. 14, f. 12-23 (XII^e siècle) ; Treverensis seminarii clericalis n. 36 (R. I. 12), f. 26-34, (XIII^e siècle).

¹⁷⁶ Bède, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 9, 10 ; texte édité par Michael Lapidge, présenté et traduit en français par Pierre Monat, Philippe Robin, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Paris, Cerf, 2005.

¹⁷⁷ Bède, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 10 ; *Vita Willibrordi*, 5, p. 120-121.

¹⁷⁸ Voir Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers du Nord*, op. cit., p. 59-60 ; Id., « Francs contre Frisons (VI^e-VIII^e siècles) », dans Pieter C. A. J. Boeles, Herre Halbertsma, Stéphane Lebecq dir., *La Guerre et la paix au Moyen Âge : frontières et violences au Moyen Âge*, actes du 101^e Congrès National des Sociétés Savantes, Lille, Bibliothèque Nationale, 1976, Paris, 1978, p. 53-71.

¹⁷⁹ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers du Nord*, op. cit., p. 60 ; Wilhelm Levison, « À propos du calendrier de Willibrord », *Revue Bénédictine*, 50, 1938, p. 37-41.

¹⁸⁰ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 79.

puisque Boniface dans l'une de ses lettres évoque Willibrord en tant qu'évêque¹⁸¹, tandis que dans le *Liber Pontificalis*, Bède et Alcuin le qualifient d'archevêque¹⁸². De plus, Alcuin, dans la *Vita Willibrordi*, considère que Willibrord reçut le *pallium*¹⁸³, vêtement liturgique symbole de l'autorité archiépiscopale¹⁸⁴. C'est sans doute Stéphane Lebecq qui a raison en soulignant le fait que le débat sur la nature exacte du titre que portait Willibrord, n'est contradictoire qu'en apparence¹⁸⁵. En effet, à l'heure où Willibrord reçoit du pape le titre d'évêque, il est le seul évêque d'une Frise qui reste à convertir. Il paraît donc évident qu'on lui réserve le droit de nommer d'autres évêques en fonction du succès de sa tâche missionnaire¹⁸⁶. En tous les cas, si octroi du *pallium* il y eut, ce vêtement le liait au Saint Siège et le soustrayait ostensiblement à l'orbite insulaire, faisant ainsi de la mission de Frise une mission catholique romaine.

Willibrord avait, à ce moment, l'autorisation de Radbod de travailler dans le royaume frison, puisque celui-ci était alors sous influence franque¹⁸⁷. La fille de Radbod,

¹⁸¹ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers du Nord*, op. cit., p. 60 ; Reinhold Rau, *Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius*, dans *Ausgewählte, Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*, IV b, p. 357, l. 19-31.

¹⁸² Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers*, op. cit., p. 60 ; Bède, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 11 ; Louis M. O. Dushesne, éd., *Liber pontificalis*, Paris, Thorin, 1893, p. 178 ; *Vita Willibrordi*, 7, p. 122.

¹⁸³ *Vita Willibrordi*, 7 : *Qua factus apostolicus ammonitione certus cum magnon gaudio et summo eum suscepit honore et ut in eo fidei agnovit fervorem, religionis devotionem, sapientiae plenitudinem, die competenti populo advenienti, advocatis venerabilis societatem ministerii sacerdotibus publice in ecclesia beatissimi Petri principiis apostolorum cum magna dignitate more apostolico eum ordinavit archiepiscopum ac ordinato nomen Clemens vestimentisque suis sacerdotalibus induit eum et sancto quasi superhumerali Aaron pallio dignitatis et indumenti confirmavit gloria et quodque voluit vel petuit aut in patroniciis sanctorum aut in rebus ecclesiasticis cum tota mentis alacritate tradidit illi firmatumque benedictine, donis ditatum cum salutaribus praeceptis iterum eum in opus evangelii remisit.*

¹⁸⁴ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers*, op. cit., p. 60 ; Wolfgang H. Frizte, « Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht. Franken und Friesen (690-734) », *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 35, 1971, p. 107-151.

¹⁸⁵ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers*, op. cit., p. 60.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers*, op. cit., p. 59-60.

Theudesinde, avait en effet épousé en 711 le fils de Pépin II : Grimoald¹⁸⁸. Cet événement a contribué à consolider des relations plutôt fragiles entre Francs et Frisons¹⁸⁹, alors même que l'Église anglo-saxonne dont Willibrord provenait était fortement liée à Rome. Cependant, ce contexte favorable à Willibrord change tragiquement en 714, lorsque Grimoald est assassiné et que Pépin meurt. Charles Martel (690-741), fils illégitime de Pépin, prend alors le pouvoir et en exclut le fils de Grimoald¹⁹⁰. Willibrord doit alors faire un choix et décide de lier son sort à celui de Charles Martel, en conséquence de quoi Radbod décide, sans surprise, de faire cesser la mission. Les missionnaires sont alors forcés de fuir et c'est seulement après la mort de Radbod en 719, que Willibrord est en mesure de retourner en Frise¹⁹¹, alors qu'il a déjà atteint l'âge de 61 ans.

La *Vita Willibrordi* nous apprend que le missionnaire tenta d'entamer un travail de conversion plus au nord, vers le Danemark où il se confronta au roi Ongendus, pour lequel l'auteur de la *Vita* n'a pas de mots assez durs¹⁹². Il parvient à ramener à Echternach une trentaine d'enfants¹⁹³, non sans être retardé par une tempête qui les oblige à faire halte sur l'île sacrée de *Fositesland*¹⁹⁴, y tuant des bêtes pour se nourrir. Il en profite pour baptiser quelques âmes dans la source sacrée¹⁹⁵, ce qui provoqua, comme on pouvait s'y attendre, la colère du roi¹⁹⁶. Celui-ci l'épargne pourtant et le renvoie « avec tous les honneurs » auprès de Pépin¹⁹⁷.

¹⁸⁸ Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge*, vol. 1, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 328.

¹⁸⁹ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers*, *op. cit.*, p. 68 ; *Id.*, « Francs contre Frisons », *op. cit.*, p. 59 ; Continuation du pseudo-Frédégaire, a. 711 ; *Liber Historiae Francorum*, a. 711, 50 cités dans *Id.*, *Hommes, terres et mers*, *op. cit.*, *Corpus des sources*, p. 257 et 253.

¹⁹⁰ Horst Ebling, « Grimoald (II), Maiordomus in Neustrien nach 697 und vor 701 bis 714 (vermutl. nach 680- 714) », *Lexikon des Mittelalters*, 4, 1989, col. 1717-1718 ; Pierre Riché, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1983 réimpr. 1997, p. 43.

¹⁹¹ *Vita Willibrordi*, 13.

¹⁹² *Vita Willibrordi*, 9 : *homo omni fera crudelior et omni lapide durior*.

¹⁹³ *Vita Willibrordi*, 9 : *triginta eiusdem patriae pueris*.

¹⁹⁴ Sans doute Hélioland : *Vita Willibrordi*, 10.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Vita Willibrordi*, 11.

¹⁹⁷ *Vita Willibrordi*, 11 : *tamen ad Pippinum ducem Francorum cum honore remissit eum*.

Willibrord accomplit également plusieurs miracles parmi lesquels sont comptés des jaillissements de sources¹⁹⁸, le sauvetage de l'honneur d'un hôte en fournissant suffisamment de vin pour ses convives¹⁹⁹ et la punition appliquée par Dieu à ses opposants non repentis²⁰⁰.

En 719, lorsqu'il est autorisé à rentrer en Frise, il est rejoint par Winfrid-Boniface (†754) qui demeure trois ans auprès de lui²⁰¹. « L'apôtre de la Frise » demande au futur « apôtre de Germanie » de devenir son successeur, mais ce dernier refuse car cela supposait de reconsidérer le mandat octroyé par le pape et le départ vers la *Germania* qui en découlait²⁰². Willibrord est donc contraint d'organiser sa succession différemment et finit par mourir en 739²⁰³ à l'âge respectable de 81 ans. Selon Alcuin, son corps est déposé à Echternach, dans un sarcophage qui, par la grâce de Dieu, eut la courtoisie de s'allonger miraculeusement d'un demi-pied pour parvenir à contenir son corps²⁰⁴.

L'auteur, Alcuin (732-804), n'est plus à présenter²⁰⁵. Célèbre acteur de la Renaissance carolingienne, ancien maître de l'école d'York, il fut introduit à la cour de Charlemagne en 781/2 où il demeura durant les années suivantes²⁰⁶. L'illustre « instituteur des Francs²⁰⁷ », précepteur de Charlemagne et l'un des plus éminents intellectuels de la cour carolingienne, devient abbé de Saint-Martin de Tours en 796²⁰⁸. C'est en ce lieu qu'il rédige la *Vita Willibrordi*.

¹⁹⁸ *Vita Willibrordi*, 16.

¹⁹⁹ *Vita Willibrordi*, 18.

²⁰⁰ *Vita Willibrordi*, 14, 15.

²⁰¹ *Vita Bonifatii*, 5.

²⁰² *Vita Bonifatii*, 5.

²⁰³ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 80.

²⁰⁴ *Vita Willibrordi*, 25.

²⁰⁵ Donald A. Bullough, *Alcuin: Achievement and Reputation*, Leiden, Brill, 2004.

²⁰⁶ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. xvii ; Arthur Kleinclausz, *Alcuin*, Paris, Belles-Lettres, 1938, p. 36-37.

²⁰⁷ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. xviii ; Robert Fossier, *Le Moyen-Âge*, I, *Les mondes nouveaux, 350-950*, Paris, Colin, 1982, p. 443

²⁰⁸ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. xix.

Si Alcuin n'est pas un missionnaire, il est néanmoins placé au cœur d'un réseau qui, lui, peut être qualifié comme tel²⁰⁹. Il l'est d'abord par la parenté avec son héros Willibrord, mais aussi par le père de ce dernier, Wilgils, dont il hérite de l'ermitage Saint-André, précédemment évoqué²¹⁰. Il est également ami²¹¹ et sans doute parent de saint Willehad (†789)²¹², missionnaire en Germanie et premier évêque de Brême. Alcuin rédige encore une dédicace en l'honneur de l'apôtre de la Germanie²¹³, Boniface, pour une église de Westphalie et offre un linceul pour son corps à l'abbaye de Fulda²¹⁴. En outre, il fut lui-même le maître de Liudger (†809), autre illustre missionnaire, lorsque ce dernier vint à York²¹⁵. Son soutien à l'entreprise missionnaire est ferme et visible, ne serait-ce qu'à travers son réseau épistolaire, qui compte un minimum de 141 correspondants européens²¹⁶ avec lesquels il évoque de façon récurrente le thème de la mission²¹⁷. Parmi ces correspondants, l'empereur est sans doute le plus éminent. En effet, Charlemagne s'est lancé de 772 à 804²¹⁸ dans une grande campagne de soumission de la Saxe et l'a conduit de façon très violente, marquée par le terrible capitulaire saxon (785) qui condamnait à mort les opposants

²⁰⁹ Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2004, p. 417-431.

²¹⁰ *Vita Willibrordi*, 1 : Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 38-39 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », op. cit., p. 417.

²¹¹ Francis Mershman, « St. Willehad », *The Catholic Encyclopedia*, 15, New York, Robert Appleton Company, 1912 :

<http://www.newadvent.org/cathen/15628a.htm>.

²¹² Voir *infra* ; Alcuin, *ep.*, 6 dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Karolini Aevi*, MGH, II, Berlin, Weidmann, 1895 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », op. cit., p. 418.

²¹³ Alcuin, *Carmina*, 86, p. 304 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », *ibid.*

²¹⁴ Alcuin, *ep.*, 250 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », *ibid.*

²¹⁵ Wilhelm Diekamp, *Die Vitae sancti Liudgeri*, Münster, Theissing, 1881, p. 15-17.

²¹⁶ Voir Mary Garrison, « Les correspondants d'Alcuin », dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin, de York à Tours*, op. cit., p. 323.

²¹⁷ Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », op. cit., p. 419.

²¹⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 58.

au christianisme²¹⁹. Alcuin cherche donc à influencer l'empereur sur la manière de conduire la conversion différemment, préférant la prédication²²⁰, plutôt que la force. C'est certainement la raison pour laquelle Alcuin, dans sa *Vita Willibrordi*, insiste davantage sur le travail de prédication, plutôt que sur les miracles. Les deux versions, en prose et en vers, de la *Vita* présentent le missionnaire comme un prédicateur (*praedicator*)²²¹ et les conceptions que se fait Alcuin de la mission y transparaissent clairement. L'épisode du miracle de l'île de Walcheren, où Alcuin décrit la façon dont Willibrord a échappé à la mort, en est une bonne illustration²²². Le gardien du temple païen, alors que le saint avait brisé une idole, eut le désir de le tuer mais en fut incapable. Willibrord refusa que ses compagnons ne lynchassent l'agresseur mais Dieu se chargea de tuer le pécheur trois jours plus tard²²³. La conclusion que Ian N. Wood tire de ce miracle est qu'Alcuin considérait qu'au cours de la mission, il n'y avait pas de place pour la violence : celle-ci devait être laissée à Dieu²²⁴. Dans le même ordre d'idées, ainsi que l'a remarqué Christiane Veyrard-Cosme²²⁵, si le thème

²¹⁹ Alfred Boretius éd., *Capitularia regum francorum*, t. 1, n°26, Hanovre, Hahn, 1881, p. 68-70 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », *op. cit.*, p. 421.

²²⁰ Alcuin, *ep.* 110 et 136 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », *op. cit.*, p. 425 ; traduction de la lettre 136 par Christiane Veyrard-Cosme, dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin, de York à Tours*, *op. cit.*, p. 465-470.

²²¹ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 83. Sur les *opera geminata*, voir : Peter Godman, « the Anglo-Latin *Opus Geminatum* from Aldhelm to Alcuin », *Medium Aevum*, 50, 1981, p. 215-229 et Gernot R. Wieland, « *Geminus Stilus*: Studies in Anglo-Latin Hagiography », Michael W. Herren éd., *Insular Latin Studies. Papers on Latin Texts and Manuscripts of the British Isles: 550-1066*, Toronto, Pontifical institut of Medieval Studies, 1981, p. 113-133.

²²² *Vita Willibrordi*, 14.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 85-86 ; Alcuin ne critique pas réellement l'emploi de la force. Il est conscient que l'évangélisation de la Frise, après les échecs de Willibrord, est essentiellement due aux victoires de Charles Martel. Alcuin rappelle dans ses lettres à Charlemagne (en 796 et 799) qu'il faut d'abord prêcher, puis baptiser et seulement après prélever la dîme et que c'est certainement le prélèvement trop rapide de cette taxe qui a causé le soulèvement saxon. Il est possible que sa lettre de 796 ait eu des effets auprès de Charlemagne, car le *Capitulare Saxonicum* de 797 est beaucoup plus tempéré que le premier, même s'il n'est pas certain qu'il l'ait annulé.

²²⁵ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, *op. cit.*, p. 253-254. Sur les *opera geminata* voir Peter Godman, « the Anglo-Latin *Opus Geminatum* from Aldhelm to Alcuin », *op. cit.* et Gernot R. Wieland, « *Geminus Stilus*: Studies in Anglo-Latin Hagiography », *op. cit.*

du combat est très fréquent dans le récit, il s'agit d'un combat symbolique, spirituel, entre le bien et le mal²²⁶.

Le dédicataire de la *Vita Willibrordi* est Beornrad, évêque depuis 785, archevêque de Sens en 792 mais aussi abbé d'Echternach depuis environ 775. Sa mort en 797 nous donne le *terminus ante quem* de la *Vita Willibrordi*. Comme Alcuin et comme les prédécesseurs à l'abbatiate d'Echternach, Beornrad était apparenté à Willibrord²²⁷. Un certain Bernrad est en effet mentionné dans la seconde vie de Liudger comme étant mort peu de temps après avoir pris ses fonctions²²⁸. Selon Ian N. Wood, il s'agit certainement de ce même Beornrad, abbé d'Echternach²²⁹. Alcuin lui adresserait sa *Vita Willibrordi* au moment même où ce dernier préparait sa mission dans la région de Münster. C'est peut-être la raison pour laquelle son œuvre n'évoque quasiment pas d'histoire événementielle, mais expose le plan pour une mission particulière, celle de Saxe en 796-797²³⁰. Or, le fait est que le monastère d'Echternach est impliqué dans la mission saxonne, au moins d'une manière indirecte. En effet, le monastère devait cesser son activité missionnaire après la mort de Willibrord en 739, mais il fut rejoint par le clergé de Willehad après que celui-ci a été obligé de quitter Wigmodia, en conséquence de la révolte de Widukind entre 782 et 785²³¹.

Œuvre de commande, la *Vita Willibrordi* est aussi destinée à un public monastique²³². La version en prose étant destinée à être lue publiquement, soit à l'office conventuel, soit plus largement pour l'instruction et l'édification populaires²³³. La variante

²²⁶ *Ibid.*: *Vita Willibrordi*, 5 (« *armare* ») ; 9 (« *munire, hostis* ») ; 14 (« *defendere, ferire, percutere, impetus* ») ; 16 (« *commilito, tentorium* ») ; 23 (« *triumphus, victor* »).

²²⁷ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 81.

²²⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 89; *Vita Secunda Liudgeri*, I, 17 dans Wilhelm Diekamp éd., *Die Vitae Sancti Liudgeri*, Münster, Theissing, 1881 : *Ea quoque tempestate devicto sive converso Widukindo, abbas quidam religiosus Bernradh nomine occidentalibus Saxonibus a rege missus fuerat doctor. Qui non multo post migrante ad Deum.*

²²⁹ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 89.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.* ; Alcuin, *ep.* 6.

²³² Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, *op. cit.*, p. lvi.

²³³ Baudouin de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, *Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967, p. 476.

versifiée étant destinée à être méditée en privé, dans la contemplation²³⁴. La dédicace de la version en prose de la *Vita Willibrordi* indique que celle-ci vise cette double destination, à la fois monastique et publique. Parmi les auditeurs, se trouvent donc assurément les moines d'Echternach²³⁵, mais le texte indique qu'il est également conçu pour être lu sur la tombe de Willibrord. Le *populus* évoqué dans le même texte correspond ainsi aux personnes venant au sanctuaire, sur le tombeau du saint, le jour de l'anniversaire de sa mort. De cette façon, les moines qui écoutaient la version en prose au sein du monastère, devaient aussi la lire à l'extérieur afin d'instruire les pèlerins. La *Vita Willibrordi* connut en effet un très grand succès puisque le *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi* en recense 71 manuscrits²³⁶.

Contrairement à la *Vita Vedasti* et à la *Vita Richarii* d'Alcuin, la *Vita Willibrordi* n'est pas le remaniement d'une *Vita* antérieure. C'est une œuvre dont « l'intérêt est renforcé par les liens familiaux qui unissent l'auteur à son héros »²³⁷. Talbot estimait toutefois qu'Alcuin aurait repris une *Vita* antérieure, aujourd'hui perdue, rédigée par un Irlandais, comme nous l'apprend Theofrid (1083-1100), abbé d'Echternach²³⁸.

D'une manière générale, les œuvres hagiographiques en prose d'Alcuin ont longtemps été vertement critiquées, ce que regrette Christiane Veyrard-Cosme²³⁹. Les critiques portent soit sur le goût du merveilleux²⁴⁰, soit sur la trop grande importance

²³⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 80.

²³⁵ Wilhelm Levison éd., *Vita Willibrordi*, op. cit., p. 112-113.

²³⁶ Marie-Hélène Jullien, Françoise Perelman eds., *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi, Auctores Galliae, 735-987*, t. II, Turnhout, Brepols, 1999, p. 507-511 ; Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT-CNRS), « Notice de Vita sancti Willibrodi Traiectensis episcopi, Alcuinus Eboracensis (0732?-0804) », dans Pascale Bourgain, Francesco Siri, Dominique Stutzmann, FAMA : Œuvres latines médiévales à succès, 2015 (permalink : <http://fama.irht.cnrs.fr/oeuvre/326215>).

²³⁷ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. lii-liii.

²³⁸ Charles H. Talbot trad., *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany; Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba, and Libuin, Together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*, Londres ; New York, Sheed and Ward, 1954, en ligne : <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/Alcuin-willibrord.asp>.

²³⁹ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. liii-liv.

²⁴⁰ Joseph de Ghellinck, *Littérature latine du haut Moyen Âge*, I, *Depuis les origines jusqu'à la renaissance carolingienne*, Paris, Bloud et Gay, 1939, p. 95.

donnée à la correction grammaticale et stylistique²⁴¹ ou encore sur la poursuite d'un unique but d'édification²⁴². Or, il convient de rappeler que le genre hagiographique n'a jamais eu pour vocation de générer un discours historique, son but est l'édification. La *Vita*, ainsi que le demande le genre hagiographique, est plus une interprétation théologique d'épisodes de la vie de Willibrord qu'une simple narration de son histoire²⁴³. De plus, dès le VII^e siècle, l'hagiographie tend à camoufler les personnalités originales des saints, à uniformiser, à produire des récits normatifs théologisés, afin que disparaissent des extravagances qui auraient pu prêter le flanc à la critique²⁴⁴. C'est sans doute la raison pour laquelle le Willibrord décrit par Alcuin paraît très hiératique. L'auteur propose un modèle de perfection chrétienne à suivre. Pour le reste, concernant le prétendu goût pour le merveilleux, Christiane Veyrard-Cosme indique qu'à chaque fois qu'Alcuin prétexte le miracle²⁴⁵, celui-ci sert toujours ultimement un propos pédagogique, destiné à convertir les témoins de la puissance du Christ²⁴⁶. De la même manière, ainsi que l'avait établi I Deug-Su, l'œuvre hagiographique d'Alcuin révèle des motifs bien plus subtils que la simple reprise de *topoi*, notamment des thèmes évoquant les liens existants entre *saecularis potestas* et *auctoritas*²⁴⁷ illustrés par exemple dans l'opposition des figures religieuses et laïques, à l'image de Willibrord et Pépin²⁴⁸. Alcuin offre donc des miroirs aux clercs et aux puissants laïcs amenés à gouverner²⁴⁹.

²⁴¹ Michel Banniard, *Genèse culturelle de l'Europe (V^e-VIII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1989, p. 174.

²⁴² Arthur Kleinclausz, *Alcuin, op. cit.*, p. 223-224.

²⁴³ Sur l'audience de la *Vita Willibrordi*, voir Ian N. Wood, *The Missionary Life, op. cit.*, p. 81.

²⁴⁴ Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Vromant, Bruxelles, 1906 : Chapitre 2, p. 14-67.

²⁴⁵ *Vita Willibrordi*, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23.

²⁴⁶ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, op. cit.*, p. 221.

²⁴⁷ I Deug-Su, *La saecularis potestas nei primi specula carolingi*, dans *Id. et al., Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, Atti dei convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XVIII, Todi, 1979, 363-446 ; Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, op. cit.*, p. lvii.

²⁴⁸ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, op. cit.*, p. lx.

²⁴⁹ Comme l'indique son *De Virtutibus et Vitiis Liber* destiné au compte Guy de Bretagne : Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, op. cit.*, p. lvii-lviii.

Quant aux influences, Christiane Veyrard-Cosme souligne qu'Alcuin empruntait à la fois au modèle biblique et à l'hagiographie gauloise. L'inspiration vétérotestamentaire peut, en effet, être lue à travers les thèmes de l'appel de Dieu ou encore à travers celui de la rétribution et du châtement²⁵⁰. L'influence néotestamentaire est quant à elle davantage reflétée par le double modèle christique et apostolique, notamment dans les quatre premiers chapitres évoquant la naissance et la vie cachée de Willibrord²⁵¹. Il est, par ailleurs, aisé d'établir de nombreux parallèles christiques avec les miracles opérés par le saint²⁵². À l'égard de l'inspiration puisant dans les autres vies de saints, Alcuin s'inspire fortement (comme de nombreux hagiographes contemporains mais certainement aussi parce qu'il était à la tête de l'abbaye éponyme) de la *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère, notamment dans l'agencement et le choix des citations bibliques²⁵³. Alcuin emprunte également à la *Vita Cuthberti* de Bède²⁵⁴, la *Vita Columbani* de Jonas de Bobbio²⁵⁵ et bien entendu aux *Dialogues* de Grégoire le Grand, que Christiane Veyrard-Cosme qualifie de « clés des textes alcuiniens »²⁵⁶, qui deviennent à leur tour source d'inspiration pour des œuvres postérieures, comme c'est le cas de la *Vita Willehadi*.

1.3.2 La *Vita Willehadi*

²⁵⁰ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 330 ; Deut. 18, 3, 4 ; I Reg. 2, 26 ; Priv. 18, 3 ; Jer. 4, 3 ; Os. 2, 1.

²⁵¹ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 343.

²⁵² *Vita Willibrordi* 17, 18, 22, 31 ; Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 355.

²⁵³ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 384 ; I Deug-Su, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spolète, Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo, 1983, p. 167-185.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 375 ; p. 405.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 396 ; voir sur l'influence générale de cette *vita* : Ian N. Wood, « The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography », *Peritia*, I, 1982, p. 63-80.

²⁵⁶ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, op. cit., p. 389

Willehad²⁵⁷ est un prêtre northumbrien impatient de convertir les Frisons et les Saxons²⁵⁸. Pour parvenir à réaliser son désir, il approche le roi Alhred de Northumbrie (765-774) afin obtenir son soutien dans la mission sur le continent²⁵⁹. Lorsqu'il arrive en Frise, aux alentours de 770²⁶⁰, il rencontre les chrétiens convertis par Boniface dans la région de Dokkum, puis en se dirigeant vers un lieu appelé Humarcha²⁶¹, il rencontre les premiers païens. Ceux-ci le capturent et décident de laisser le hasard décider de sa vie. Le sort jouant en sa faveur, Willehad est finalement libéré²⁶². S'avançant plus loin dans le pays frison, il convertirait une multitude de personnes tandis que ses compagnons détruisent les temples païens. La réaction des païens ne se fait pas attendre et les missionnaires subissent alors de violentes attaques. C'est un petit coffret contenant des reliques, porté autour de son cou, qui évite à Willehad d'être décapité par un coup d'épée²⁶³.

Willehad poursuit la mission en Frise orientale jusqu'à ce que Charlemagne, vers 780, en appelle à lui pour la conversion des Saxons dans la région de *Wigmodia*²⁶⁴,

²⁵⁷ Heinrich Georg Pertz, *Anskarii Vita sancti Willehadi*, MGH, SS, 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 378-383 ; BHL, 8898. Pour les manuscrits : Staastarchiv Münster I, 228 (XII^e siècle) ; Paris, Bibl. Nat. Lat. 9738 (XII^e siècle).

²⁵⁸ Voir principalement : Johannes Göhler, « Der Angelsachse Willehad und der Missionsauftrag Karls des Großen für Wigmodien », dans *Id., Wege des Glaubens, Beiträge zu einer Kirchengeschichte des Landes zwischen Elbe und Weser*, Stade, Landschaftsverband der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden, 2006, p. 2-6 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham, Ashgate, 2013 ; Michael Lapidge, « Willehad », dans *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 476 ; Gerlinde Niemeyer, « Die Herkunft der Vita Willehadi », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 12, 1956, p. 17-35 ; Andreas Röpke, *Das Leben des hl. Willehad, Bischof von Bremen, und die Beschreibung der Wunder an seinem Grabe. Eingeleitet, übersetzt und neu bearbeitet*, Schünemann, Bremen, 1982 ; Ekkart Sauser, « Art. Willehad, Friesen- und Sachsenmissionar (745-789) », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 13, Herzberg, Bautz, 1998, p. 1316-17 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 90-91.

²⁵⁹ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 90.

²⁶⁰ Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge*, vol. 2, *corpus des sources écrites*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 121.

²⁶¹ Dans l'Humsterland, de l'autre côté de l'embouchure de la Lauwers : Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs*, op. cit., p. 123.

²⁶² *Vita Willehadi*, 1-3 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 35.

²⁶³ *Vita Willehadi*, 4.

²⁶⁴ De la basse Weser aux bouches de l'Elbe : Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs*, op. cit., p. 121.

suite à la conversion de Widukind²⁶⁵. Mais après le massacre de milliers de Saxons près de Verden, Widukind se soulève à nouveau en 782, ce qui oblige Willehad à fuir en Frise, puis à Rome (suivi deux ans plus tard, en 784, par Liudger au moment où le soulèvement saxon atteint la Frise²⁶⁶), pour enfin trouver refuge à Echternach. Cependant, certains de ses compagnons, n'ayant pas réussi à fuir, sont tués. Ils se nomment Gerwaldus, mort à Brême, Folcardus et Emmiggus, tués sur la rivière Hunte, Benjamin, tombé sur la côte au nord de Brême et enfin Atrebanus, abattu sur l'autre bord de l'Elbe²⁶⁷. Ceci démontre, comme le souligne Eric Knibbs, l'ampleur de la zone d'activité missionnaire de Willehad²⁶⁸. Les diocèses d'Utrecht et de Brême étant vacants, Charlemagne choisit alors d'intervenir directement en affectant ses missionnaires à des districts (*pagi*) spécifiques²⁶⁹ et, sur son ordre, Willehad est consacré évêque de Brême en 787²⁷⁰. Celui-ci construit en ce lieu la première cathédrale en pays saxon, dédiée à Jésus et saint Pierre, deux ans plus tard (789). Il meurt à la suite d'une fièvre contractée alors qu'il prêchait près de la Weser. La *Vita Willehadi* a sans doute été rédigée à Echternach avant 855²⁷¹. En effet, dans le dernier chapitre de la *Vita* nous apprend que la dépouille du saint a été déplacée dans un nouveau lieu, par l'évêque Willerich (†838), près d'un demi-siècle après la mort du premier évêque de Brême (†789)²⁷². Adam de Brême, qui use de la *Vita Willehadi*

²⁶⁵ Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs*, op. cit., p. 121 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 35.

²⁶⁶ Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 43.

²⁶⁷ *Vita Willehadi*, 5-6.

²⁶⁸ Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 36.

²⁶⁹ *Vita Liudgeri*, I, 18 et 22 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 43.

²⁷⁰ *Vita Willehadi*, 8 ; Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs*, op. cit., p. 121 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 37.

²⁷¹ Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, op. cit., p. 34.

²⁷² Gerlinde Niemeyer, « Die Herkunft der *Vita Willehadi* », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 12, 1956, p. 17.

comme d'une source, estime qu'Anschaire en était l'auteur²⁷³, mais ce n'était certainement pas le cas²⁷⁴.

L'auteur se fonde sur la tradition locale d'Echternach et sur un ensemble d'annales, certainement reliées elles-mêmes aux *Annales Laureshamenses* avec lesquelles on peut établir de nombreux parallèles²⁷⁵. Il insiste sur l'ascétisme de Willehad, ce qui nourrit l'hypothèse d'une rédaction à Echternach, alors même que la nomination d'Adalbard comme abbé laïc en 849 avait conduit à un conflit entre le clergé et les moines²⁷⁶. En effet, Ian N. Wood remarque avec raison qu'à l'époque où la *Vita Willehadi* est rédigée, Echternach n'a pas d'implication directe dans la mission²⁷⁷, mais le saint devait y être honoré en raison de ses liens de parenté avec Beornard²⁷⁸ et donc par extension avec Willibrord et Alcuin²⁷⁹. L'auteur fonde par ailleurs sa description de la mission sur des emprunts à la *Vita Willibrordi* d'Alcuin (notamment dans le récit de la tentative d'assassinat échouée contre le saint²⁸⁰ et de celui du sort qui tourne en sa faveur²⁸¹) et sur l'importance commune aux deux *Vitae* donnée à la prédication. Willehad est en quelque sorte un « saint de la maison Echternach », ce qui expliquerait le peu de succès de la *Vita*, qui ancre son héros dans une mémoire locale. Cependant, cette appropriation de la mémoire de la mission frisonne suscite des réactions dans les centres y ayant également participé : à l'instar de Fontenelle où est rédigée la *Vita Vulframni*, peu de temps après la *Vita Willibrordi*.

²⁷³ Adam, I, 13.

²⁷⁴ Gerlinde Niemeyer, « Die Herkunft der *Vita Willehadi* », *op. cit.*, p. 18 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 90.

²⁷⁵ *Vita Willehadi*, 5, 6, 8, 10 ; Voir Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations*, *op. cit.*, p. 38.

²⁷⁶ *Vita Willehadi*, 9 ; Gerlinde Niemeyer, « Die Herkunft der *Vita Willehadi* », *op. cit.*, p. 32 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁷ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁸ Ainsi que le prétend Thiotfrid, l'auteur d'une nouvelle version de la *Vita Willibrordi* au XII^e siècle ; Gerlinde Niemeyer, « Die Herkunft der *Vita Willehadi* », *op. cit.*, p. 29 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁹ Alcuin, *ep.* 6 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

²⁸⁰ *Vita Willibrordi*, 14 / *Vita Willehadi*, 4 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

²⁸¹ *Vita Willibrordi*, 11 / *Vita Willehadi*, 3 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 91.

1.3.3 La *Vita Vulframni*

La *Vita Vulframni*²⁸² n'est donc pas à proprement parler issue de la tradition d'Echternach mais est une réponse à la *Vita Willibrordi* d'Alcuin, dont elle s'inspire parfois très directement²⁸³. Rédigée entre 796 et 807²⁸⁴ au monastère de saint Wandrille (Fontenelle, Normandie)²⁸⁵, elle proclame que Vulfran serait venu auprès du roi Radbod pour tenter de le convertir. L'auteur de la *Vita* fournit deux chronologies : la première affirme que Vulfran serait un contemporain d'Ansbert de Rouen (mort en 691)²⁸⁶ ; la deuxième – qui compose l'essentiel de la narration – se concentre sur la période entourant la mort du roi Radbod, en 719. Or le saint est connu pour être mort en 704²⁸⁷. Bien que la chronologie et la préface paraissent quelque peu frauduleuses, le texte n'est pas sans intérêt²⁸⁸. En effet cette *Vita* apporte dans le débat le problème de la séparation *post mortem* du roi envers ses ancêtres païens²⁸⁹. De plus, en dépit des incohérences chronologiques du texte, il apparaît que

²⁸² Wilhelm Levison éd., *Vita Vulframni episcopi Sanonici auctore pseudo-Iona*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome V, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1910, p. 657-673, (BHL 8738) ; Sur le dossier du saint voir : *Vita auct. Pseudo-Iona mon. Fontanellensi* (BHL 8738), *Epitome* (BHL 8739), *Inventio Fontanellae an. 1027 et miracula auct. Monacho quodam Fontanellensi* (BHL 8740), *Miracul. saec. XI* (BHL 8741), *Miracula facta Abbatisvillae* (BHL 8742).

²⁸³ Voir *infra*.

²⁸⁴ *Vita Vulframni*, p. 658, date sa rédaction entre 788 et 811, mais Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, (400-1050)*, Harlow, Longman, 2001, p. 92 ; *Id.*, « Saint Wandrille and its Hagiography », dans Ian N. Wood et al. éds., *Church and Chronicle in the Middle Ages. Essays presented to John Taylor*, Londres, Hambledon, 1991, p. 325-326, propose cette datation plus serrée.

²⁸⁵ En Normandie.

²⁸⁶ *Vita Vulframni*, préface, p. 661 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation (400-1050)*, Harlow, Longman, 2001, p. 92

²⁸⁷ Ian N. Wood, *ibid.* ; Richard A. Fletcher, *The Conversion of Europe: From paganism to Christianity ; 371-1386 AD*. London, 1997, p. 406.

²⁸⁸ Ian N. Wood, *Ibid.*

²⁸⁹ *Vita Vulframni*, 9 ; Stéphane Lebecq, « Vulfran, Willibrord et la mission de Frise: pour une relecture de la *Vita Vulframni* », dans *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge 1*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 7594.

Vulfran a effectivement travaillé en Frise²⁹⁰, ainsi qu'un autre abbé de Saint-Wandrille (Wandon²⁹¹). Après 719, il a certainement passé une période d'exil à Maastricht et sans doute aussi à Utrecht, où il aurait rencontré Willibrord²⁹². En outre, on sait que des Frisons vivaient au sein de la communauté de Saint-Wandrille²⁹³. En transformant la chronologie, l'auteur a voulu donner la préséance à Vulfran dans la mission de Frise, devant Willibrord, puisque Ian N. Wood estime que la *Vita Vulframni* est une réponse directe à la *Vita Willibrordi* d'Alcuin²⁹⁴. Comme l'a remarqué Ian N. Wood, en effet, la description du cœur de pierre du roi Radbod faite par Alcuin²⁹⁵ est reprise mot pour mot par Harduin²⁹⁶ et S. Lebecq explique par ailleurs que la mission frisonne venue de Fontenelle était en concurrence directe avec celle promue par la tradition willibrordienne, dans un contexte de lutte d'influence entre « Neustrie et Austrasie, missionnaires francs et anglo-saxons »²⁹⁷. Or, la mission frisonne de Vulfran se solde par un échec²⁹⁸ et marque ainsi le triomphe de l'influence du maire du palais d'Austrasie, Pépin de Herstal (645-714), associée à la légitimité de Rome, ainsi qu'à l'esprit de *peregrinatio* des missionnaires anglo-saxons, influencés par le modèle irlandais²⁹⁹. Pour ces raisons, la mission de Vulfran semble avoir été largement oubliée à la fin du VIII^e siècle³⁰⁰.

²⁹⁰ Stéphane Lebecq, « Le baptême manqué du roi Radbod », dans Odilon Redon et *al.* éd., *Les espaces du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains. Mélanges Jean Devisse*, Paris-Vincennes, Presses Université de Vincennes, 1994, p. 14150.

²⁹¹ *Vita Vulframni*, 5.

²⁹² Fernand Lohier, Jean Laporte éd., *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii* III, 1, VIII 1, IX I, Rouen ; Paris, 1935 ; Ian N. Wood, « Saint Wandrille and its Hagiography », *op. cit.*, p. 13-14 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 92.

²⁹³ Stéphane Lebecq, *ibid.* ; *Vita Vulframni* 6, p. 666 : Ovo est un Frison ramené à Fontenelle pour y être instruit. La *Vita* précise que deux autres jeunes Frisons sont ramenés. Ils ont passé toute leur vie au monastère.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Vita Willibrordi* 9, p. 123 « *saxeum eius cor* » ; Ian N. Wood, *ibid.*

²⁹⁶ *Vita Vulframni* 8, p. 667 : « *saxeum eius cor* » ; Ian N. Wood, *ibid.*

²⁹⁷ Lucile Tran-Duc, *op. cit.*, p. 8.

²⁹⁸ Stéphane Lebecq, « Vulfran, Willibrord et la mission de Frise ... », *op. cit.*, p. 447-448 ; Lucile Tran-Duc, *ibid.*

²⁹⁹ Lucile Tran-Duc, *ibid.*

³⁰⁰ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 93.

Le manuscrit le plus ancien³⁰¹ à disposition n'est malheureusement pas autographe de l'auteur et date du XI^e siècle³⁰². Il contient les *Gesta* de l'abbaye ainsi que les vies de saints à l'honneur dans le monastère³⁰³. Le manuscrit dédie l'œuvre à l'abbé Bain³⁰⁴, mais les informations transmises postérieurement à sa mort rendent la datation de la rédaction entre 701 et 710 impossible³⁰⁵. Or, dans les *Chroniques des abbés de Fontenelle*³⁰⁶, une *Vita Vulframni* est composée par le prêtre Harduin, sous l'abbatiation de Gervold (787/789-807)³⁰⁷. Pour W. Levison et J. Howe, le texte a été rédigé entre 788 et 811³⁰⁸. Stéphane Lebecq corrobore cette hypothèse mais estime que la datation, telle que livrée par le manuscrit, découlerait en réalité de plusieurs phases de rédaction³⁰⁹ : une première vie remonterait peut-être à la *translatio* de 704³¹⁰, deux récits de miracles seraient à relier à la tradition recueillie auprès de Wandon³¹¹, enfin les récits proprement liés à la mission en Frise³¹². Ce serait donc entre 788 et 811³¹³,

³⁰¹ Pour les autres manuscrits voir Wilhelm Levison éd., *Vita Vulframni*, p. 659-660 : 1a) *codex Sancti Audomari* n. 765 (XI^e s.) ; 1a¹) *codex Sancti Audomari* n. 716 (XIII^e s.) ; 1a²) *codex Londoniensis musei Britannici inter Cottonianos Otho D. VIII* (XII-XIII^e s.) ; 1b) *codex Montepessulans* n.1 (XIII^e s.) ; 1c) *codex Autissiodorensis* n. 127 (XII^e s.) ; 1d) *codex Parisiensis* n. 5297 (XIII^e s.) ; 1e) *codex Divionensis* n. 639 (XIII^e s.) ; 2a*) *codex Parisiensis* n. 11756 (XIII^e s.) ; 2b) *codex Cameracensis* n. 846 (XII^e s.) ; 2c) *codex Rotomagensis* n. 1378 (X-XI^e s.) ; 2d) *codex Bruxellensis* n. 3213 (XII^e s.).

³⁰² *Maius Chronicon Fontanellense*, (Le Havre, Bibl. mun., ms 332) ; voir aussi BnF, Paris (lat. 5426 A, XVII^e s.).

³⁰³ Lucile Tran-Duc, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia. Études*, 8, 2008, p.4.

³⁰⁴ *Vita Vulframni*, p. 661.

³⁰⁵ Lucile Tran-Duc, *op. cit.*, p. 4, remarque que bon nombres d'événements se sont en réalité déroulés sous les abbatiats de Wandon et d'Austrulf ; *Vita Vulframni*, p. 664 à 666.

³⁰⁶ Pascal Pradié éd., *Chronique des abbés de Fontenelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, chap. II, § 3 ; Lucile Tran-Duc, *ibid.*

³⁰⁷ Lucile Tran-Duc, *ibid.*

³⁰⁸ Wilhelm Levison, *Vita Vulframni*, p. 658 ; John Howe, « The hagiography of Saint-Wandrille (Fontenelle) », dans Martin Heinzelmann dir., *L'hagiographie en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production, Beihefte der Francia*, 52, Stuttgart, Jan Thorbecke Verlag, 2001, p. 153-160 ; Lucile Tran-Duc, *op. cit.*, p. 4-5.

³⁰⁹ Stéphane Lebecq, « Vulfran, Willibrord et la mission de Frise : pour une relecture de la *Vita Vulframni* », dans Michel Polfer dir., *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V^e-IX^e siècles)*, Luxembourg, Publication de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg, CXVII, 1998, p. 429-451 ; Lucile Tran-Duc, *ibid.*

³¹⁰ Stéphane Lebecq, *ibid.* ; Lucile Tran-Duc, *ibid.* : cette phase de rédaction correspondrait aux chapitres 1 à 3, au début du chapitre 4, aux chapitre 11, 13 et 14.

³¹¹ *Ibid.* : chapitres 5 et 12.

³¹² *Ibid.* : chapitres 4 à 10.

(ou entre 796 et 811³¹⁴), que l'ensemble de ces traditions serait réuni par Harduin. Ceci permettrait d'établir que les sources de la *Vita Vulframni* seraient composées à la fois de ces traditions écrites, mais aussi des témoignages oraux recueillis auprès d'Ovo³¹⁵ et de Wandon³¹⁶. Notons, toutefois, que la *Vita* semble avoir subi des remaniements à la fin du IX^e siècle³¹⁷.

L'auteur de la *Vita Vulframni*, Harduin, prêtre de Fontenelle³¹⁸, fut très influencé par la *Vita Columbani*³¹⁹. En effet, dès le prologue, il choisit le pseudonyme de Jonas³²⁰, référence évidente à l'auteur de la *Vie de saint Coloman*, rédigée au milieu du VII^e siècle³²¹. Quant aux indications concernant le cœur de pierre de Radbod³²², elles prouvent l'influence de la *Vita Willibrordi*³²³ sur l'œuvre d'Harduin, qui, selon Ian N. Wood, renforçait l'efficacité de son récit, en incluant Willibrord à son récit, plutôt qu'en l'ignorant³²⁴. Par ailleurs, W. Levison³²⁵ avait noté une très forte influence de

³¹³ Stéphane Lebecq, *ibid.* ; Lucile Tran-Duc, *ibid.*

³¹⁴ Wilhelm Levison, *Vita Vulframni*, p. 658, date sa rédaction entre 788 et 811, mais Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, (400-1050)*, Harlow, Longman, 2001, p. 92 ; *Id.*, « Saint Wandrille and its Hagiography », dans Ian N. Wood et al. éd., *Church and Chronicle in the Middle Ages. Essays presented to John Taylor*, Londres, Hambledon, 1991, p. 325-326, propose cette datation plus serrée.

³¹⁵ *Vita Vulframni*, 6.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons...*, *op. cit.*, p. 68 renvoie à Herre Halbertsma, « The Frisian Kingdom », *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*, XV-XVI, 1965/1966, p. 72-73.

³¹⁸ Ian N. Wood, « Saint Wandrille and its Hagiography », *op. cit.*, p. 3 ; Les *Gesta* de l'abbaye (*Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii*, xii, 3) mentionnent 811 comme étant la date de son décès.

³¹⁹ Bruno Krusch éd., *Vita Columbani*, MGH SRG, 37, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 148-224.

³²⁰ *Vita Vulframni*, prol., p. 661. Cette influence de la *Vita Columbani* est aussi visible dans *Vita Vulframni* 1, p. 662 ; *Vita Vulframni* 6, p. 666 ; *Vita Vulframni* 8, p. 667 ; *Vita Vulframni* 10, p. 669 ; *Vita Vulframni*, 14.

³²¹ Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge. Corpus des sources écrites*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983, p. 67.

³²² *Vita Vulframni*, 8.

³²³ Wilhelm Levison éd., *Vita Willibrordi Archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome VII, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1919, p. 81-141, (BHL 8935).

³²⁴ Ian N. Wood, *Ibid.*

³²⁵ Wilhelm Levison, *Vita Vulframni*, p. 658 ; L'influence de Bède peut être vue dans *Vita Vulframni* 1, p. 662 ; *Vita Vulframni* 2-3, p. 663 ; *Vita Vulframni* 4-5, p. 664 ; *Vita Vulframni* 6, p. 665-666 ; *Vita Vulframni* 7, p. 666 ; *Vita Vulframni* 8, p. 667 ; *Vita Vulframni* 9, p. 668 ; *Vita Vulframni* 10, p. 669-670 ; *Vita Vulframni* 11, p. 671 ; *Vita Vulframni* 12-13-14, p. 672 ; *Vita Vulframni* 14, p. 673.

l'*Histoire ecclésiastique* de Bède sur la *Vita Vulframni*³²⁶. Des allusions sont également faites aux *Dialogues* de Grégoire le Grand³²⁷, à la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère³²⁸, à la *Vita Lupi*³²⁹, ainsi qu'une référence à l'auteur classique Virgile et à son *Énéide*³³⁰.

De fait, la tradition d'Echternach est remarquablement influencée par la *Vita Willibrordi*. Elle inspire la *Vita Willehadi*, qui conforte le développement d'une mémoire locale mais elle provoque aussi des répliques de la part de monastères qui tiennent eux aussi à se prévaloir du prestige de la mission dans les marges nord de l'empire, à l'instar de la *Vita Vulframni*. La tradition suivante, liée aux centres d'Utrecht et de Münster, poursuit le même but et tente également de se forger une réputation glorieuse liée à la mission. La stratégie y est différente et les fondations de cette mémoire sont d'abord établies sur le modèle le plus prestigieux qui soit : le souvenir de Boniface. Cependant, cette tradition fait aussi état d'une forte corrélation avec la tradition alcuinienne de la *Vita Willibrordi*.

1.4 Utrecht et Münster

1.4.1 La *Vita altera Bonifatii*

³²⁶ Jacques Fontaine, « La culture carolingienne dans les abbayes normandes », dans Lucien Musset dir., *Aspects du monachisme en Normandie (VI^e-XVIII^e siècles)*. Actes du colloque scientifique de « l'année des abbayes normandes », Caen, 18-20 octobre 1979, Paris, Vrin, 1982, p. 52.

³²⁷ *Vita Vulframni* 8 ; *Vita Vulframni* 9 ; *Vita Vulframni* 12.

³²⁸ *Vita Vulframni* 9 ; *Vita Vulframni* 10.

³²⁹ Bruno Krusch éd., *Vita Lupi episcopi senonici*, MGH, SRM, 3, Hanovre, Hahn, 1896, p. 121 et suivantes dont on peut déceler l'influence dans *Vita Vulframni* 11, p. 671.

³³⁰ Virgile, *Aen.*, VI, 404 ; *Vita Vulframni* 10 : *descendit ad umbras*.

Le but de cette *Vita*³³¹ est la commémoration frisonne de Boniface. Elle est sans doute spécifiquement composée pour les moines de Saint Martin d'Utrecht³³². Cependant, la datation de cette « *autre vie* » demeure épineuse. L'auteur dit avoir reçu le témoignage d'une vieille dame³³³ qui aurait assisté à la mort de Boniface à Dokkum³³⁴, ce qui permettrait de dater la rédaction de la *Vita* au plus tard au début du IX^e siècle³³⁵. Toutefois, il pourrait tout aussi bien s'agir d'une tentative de falsification, puisqu'un manuscrit du XIV^e siècle attribue le travail à Radbod, évêque d'Utrecht de 899 à 917³³⁶. Dans les faits, celui-ci aurait simplement apporté des corrections à la version initiale³³⁷. Walter Berschin et Ian N. Wood proposent donc une date de rédaction autour de 825³³⁸. Les références à l'Ancien Testament y foisonnent mais il est aussi possible d'y remarquer des emprunts à Isidore de Séville, à Bède, aux *Conférences* de Cassien ainsi qu'à la *Vie de saint Germain d'Auxerre*³³⁹. L'auteur de la *Vita altera Bonifatii* use de la métaphore médicale des docteurs spirituels dans le soin l'âme, dans l'enseignement de la bonne forme de christianisme³⁴⁰ et évoque les péchés des Francs, à l'occasion d'une attaque³⁴¹. Il

³³¹ Wilhelm Levison éd., *Vita Altera Bonifatii*, dans *Vitae Sancti Bonifatii*, MGH, SSRG, 57, Hanovre, Hahn, 1905, p. 62-78 (BHL, 1401). Sur les manuscrits : Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek/Bibliothèque Royale, 380-382, (XV^e s.) ; Gotha, Forschungs-und Landesbibliothek, I 64, (XIV^e s.) ; Köln, Historisches Archiv der Stadt, W 164, (XV^e s.).

³³² Ian Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 106.

³³³ *Vita altera Bonifatii*, 16 : *Michi autem in eadem regione sciscitanti de eo, si quid scribere possem, relatum est adhuc superstitem esse quadam mulierem, sed iam valde decrepitam, que iureiurando asserebat, se decollationi militis Christi fuisse presentem, dicebatque, quod, cum gladio feriendus esset, sacrum evangelium codicem capiti suo imposuerunt, ut sub eo ictum percussoris exciperet eiusque presidium haberet in morte, cuius lectionem dilexerat in vita.*

³³⁴ *Vita altera Bonifatii*, 16 : *qui Dockinga dicitur.*

³³⁵ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 102.

³³⁶ Wilhelm Levison éd., *Vitae sancti Bonifatii*, MGH, SSRG, 57, Hanovre, Hahn, 1905, p. xlix.

³³⁷ Petra Kehl, *Kult und Nachleben des Heiligen Bonifatius im Mittelalter (754-1200)*, Fulda, Parzeller, 1993, p. 140-141.

³³⁸ Walter Berschin, *Karolingische Biographie 750-950 n. Chr.*, op. cit., p. 16 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 119 n° 50.

³³⁹ Wilhelm Levison éd., *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio, Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, IV, MGH, SRM 7, Hanover and Leipzig, Hahn, 1920, p. 225-283.

³⁴⁰ *Vita altera Bonifatii*, 18-23.

³⁴¹ *Vita altera Bonifatii*, 11.

inscrit Boniface dans une généalogie de saints, en le plaçant notamment dans la lignée de saint Martin et le compare à David³⁴² combattant un paganisme personnifié par Goliath³⁴³.

La trame narrative retrace les éléments classiques évoqués par Willibald : sa mission échouée en Frise, ses voyages à Rome, sa rencontre et sa collaboration avec Willibrord où Boniface est perçu comme son égal, sa mission en Germanie et son martyre final en Frise. Mais comme le remarque Richard Broome³⁴⁴, l'auteur de la *Vita altera Bonifatii* élude quasiment le passé insulaire du saint pour ne se concentrer que sur son activité continentale.

Utrecht souhaite donc affermir son prestige missionnaire en se prévalant d'une généalogie bonifacienne : pour consolider cette entreprise, elle développe aussi une mémoire qui lui est propre, autour des disciples du martyr, à l'instar de Grégoire d'Utrecht.

1.4.2 La *Vita Gregorii*

Grégoire n'est pas anglo-saxon. Issu d'une grande famille franque de la région de Trèves³⁴⁵, c'est donc un continental. Boniface l'aurait rencontré lors d'un passage à

³⁴² *Vita altera Bonifatii*, 10 : *Tolle igitur peram tecum pastorem cum limpissimis divine legis lapidibus, ut, cum gygas ille, qui totum Israel demoliri cupit, de sua se pessima victoria ostentaverit, tu continuo humani generis adversario Daviticus bellator occurras.*

³⁴³ *Vita altera Bonifatii*, 10 ; Richard Broome, « The 'Other' Boniface: *Vita altera Bonifatii* in its Frisian and wider Carolingian contexts » : https://www.academia.edu/3417469/The_Other_Boniface_Vita_altera_Bonifatii_in_its_Frisian_and_wider_Carolingian_contexts

³⁴⁴ Richard Broome, « The 'Other' Boniface: *Vita altera Bonifatii* in its Frisian and wider Carolingian contexts », *op. cit.*, p. 6.

³⁴⁵ Francis Mersman, « St. Gregory of Utrecht », *The Catholic Encyclopedia*, 7, New York, Robert Appleton Company, 1910 : <http://www.newadvent.org/cathen/07021a.htm> ; Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs Frisons*, p. 97.

l'abbaye de Pfalzel³⁴⁶. C'est là que l'abbesse Addula aurait fait venir son petit-fils, Grégoire, afin qu'il fasse la lecture durant le repas³⁴⁷. Boniface lui aurait décrit les mérites de la vie apostolique et le charisme du missionnaire aurait convaincu le jeune homme de se consacrer à Dieu puis de le suivre. Grégoire accompagne donc Boniface dans son voyage vers Rome en 738, d'où il ramena de nombreux livres à Utrecht.

Désigné pour être l'abbé de Saint-Martin d'Utrecht vers 750, c'est un concours de circonstances qui le place à la tête de l'évêché d'Utrecht. En effet, lorsque Willibrord, premier évêque du diocèse, meurt en 744, Eoban est désigné administrateur par Boniface, puisque lui-même avait refusé de succéder à Willibrord, s'il on en croit la *Vita Bonifatii*³⁴⁸. Cependant, Eoban trouva la mort en compagnie de Boniface à Dokkum, en 754, ce qui laissa un vide à la tête de l'évêché. Le pape Étienne II (715-757) désigna alors Grégoire pour s'acquitter de la gestion du diocèse, tâche dont il s'acquitta jusqu'à sa mort vers 775/780, quoiqu'il ne fût jamais ordonné évêque. Il resta simple prêtre et abbé de Saint-Sauveur³⁴⁹, comme l'indique également la *Vita Liudgeri*³⁵⁰. Son nom est aussi associé à l'instruction de personnages de grand renom pour la mission tels que Lébuin et bien sûr Liudger.

En réalité, la *Vita Gregorii*³⁵¹ relate dans une majeure partie la vie de Boniface, dont Grégoire fut l'élève. Lorsque Liudger rédige la *Vita Gregorii* entre 786 et 803³⁵², il

³⁴⁶ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 107.

³⁴⁷ *Vita Gregorii*, 2.

³⁴⁸ *Vita Bonifatii*, 5.

³⁴⁹ Johann Adam Moehler, *Histoire de l'Église*, tome II, trad. abbé Bélet, Paris, Gaume Frères et Duprey, 1868, p. 79-80.

³⁵⁰ *Vita Liudgeri*, I, 13.

³⁵¹ Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, Scriptores, XV, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680). Littérature : Victor H. Elbern, « Die künstlerische kulturellen Interesse St. Liudgers », dans Basilius Senger éd., *St. Liudger und die Abtei Werden: gesammelte kunsthistorische Aufsätze*, Essen, Ludgerus-Verlag, 1962, p. 15-44 ; Karl Hauck, « Zu geschichtlichen Werken Munsterscher Bischöfe », dans Alois Schröer dir., *Monasterium, Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster*, Münster 1966, p. 337-341 ; Heinrich Löwe, « Liudger als Zeitkritiker », *Historisches Jahrbuch*, 74, 1955, p. 79-91 ; August Potthast, *Bibliotheca Historica Medii Aevi, Wegweiser durch die Geschichtswerke des Europäischen Mittelalters bis 1500*, II, Berlin, Weber, 1896, p. 1353 ; Alois Schroer, « Das geistliche Bild Liudgers », dans Kurt Böhner, Victor H. Elbern dir., *Das Erste Jahrtausend, Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, Textband I, Düsseldorf, Schwann, 1964, p. 194-215 ;

incarne la tradition d'Utrecht. Il est donc peu surprenant que l'accent soit placé sur la sainteté de Boniface, son charisme de prédicateur et sur le fait qu'il avait de nombreux disciples sur le continent, au nombre desquels il faut compter Grégoire³⁵³. Cependant, ce dernier n'a sans doute pas été aussi intime de Boniface que Liudger veut bien le laisser entendre. Grégoire n'apparaît en effet qu'une seule fois dans la collection de lettres associées à Boniface³⁵⁴, par contre il paraît avoir été assez proche de son propre disciple, Liudger, qui le décrit lui-même comme un guide³⁵⁵.

1.4.3 La *Vita Liudgeri*

Le petit Liudger (v.742³⁵⁶-809), fils de Thiadgrim et Liafburg, est né dans une famille frisonne de noble lignage. Son grand-père paternel, Wurssingus, encore païen et persécuté par le roi Radbod, fut obligé de fuir la Frise. Il trouva refuge chez les

Basilus Senger, « Liudger in der Utrechter Väter tradition », dans Max Bierbaum éd., *Studia westfalica : Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens: Festschrift für Alois Schröer*, Münster, Aschendorff, 1973, p. 341-353 ; Wolfert S. van Egmond, « The Audience of Hagiographical Texts », dans Marco Mostert éd., *New Approaches to Medieval Communication*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 41-67 ; Ian N. Wood, « Missionary Hagiography in the Eight and Ninth Centuries », dans Karl von Brunner *et al.* eds., *Ethnogenese und Überlieferung: angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, Vienne, Oldenburg, 1994, p. 189-199. Manuscrits : Bamberg, Staatsbibliothek, Misc. Hist. 141, (XV^e s.) ; Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Phil. Latein, Theol. lat. fol. 706 (XV^e s.) ; Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Phil. Latein, Theol. lat. fol. 730, (XV^e s.) ; La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 21, (XV^e s.) ; Erlangen, Universitätsbibliothek, 417, (XI^e-XIII^e s.) ; Hambourg, Staats- und Universitätsbibliothek, cod. theol. 1113, (XVI^e s.) ; Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, Ba 2, (XV^e s.) ; Utrecht, Universiteitsbibliotheek, 391 ; Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, *Series Nova* (Fidei-Komm), *Series Nova*, 12812, (XV^e s.).

³⁵² Oswald Holder-Egger, *op. cit.*, p. 63-64.

³⁵³ Ian N. Wood, *op. cit.*, p. 100, note qu'il est intéressant de remarquer que la région désignée comme étant les champs de mission précoces de Boniface se trouve autour d'Utrecht, or c'est dans cette même région que la propriété principale de la famille de Liudger se situait.

³⁵⁴ Boniface, *ep.* 92.

³⁵⁵ *Vita Gregorii*, pref, 8, 9, 14 ; Ian N. Wood, p. 107.

³⁵⁶ Approximation donnée par Basilus Senger, *Liudger. Leben und Werk*, Münster, Regensburg, 1984, p. 16.

Francs, auprès de Grimoald et c'est là qu'il reçut le baptême avec sa famille³⁵⁷. Les parents du héros étaient très liés à Willibrord³⁵⁸ (†739). En outre, la grand-mère maternelle de Liudger était une chrétienne de suffisamment haute condition pour être en mesure de confier ses frères à Willibrord, afin qu'il complétât leur éducation. Parallèlement, les parents de Liudger offrirent leur soutien à Willibrord ainsi qu'à Boniface (†754), lorsque ces derniers furent en mesure de retourner en Frise, suite à la mort de Radbod (†719)³⁵⁹. Quoiqu'il en soit, Liudger fut profondément marqué par la tradition apostolico-monastique de cette génération de missionnaires³⁶⁰ et participa lui-même largement à la christianisation de la Frise, non sans avoir bénéficié d'une éducation dirigée en ce sens.

C'est ainsi que, vers l'âge de treize ou quatorze ans, Liudger intègre le monastère de saint Martin d'Utrecht, auprès de Grégoire³⁶¹, dont il rédigera plus tard une *Vita*³⁶². Il y passe douze ans dans une étroite relation maître-élève³⁶³. Cette éducation est particulièrement soulignée dans la *Vita*, notamment à travers l'évocation d'un goût prononcé de Liudger pour l'étude, et ce, dès le plus jeune âge³⁶⁴. Pour compléter cet enseignement, en 767, il se rend à York où il est instruit par Alcuin et où il devient

³⁵⁷ *Vita Liudgeri*, I, 1-4 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 113.

³⁵⁸ *Vita Liudgeri*, I, 5 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 114.

³⁵⁹ *Vita Liudgeri* I, 1-4 ; voir Chrysostomus Ripplinger, « Die Liudger-Familie im Dienste der Evangelisation », dans Rudolf Ludger Schütz éd., *Ich verkünde euch Christus. Heiliger Liudger: Zeuge des Glaubens, (742-809). Gedenkschrift zum 1200 Todestag*, Bonn, Bochum Kamp, 2009, p. 37-50.

³⁶⁰ Voir Karl Hauck, *Apostolischer Geist im genus sacerdotale der Liudgeriden*, dans Id. dir., *Sprache und Recht. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag*, Berlin ; New-York, de Gruyter, 1986, I, p. 191-219 ; Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *Westfälische Zeitschrift*, 142, 1992, p.10 ; <http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/txt/wz-9196.pdf>

³⁶¹ *Vita Liudgeri* I, 9 : « Post anni vero circulum revertentes, qui missi erant, Domino gubernante pervenerunt ad abbatem Gregorium ».

³⁶² Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, *Scriptores*, 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680) ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 100.

³⁶³ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », op. cit., p. 10.

³⁶⁴ *Vita Liudgeri* I, 8 : *Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit colligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quicquid tale invenire poterat, ludentibusque pueris aliis ipse consuit sibi de illis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem cum fistucis imitabantur scribentes et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custodiendos. Et cum ei quis diceret : 'Quid fecisti hodie ?' dixit se per totum diem aut componere libros aut scribere aut etiam legere.*

diacre³⁶⁵. Après un bref retour à Utrecht (768-769)³⁶⁶, Liudger demande à retourner à York afin d'approfondir sa formation, auprès d'Alcuin³⁶⁷. En 772, il doit quitter l'Angleterre, à son corps défendant et sur l'insistance d'un Alcuin inquiet pour la sécurité de son élève³⁶⁸, en raison de violentes querelles ayant éclaté entre Anglo-saxons et Frisons³⁶⁹.

C'est à son retour sur le continent qu'il entame véritablement sa carrière de missionnaire³⁷⁰. En 775, après la mort de Grégoire, il est envoyé à Deventer³⁷¹ pour y restaurer la chapelle pillée par les païens et pour trouver les reliques de Lébuin qui y avait, lui aussi, fait œuvre de mission. Deux ans plus tard, en 777, il est ordonné prêtre et reçoit de Charlemagne la mission de l'Ostergau³⁷². Il travailla ainsi pendant sept ans, jusqu'à ce que Widukind, incarnation de la résistance païenne au christianisme aux yeux d'Altfrid³⁷³, pousse les Frisons à chasser les missionnaires³⁷⁴.

³⁶⁵ *Vita Liudgeri* I, 10 : *Qui eundem Alubertum ordinavit episcopum, Sigibodum presbyterum, Liudgerum diaconem, et manserunt illic anno uno.*

³⁶⁶ *Vita Liudgeri* I, 10 : *Post anni vero circulum revertentes, qui missi erant, Domino gubernante pervenerunt ad abbatem Gregorium.*

³⁶⁷ *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Tunc Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri quandoque precibus victi direxerunt eum ad praefatum magistrum Eboracae civitatis Anglorum praebentes, quae illi opus erant in via. Quem magister inlustris Alcuinus cum magno suscepit gaudio.*

³⁶⁸ *Vita Liudgeri*, I, 11-12.

³⁶⁹ *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Cupiebat enim ibidem diutius in sancto manere studio, sed non fuerat concessa facultas, quia egredientibus civibus illis ad bellum contra inimicos suos contigit, ut per rixam interficeretur filius cuiusdam comitis ipsius provinciae a Fresone quodam negociatore. Et idcirco Fresones festinaverunt egredi de regione Anglorum timentes iram propinquorum interfecti iuvenis ;* Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 11.

³⁷⁰ Lutz E. von Padberg, « Liudger als Missionspraktiker », dans Rudolf Ludger Schütz éd., *Ich verkünde euch Christus*, *op. cit.*, p. 65-75.

³⁷¹ À mi-chemin entre les actuelles Amsterdam et Münster.

³⁷² En Frise occidentale, autour de Dokkum. Voir Robert Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Slatkine, Genève, 1973, p. 34.

³⁷³ *Vita Liudgeri* I, 21 : *consurrexit radix sceleris Widukindi.*

³⁷⁴ *Vita Liudgeri* I, 21 : *Cumque vir Dei Liudgerus in eadem regione annis fere septem in doctrinae studio persisteret, consurrexit radix sceleris Widukind, dux Saxonum eatenus gentilium, evertit Fresones a via Dei combussitque ecclesias et expulit Dei famulos et usque ad Fleo fluvium fecit Fresones Christi fidem relinquere et immolare idolis, iuxta morem erroris pristini. Sed et Albricus episcopus in ipsa perversa commotione de hac luce migravit. Tunc Liudgerus necessitate compulsus deseruit partes illas.*

Suite à cela, en 784, Liudger se rend à Rome puis au Mont Cassin³⁷⁵. La nouvelle de la soumission de Widukind en 787 et l'arrivée de Charlemagne au Mont Cassin mettent alors fin à la retraite de Liudger³⁷⁶. Cette même année, Charles lui assigne la réorganisation des missions frisonne et saxonnes, situées dans les cinq districts de l'embouchure de l'Ems³⁷⁷, encore entièrement occupés par des païens. Liudger connaissait la langue et les us des Frisons et apparaissait de ce fait comme le candidat idéal. Pour l'aider dans sa tâche, le roi des Francs lui confia alors un monastère du *pagus* de Brabant, dans un lieu appelé *Lotusa*³⁷⁸. Ce monastère devait lui servir de base de ressources pour servir les prémices de la conversion de l'Héligoland (v.790)³⁷⁹. En 792, un nouveau soulèvement oblige les missionnaires à quitter cette région³⁸⁰ et Liudger se trouve alors affecté par Charlemagne, durant les douze années suivantes, à la mission de l'ouest de la Saxe³⁸¹. C'est là que, vers 795, il bâtit un monastère à Mimigernaford (Münster)³⁸² et y vécut avec ses disciples, en suivant la règle de saint Chrodegang de Metz (712-766), laquelle avait été rendue obligatoire en

³⁷⁵ *Vita Liudgeri* I, 21-22 : ... et inde progrediens pervenit ad monasterium sancti Benedicti in regno Beneventino et illic in sancta conversatione consistens didicit regulam eiusdem sancti patris Benedicti. ... Post duos igitur annos et menses sex reversus ... ; Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 11.

³⁷⁶ Eberhard Kaus, *ibid.*

³⁷⁷ *Vita Liudgeri* I, 22 : ... et pervenit eius fama ad aures gloriosi principis Caroli. Qui constituit eum doctorem in gente Fresonem ab orientali parte fluminis Labeki super pagos quinque, quorum haec sunt vocabula Hugmerthi, Hunusga, Fivilga, Emisga, Fediritga et unam insulam, quae dicitur Bant ; voir Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden, Brill, 2013, p. 619.

³⁷⁸ Lieu dont il est difficile d'établir l'emplacement exact, sans doute Leuze, à moins d'une centaine de kilomètres au sud-ouest de l'actuelle Bruxelles : voir Émile Ouverlaux, « Notice historique et topographique sur Leuze », *Bulletin de la Société royale belge de géographie*, 10, 1886, notamment p. 254-256.

³⁷⁹ *Vita Liudgeri*, I, 22 : transfretavit in confinio Fresonum atque Denorum ad quandam insulam, quae a nomine dei sui falsi Fosete Fosetesland est appellata.

³⁸⁰ *Vita Liudgeri*, I, 22 : Tunc iterum operante maligno ab orientalibus Fresonibus nox infidelitatis magnae fuerat exorta.

³⁸¹ *Vita Liudgeri* I, 23 : Interea per dispositionem misericordis Dei Saxones conversi sunt ad Dominum et rex Carolus eundem virum Dei Liudgerum pastorem in parte occidentali Saxonum constituit.

³⁸² Nord-ouest de l'Allemagne actuelle, sur l'Aa, entre Osnabrück et Dortmund. Sur l'importance de Liudger pour Münster voir : Gabriele Isenberg, Barbara Rommé eds., 805: *Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 2005.

789 dans les territoires francs³⁸³. Il est enfin consacré évêque de Münster en 804³⁸⁴, après avoir fondé, quatre ans auparavant, le monastère de Werden³⁸⁵, où il fut inhumé en 809³⁸⁶.

L'édition de référence choisie est celle de la *Vita* rédigée par Altfrid et éditée par Wilhelm Diekamp³⁸⁷, car elle est fondée sur les plus anciens manuscrits³⁸⁸. En effet,

³⁸³ *Vita Liudgeri*, I, 23 : *Cuius parrochiae sedes est principalis in pago Sudtergoe in loco, cuius vocabulum est Mimigarnaefor, ubi Domino ipse honestum construxit monasterium sub regula canonica famulantium* ; Voir Heinrich Joseph Wetzer et Benedikt Welte, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Paris, Gaume frères et Duprey, 15, p. 386 ; Voir aussi à ce sujet : Martin A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; Eugen Ewig, « Saint Chrodegang et la réforme de l'Église franque », dans *Id.*, *Spätantikes und fränkisches Gallien*, t. 2, München, Artemis, 1976, p. 232-259.

³⁸⁴ *Vita Liudgeri* I, 23-24 : *Cui cum Hildibaldus episcopus persuaderet, ut episcopus ordinari debuisset, ... Tandem consensu omnium superatus et magis Dei dispositione coactus acquievet, ... Accepto itaque sacro ordine pontificali* ; Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 11.

³⁸⁵ Stéphane Lebecq, « La famille et les apprentissages de Liudger d'après les premiers chapitres de la *Vita Liudgeri* d'Altfrid », dans S. Lebecq, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge 1*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 104 ; Michael Buhlmann, « Liudger und seine Klostergründung Werden », dans Rudolf Ludger Schütz éd., *Ich verkünde euch Christus*, *op. cit.*, p. 162-167 ; voir aussi le travail de Claire de Cazanove, « Construire l'identité communautaire, les abbayes de Werden et Wissembourg du IX^e au début du X^e siècle », *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, 5, juin 2014 : <http://www.revue-circe.uvsq.fr/construire-lidentite-communautaire-les-abbayes-de-werden-et-wissembourg-du-ixe-au-debut-du-xe-siecle/>

³⁸⁶ *Vita Liudgeri* I, 32 : *Igitur discipuli non inmemores, qualiter idem Domini sacerdos disposuerat adhuc vivens, ut in loco nuncopato Werthina, ubi in hereditate propria ob habitaculum monachorum in honore sancti Salvatoris, sanctae Dei genitricis sanctique apostolorum principis Petri ipse construxit aecclesiam, eius sepeliretur corpus. ... donec venerabilis episcopus aecclesiae Cadalonensis Hildegrimus nomine ... ageret cum glorioso rege Carolo, ut eius imperio, immo Dei consilio in loco, ubi vivus ipse decreverat, sanctum illius conderetur corpus extra aecclesiam a parte orientali, ut iusserat ipse. ... Defunctus est itaque anno dominicae incarnationis octingentesimo nono, septima Kalendas Aprilis, et tricesimo secundo die sancti sui obitus, hoc est sexto Kalendas Mai, mirifice flagrans in loco praefato sepultus est.*

³⁸⁷ Wilhelm Diekamp éd., *Die Vitae Sancti Liudgeri, Geschichtsquellen des Bistums Münster*, IV, Münster, Theissing, 1881, p. 3-53 ; BHL 4937.

³⁸⁸ Stéphane Lebecq, *Hommes, terres et mers du Nord*, *op. cit.*, p. 107 ; concernant les manuscrits : Brussel/Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek/Bibliothèque Royale, II 3031 (XVe siècle, copiste Arnoldus de Hamme, 1418, Tongres) ; Düsseldorf, Universitätsbibliothek, C 6 (XIVe s.) ; Düsseldorf, Universitätsbibliothek, C. 98 (XVe s., Werden ?) ; Giessen, Universitätsbibliothek, 643 (1616, près de Bruxelles, KB: 11452. Afschrift door Albada) ; Leeuwarden, Bibliotheek Fries Genootschap, RK 3 (XVIe siècle) ; Leiden, Universiteitsbibliotheek, Collectie Vossius, Cod. Voss. Lat. Qu. 55 (IXe, Xe ou XIe siècle) ; Praha, Strahovský knihovna, XII E 14 (XIVe s.) ; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Guelf. 275 Helmstedt (1472) ; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Guelf. 4.3. Aug.

Liudger a connu très tôt un grand succès, dès le IX^e siècle et toutes les autres *Vitae* de Liudger découlent de cette première *Vita* d'Altfrid³⁸⁹.

De la même manière que pour la *Vita Willibrordi* d'Alcuin, la rédaction de la *Vie de Liudger* est une affaire de famille. L'auteur, Altfrid, évêque de Münster de 839 à 849³⁹⁰, aurait été le fils d'une sœur de Liudger³⁹¹. Altfrid rédige donc cette *Vita* non seulement en qualité de successeur du saint à l'évêché de Münster, mais aussi en qualité de neveu³⁹². Parallèlement, Wilhelm Wattenbach avait remarqué un écart entre le peu d'informations livrées par Altfrid sur Werden et le compte rendu détaillé qu'il donne sur l'espace frison³⁹³. Selon lui, Altfrid mettrait l'accent sur l'origine du saint et l'éventail des ses activités, en raison des liens familiaux qu'il a avec lui. C'est donc tout naturellement qu'il met l'accent sur le rôle de sa parenté³⁹⁴.

Concernant les sources, Altfrid avait donc, selon toute logique, accès à la tradition familiale³⁹⁵. Toutefois, il reconnaît lui-même ne pas connaître personnellement son héros. Il écrit donc sa *Vita* à partir de sources secondaires³⁹⁶ : des informateurs dont nous connaissons les noms. Il s'agit d'Hildegryn (v.750-827), frère de Liudger, trentième évêque de Châlons-sur-Marne (804-810), premier évêque d'Halberstadt,

Qu. (XIII^e ou XIV^e siècle) ; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Guelf. 64.6 Helmstedt (XVII^e s.) ; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, IV F 183 (1471).

³⁸⁹ La *Vita* II a été rédigée après 850 et la *Vita* III a été rédigée par des moines de Werden après 864. Voir Marc van Uytanghe, « Altfrids "*Vita Ludgeri*" als hagiographischer und historischer Text », dans Rudolf Ludger Schütz éd., *Ich verkünde euch Christus*, op. cit., p. 143-159.

³⁹⁰ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », op. cit., p. 12.

³⁹¹ Wilhelm Diekamp éd., *Die Vitae Sancti Liudgeri, Geschichtsquellen des Bistums Münster*, IV, Münster, Theissing, 1881, p. xv ; Robert Folz, *Le Souvenir et la légende de Charlemagne*, op. cit., p. 29 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 113.

³⁹² Aujourd'hui, il est généralement admis qu'Altfrid est bien l'auteur de la *Vita Liudgeri* : Karl Hauck, « Zu geschichtlichen Werken Münsterscher Bischöfe », dans Alois Schröer dir., *Monasterium. Im Auftrag des Bischofs von Münster*, Münster in Westfalen, Regensburg, 1966, p. 342 ; Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », op. cit., p.12 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 113-115.

³⁹³ Wilhelm Wattenbach, Georg Grandaur éd., *Die Lebensbeschreibungen des hl. Willibrord, Gregors von Utrecht, Lindgers und Willehads von Bremen*, Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, vol. 14, Leipzig, Dut'schen Buchhandlung, 1888, p. 55.

<http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/0/085212.pdf>

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 114.

³⁹⁶ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », op. cit., p. 20.

abbé d'Helmstedt³⁹⁷ et abbé de Werden à la mort de Liudger³⁹⁸, de son neveu Gerfrid, deuxième évêque de Münster (809-839)³⁹⁹, de sa sœur Heriburg (†839)⁴⁰⁰, première abbesse d'un couvent à Nottuln⁴⁰¹, mais aussi des prêtres Alubert, Atin, Thiadbald⁴⁰². En dehors de l'utilisation de ces sources, le récit d'Altfrid est ponctué de citations des *Dialogues* de Grégoire le Grand⁴⁰³, mais est également extrêmement imprégné du modèle alcuinien de la *Vita Willibrordi*⁴⁰⁴. En effet, il reprend largement l'aspect central de la prédication, bien qu'il soit possible de noter, chez Altfrid, un intérêt plus soutenu que chez Alcuin pour les miracles *post mortem*. Mais ceci pourrait aussi s'expliquer par le fait qu'Altfrid fut responsable de la construction de la crypte circulaire destinée à recevoir le corps de Liudger, à Werden⁴⁰⁵.

L'influence alcuinienne inscrit d'emblée la *Vita Liudgeri* au cœur de la tradition d'Utrecht⁴⁰⁶. Cette continuité dans l'écriture des vies des pères d'Utrecht, illustrant au passage l'enracinement du christianisme dans l'espace frison⁴⁰⁷, a en effet des caractéristiques toutes particulières. La *Vita Willibrordi* d'Alcuin peut être comparée

³⁹⁷ Voir August Mutke, *Der heilige Ludgerus und die St. Ludgerikirche zu Helmstedt*, Helmstedt, Ruthe & Günther, 1909.

³⁹⁸ Arnold Angenendt, « Liudger, Hildegim und die Sachsenmission », *Zwischen Harz und Bruch, Heimatzeitschrift für Halberstadt und Umgebung*, 61-3, 2010, p. 15-19.

³⁹⁹ Célébré par Hraban Maur, *Carm.* VIII, « *ad Gerfirdum episcopum* », dans Ernst Dümmler éd., *MGH Poetae*, II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 170 ; voir Geneviève Bühner-Thierry, *Aux marges du monde germanique. L'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 82.

⁴⁰⁰ Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, Leipzig, Hinrich, 1912, p. 418.

⁴⁰¹ W. Müller-Wille, *Der Landkreis Münster, Münster/Köln*, 1955, S. 133. Von einem Nonnenkloster spricht A. Hauck, a.a.O., "Äbtissin" wird Heriburg in den Reg. Westf., a.a.O., genannt, ebenso von Diekamp, *Die Vitae*, S. XXI. Der Wortlaut der Altfrid-Vita läßt keine sicheren Schlüsse zu (Du Cange 7 (1886), p. 298, v. *sanctimonialis*).

⁴⁰² Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 20 ; Robert Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰³ Eberhard Kaus, *ibid.*, p. 19.

⁴⁰⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 114 qui remarque notamment des parallèles frappants entre *Vita Willibrordi*, 14 et *Vita Liudgeri*, I, 25.

⁴⁰⁵ Lutz von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, 1985, p. 91-94 ; Geneviève Bühner-Thierry, « Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII^e-IX^e siècles », dans François Bougard, Cristina La Rocca, Régine Le Jan dir., *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen-Âge*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2013, p. 239-264 : <http://books.openedition.org/efr/2285?lang=fr#ftn91>.

⁴⁰⁶ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁰⁷ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 12

de façon saisissante à la *Vita Liudgeri*, notamment par le soin particulier apporté à la présentation des liens parentaux des héros et au rapport détaillé de l'installation des héros dans leur zone de mission⁴⁰⁸. Cependant, la tradition de mission itinérante sur les longues distances, caractéristique de l'école d'Utrecht, ne semble pas ressortir clairement de la *Vita Liudgeri*. Karl Hauck avait, en effet, remarqué qu'avec celle-ci, l'âge « héroïque de la mission » semblait achevé, étant donné que Liudger avait compris ce que le manque d'une base arrière solide pouvait causer comme dommage à la mission (comme cela avait déjà été le cas avec Willibrord et Boniface)⁴⁰⁹. Dans la *Vita* rédigée par Altfrid, Liudger est donc présenté comme le dirigeant d'un district pastoral solide, ayant une responsabilité missionnaire, contrairement à Willibrord pour qui la nécessité à l'élévation à la dignité archiépiscopale, sans contrainte de localisation, aura été nécessaire⁴¹⁰.

Altfrid restreindrait donc, dans son récit, l'évocation de la mission itinérante pour suivre ses intérêts d'évêque de Münster et de seigneur du monastère⁴¹¹ dans le but de consolider la légitimité des Liudgerides sur ces derniers. En effet, à l'époque où il écrit, il y eût certainement des conflits avec l'abbaye de Werden, comme l'atteste la mention d'un *advocatus* dans les premières années où Altfrid est signalé en tant que *custos* dans le dossier⁴¹². C'est sans doute pour appuyer le bon droit des Liudgerides que la *Vita Liudgeri* a été construite autour du thème de la légitimité de Liudger en tant qu'évêque de Münster et en tant qu'abbé de Werden⁴¹³. Ce renforcement paraissait nécessaire puisque l'hégémonie liudgeride à Werden présentait des signes

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴⁰⁹ Karl Hauck, « Zu geschichtlichen Werken Münsterseher Bischöfe », dans Alois Schröer dir., *Monasterium. Festschrift zum siebenhundert jährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster*, Münster, Regensburg 1966, p. 350 et suivantes ; Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 16.

⁴¹⁰ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 16.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹² Theodor Joseph Lacomblet, *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins*, Bd. I, Düsseldorf 1840, n. 55, (5 mai 841).

⁴¹³ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 17.

d'étiollement tout au long du IX^e siècle⁴¹⁴, jusqu'à ce qu'elle prenne complètement fin dans la seconde moitié du IX^e siècle, par décision synodale⁴¹⁵.

Il est possible de conclure sur le fait qu'Altfrid, s'il insiste sur l'ancrage géographique de son héros, ne désire pas non plus donner une *stabilitas* à la *peregrinatio*⁴¹⁶. Il s'agit plutôt d'une *imitatio* des apôtres, qui elle aussi est caractéristique de l'école d'Utrecht⁴¹⁷. Ainsi, cet écart par rapport à la tradition initiale n'est qu'apparent. La *Vita Liudgeri* demeure donc l'illustration parfaite de l'idéal de spiritualité ascétique, de pauvreté et de pérégrination du missionnaire⁴¹⁸, même si l'implantation diocésaine du héros y est soulignée. Liudger demeure un personnage aux multiples facettes : à la fois « enseignant, missionnaire, fondateur de monastère, évêque et saint »⁴¹⁹ et dont la *memoria* a été prise en charge par son neveu (comme ce fut le cas pour de nombreux autres évêques en Germanie), servant par ce biais les intérêts de leur famille, mais aussi intégrant les grandes familles aristocratiques à la structure de l'Église carolingienne⁴²⁰.

Dans la vie d'un autre disciple de Grégoire, Lébuin, cet aspect familial et cet amarrage au pouvoir carolingien ne se retrouvent pas. Bien que la *Vita Lebuini*

⁴¹⁴ Theodor Joseph Lacomblet, *Urkundenbuch*, *op. cit.*, n. 65. La crise dans la règle monastique se fait déjà sentir sous l'épiscopat d'Altfrid. Preuve en est de la tradition du Frison Flocker qui, en 855, estimait que les dons devaient revenir au monastère et non aux héritiers de Liudger.

⁴¹⁵ Karl Schmid, « Die 'Liudgeriden'. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie », dans Karl Hauck, Hubert Mordek éd., *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter, Festschrift für Heinz Löwe zum Geburtstag*, Cologne ; Vienne, Böhlau, 1978, p. 71-101 et particulièrement p. 82 et suivantes ; Kaus, p. 18.

⁴¹⁶ Arnold Angenendt, « Pirmin und Bonifatius - Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel », *Vorträge und Forschungen: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, 20, 1974, p. 267 et suivantes.

⁴¹⁷ Eberhard Kaus, « Zu den Liudger-Viten des 9. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 12-13.

⁴¹⁸ Arnold Angenendt, « Liudger, Hildegim und die Sachsenmission », *Zwischen Harz und Bruch*, *op. cit.*, p. 15, citant Pius Engelbert : « *das geistliche Ideal des armen, asketisch lebenden Wandermissionars* » ; voir aussi Arnold Angenendt, *Liudger. Missionar, Abt, Bischof im frühen Mittelalter*, Münster, Aschendorff, 2005.

⁴¹⁹ Arnold Angenendt, « Liudger: Lehrer - Missionar - Klostergründer - Bischof – Heiliger », dans Rudolf Ludger Schütz éd., *Ich verkünde euch Christus*, *op. cit.*, p. 51-64.

⁴²⁰ Geneviève Bühner-Thierry, « Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII^e-IX^e siècles », *op. cit.*, l'a montré à partir des exemples bavarois des évêques de Freising Hitto (811-834) et Erchanbert (835-854). Sur la *Reichsaristokratie*, voir Gerd Tellenbach, *Königtum und Stämme in der Werdenzeit des Deutschen Reiches*, Weimar, Böhlau, 1939.

Antiqua se soit certainement inspirée de la *Vita Liudgeri*, c'est essentiellement le soutien des notables locaux et la violence des Saxons qui sont mis en avant.

1.4.4 La *Vita Lebuini Antiqua*

Lébuin, ou Liafwinn († vers 780)⁴²¹, selon que l'on use de la forme latine ou germanique de son nom, traversa la mer et quitta son Angleterre natale⁴²² pour suivre l'enseignement de Grégoire à Utrecht⁴²³. C'est cependant dans la région de l'Yssel⁴²⁴ que Grégoire l'envoya en mission. En effet, Lébuin ne chercha pas, comme son prédécesseur Willibrord, à obtenir la permission des Pippinides. Il œuvra directement sous les ordres de Grégoire d'Utrecht⁴²⁵. Le contexte dans lequel il évolue est marqué par des révoltes particulièrement vives, dont le marqueur temporel le plus évocateur est sans doute en 772 l'abattage de l'Irmensul, cet arbre sacré, réputé être, auprès des païens, le « pilier du monde »⁴²⁶. En effet, bien qu'il ait reçu le soutien d'un certain

⁴²¹ Selon Adolf Hofmeister dans sa préface de l'édition de la *Vita Lebuini Antiqua*, MGH, *Scriptores*, tome XXX, vol. 2, Leipzig, Hiersemann, 1934, aux pages 789-791 ; mais Thomas Kennedy estime qu'il est mort avant 776, car c'est la date à laquelle l'église de Deventer est à nouveau incendiée et où les Saxons dispersèrent ses reliques : voir Thomas Kennedy, « St. Lebuin », *The Catholic Encyclopedia*, 9, New York, Robert Appleton Company, 1910 : <http://www.newadvent.org/cathen/09106b.htm>.

⁴²² *Vita Lebuini*, 2 : *Sancto Lebuino... ut exiens de terra sua transmarinis....*

⁴²³ *Vita Lebuini*, 2 : *Cumque hoc non semel tantum, sed et secundo ac tertio dominus Iesus terribili iussione preciperet, consenssa navi beatus Lebuinus Gregorium sacerdotem adiit, qui tunc temporis Traiectum castrum, quod antiquo nomine Wiltenburch appellabatur, episcopi vice presbiter rexit.*

⁴²⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and Evangelisation of Europe (400- 1050)*, Harlow, Longman, 2001, p. 11.

⁴²⁵ *Vita Liudgeri* I, 13 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life.*, *op. cit.*, p. 11.

⁴²⁶ Rudolf de Fulda, *Translatio sancti Alexandri*, éd. Georg H. Pertz, MGH, SS, II, Hanovre, Hahn, 1879, p. 676 : *Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irmensul appellantes, quod Latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia.*

nombre de notables locaux, à l'instar de la matrone Abarhilda⁴²⁷, il eut souvent maille à partir avec les Saxons qui détruisirent, à deux reprises, l'église qu'il avait réussi à construire à Deventer. La première destruction força Lébuin à s'en retourner vers Utrecht⁴²⁸ et la seconde eut lieu après sa mort, puisque c'est Liudger qui fut chargé de la restaurer⁴²⁹.

La *Vita Lebuini Antiqua* rapporte qu'un oratoire aurait été construit à Wilp avant l'édification de l'église de Deventer⁴³⁰. Lébuin serait parvenu à convertir par ailleurs un grand nombre de personnes dans la région de Münster⁴³¹, dont un notable répondant au nom de Folcbraht⁴³². Après la première destruction de l'église de Deventer, Lébuin aurait refusé de fuir et se serait directement confronté aux Saxons, lors de leur rencontre annuelle à Marklo⁴³³. C'est ici qu'il aurait prophétisé aux

⁴²⁷ *Vita Lebuini*, 3 : *Suspectus est primum homo Dei Lebuinus a quadam vidua Abarhilda nomine et in eius hospicio aliquamdiu mansit* ; Ian N. Wood, *The Missionary Life.*, op. cit., p. 115.

⁴²⁸ *Vita Lebuini*, 3 : *collectoque agmine ecclesiam eius combusserunt et christianos ex illis locis effugaverunt.*

⁴²⁹ *Vita Liudgeri*, I, 13-15 ; *Vita Lebuini*, 7 : *et defunctus in sua humatus est ecclesia, quam incensam reedificaverat. Post illius obitum iterum impii Saxones vastaverunt locum illum et succederunt ecclesiam corpusque eius per tres dies quesierunt nec invenire potuerunt. Sed et abbas Gregorius migravit ad Dominum, et suscepit curam pastorem Albricus nepos eius, qui venerabilem Lutgerum cum magno diligebat affectu atque eum ita allocutus est dicens : 'Nunc, quia frater meus dilectissimus es, peto, ut desiderium meum impleas. Locus enim, in quo sanctus Domini Lebuinus presbiter, quem nosti, in opere Domini usque ad mortem persistendo laboravit et ubi sacrum eius corpus sepulcrum tegitur, in solitudinem est redactus ; quamobrem peto, ut eum restaurare studeas et super corpus sancti ecclesiam reedifices. Dei igitur famulus Lutgerus magistri iussis obtemperans quesivit in loco prenominato corpus sancti et non invenit, sed tamen infra spacium loci, quo putavit illud esse, coepit construere ecclesiam.*

⁴³⁰ *Vita Lebuini*, 3 : *Dum vero ad eius praedicationem plurimi crediderunt, fecerunt ei christiani, qui ibi habitaverunt, in primis oratorium in occidentali parte in loco nuncupato Wilpe, postea ecclesiam et mansionem in orientali ripa praeterfluentis fluminis Ysiae.*

⁴³¹ *Vita Lebuini*, 3 : *Dum vero ad eius praedicationem plurimi crediderunt, fecerunt ei christiani...*

⁴³² Ce nom apparaît comme celui d'un bienfaiteur de Werden en 779 : Ian N. Wood, *The Missionary Life.*, op. cit., p. 118 ; *Vita Lebuini Antiqua*, 3, p. 792, note 12.

⁴³³ En Saxe, sur la Weser: *Vita Lebuini*, 4: *Regem antiqui Saxones non habebant, sed per pagos satrapas constitutos ; morisque erat, ut semel in anno generale consilium agerent in media Saxonia iuxta fluvium Wisuram ad locum qui dicitur Marklo* ; Ian N. Wood, *The Missionary Life.*, op. cit., p. 115.

païens leur soumission prochaine au puissant roi voisin (sans doute Charlemagne) dans le cas où ils ne se convertiraient pas prochainement au christianisme⁴³⁴.

La *Vita Lebuini Antiqua*⁴³⁵ pose un certain nombre de problèmes, à commencer par la question de sa datation. La très forte présence d'emprunts à la *Vita Liudgeri* laisse tout au moins entendre que cette *Vita prima* a été rédigée après celle de Liudger par Altfred, c'est-à-dire dans les années 840⁴³⁶ au plus tôt et avant 864⁴³⁷, et dans tous les cas avant 930, *terminus ante quem* marqué par le décès de Hucbald de Saint-Amand, artisan d'une réécriture de la *Vita Lebuini*⁴³⁸. Hélas, l'auteur de la *Vita Antiqua* est resté anonyme à ce jour.

Karl Hauck avait soulevé l'hypothèse que la *Vita* ait pu être rédigée pour servir la tradition d'une famille de la noblesse saxonne, descendant de Widukind à travers la

⁴³⁴ *Vita Lebuini*, 6 : *Prosecutus est homo Dei sermonem dixitque : 'Mandat vobis Deus caeli et terrae rex et Iesus Christus filius eius, quia, si volueritis eius fieri et facere, quae per servos suos vobis mandaverit, tanta vobis bona praestabit, quanta numquam ante audiebatis'. Addidit etiam hoc, quod : 'Sicut hucusque super vos regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui contra vos praevalere possit et sibi subicere. Quodsi eius non vultis fieri, tunc mandat haec vobis : Praepartus est in vicina terra rex quidam, qui vestram terram ingreditur, praedabit vastabitque, variis quibus voluerit tradet ; eique postea, subditi eritis ac posteris eius.*

⁴³⁵ Adolf Hofmeister éd., *Vita Lebuini Antiqua*, MGH, *Scriptores*, tome XXX, vol. 2, Leipzig, Hiersemann, 1934, p. 789-795, (= *Vita Lebuini*). Manuscrits : Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, *Phil. Latein, Theol. lat. f.* 706 (c.1460) ; Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek/Bibliothèque Royale, 197 (XV^e s.) ; La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 129 G 3 (XV^e s.) ; La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 70 E 21 (XV^e s.) ; La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 73 F 21 (XV^e s.) ; Groningen, Universiteitsbibliotheek, 23 (XV^e s.) ; Münster, Universitätsbibliothek, 353 (IX^e-X^e s.) ; Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, 12854 (XV^e s.) ; Commentaires dans : Adolf Hofmeister, « Über die älteste *Vita Lebuini* und die Stammesverfassung der Sachsen », dans *Geschichtliche Studien. Albert Hauck zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern, Fachgenossen und dem Mitarbeiterkreise der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, Hinrich, 1916, p. 85-107, n. 13, reproduit dans Walther Lammers dir., *Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 1-31 ; Heinz Löwe, « Entstehungszeit und Quellenwert der *Vita Lebuini* », *Deutsches Archiv*, 21, 1965, p. 345-370 ; Wilhelm Wattenbach, Wilhelm Levison, Heinz Löwe, *Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem Sächsischen Hause. Das ostfränkische Reich*, Weimar, Böhlau, 1990, p. 826-828 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 115-117.

⁴³⁶ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 115.

⁴³⁷ Julia M. H. Smith, « La réécriture chez Hucbald de Saint Amand », dans Monique Goullet, Martin Heinzelmann, Christiane Veyrard-Cosme dir., *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures, Beihefte der Francia*, 71, 2010, p. 272.

⁴³⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 117.

figure de Folcbraht⁴³⁹. Cependant, comme le souligne Ian N. Wood, dans ce cas, pourquoi avoir gardé la forme latinisée du nom Lébuin, plutôt que la forme germanique de Liafwini⁴⁴⁰ ? En réalité, ce choix onomastique laisse à penser que l'auteur était de langue romane plutôt que saxonne. Il serait alors possible de le relier au *scriptorium* de Saint-Amand⁴⁴¹. Cela expliquerait, en outre, l'intérêt d'Hucbald pour cette *Vita*, au tournant des IX^e et X^e siècles⁴⁴². En conséquence, le texte a pu davantage servir de motif de commémoration liturgique auprès du tombeau du saint, plutôt que de célébration d'une famille saxonne⁴⁴³.

L'auteur de la *Vita Lebuini Antiqua* est totalement dépendant des sources écrites⁴⁴⁴. Il a, en effet, beaucoup emprunté à Bède, particulièrement dans la préface de son texte⁴⁴⁵ ainsi que dans sa description des « satrapes » réunis annuellement à Marklo⁴⁴⁶. La *Vita Lebuini Antiqua* s'est également inspirée de la *Vita Liudgeri* d'Altfrid, notamment dans la description faite de Grégoire d'Utrecht⁴⁴⁷, le récit de la fondation de l'église de Wilp, celui de la mission de Lébuin en Saxe, ainsi que dans l'évocation de la mort et de l'enterrement du saint⁴⁴⁸. D'autres textes sont également influents,

⁴³⁹ Karl Hauck, « Ein Utrechter Missionar auf der altsächsischen Stammesversammlung », dans Victor Heinrich Elbern éd., *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textband 2*, Düsseldorf, Schwann, 1964, p. 734-745 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 118.

⁴⁴⁰ Ian N. Wood, *ibid.*

⁴⁴¹ Au sud de Tournai.

⁴⁴² Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 116.

⁴⁴³ Julia M. H. Smith, « La réécriture chez Hucbald de Saint Amand », op. cit., p. 273.

⁴⁴⁴ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 116.

⁴⁴⁵ *Vita Lebuini*, 1.

⁴⁴⁶ *Vita Lebuini*, 4 : *Regem antiqui Saxones non habebant, sed per pagos satrapas constitutos ; morisque erat, ut semel in anno generale consilium agerent in media Saxonia iuxta fluvium Wisuram ad locum qui dicitur Marklo. Solebant ibi omnes in unum satrapae convenire, ex pagis quoque singulis duodecim electi nobiles totidemque liberi totidemque lati. Renovabant ibi leges, praecipuas causas adiudicabant et, quid per annum essent acturi sive in bello sive in pace, communi consilio statuebant ;* Ian N. Wood, p. 116 ; Samuel I, 5, 11, où les chefs des Philistins sont appelés « satrapes » et Samuel 6, 16 commenté par Bède dans *In primam partem Samuelis Libri III*, D. Hurst éd., CCSL, 119, Turnhout, Brepols, 1962.

⁴⁴⁷ *Vita Lebuini*, 2 ; *Vita Liudgeri*, I, 13 ; *Vita Gregorii*, 1.

⁴⁴⁸ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, op. cit., p. 115.

comme la *Vita Gregorii Traiectensis* de Liudger⁴⁴⁹, qui avait elle-même déjà grandement nourri la *Vita Liudgeri*.

Comme les premières traditions évoquées, celle d'Utrecht et de Münster se prévaut d'une forte présence de la figure de Boniface et de sa généalogie spirituelle, à travers Grégoire et les disciples de ce dernier : Lébuin et Liudger. Cependant, les *Vitae* y sont également très colorées dans leur contenu par la *Vita Willibrordi* (ce qui n'est pas vraiment surprenant dans la mesure où Willibrord était le premier évêque d'Utrecht). Elles se focalisent sur l'activité continentale des saints qui, hormis Boniface et Lébuin, sont issus de Frise (Liudger étant issu de la noblesse locale) ou de Saxe (Grégoire étant originaire de Trèves). Reste à envisager la troisième et dernière tradition hagiographique missionnaire, elle aussi très ancrée sur le continent : celle de Hambourg-Brême et Corvey.

1.5 Hambourg-Brême et Corvey

1.5.1 La *Vita Anskarii*

L'auteur de la *Vita Anskarii*, Rimbert (v.830-888), disciple d'Anschaire, aurait été découvert par ce dernier dans la région de Torhout⁴⁵⁰. La *Vita Rimberti*⁴⁵¹ les décrit en effet comme d'inséparables compagnons et le personnage de Rimbert y est

⁴⁴⁹ Ian N. Wood, *ibid.*, p. 53 et 115.

⁴⁵⁰ Au sud de Bruges. Voir Alain Dierkens, « Saint Anschaire, l'abbaye de Torhout et les missions carolingiennes en Scandinavie. Un dossier à réouvrir », dans Michel Sot dir., *Haut Moyen-Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, Publidix, p. 302.

⁴⁵¹ Georg Waitz éd., *Vita Rimberti*, MGH, SSRG, 55, Hanovre, Hahn, 1884, p. 80-100 ; voir Philippe Depreux, « La vie de saint Rimbert, archevêque de Hambourg-Brême », dans Caroline Noirot éd., *Omnia in uno : hommage à Alain Philippe Segonds*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. 243-262.

présenté comme modelé sur la personnalité de son mentor⁴⁵². En effet, les deux saints sont dépeints comme étant des âmes sœurs⁴⁵³ et inséparables⁴⁵⁴. Ils partagent le même cœur, la même âme, le même esprit et la même foi⁴⁵⁵. Cependant, peu de travaux ont été consacrés à Rimbert lui-même, en dehors de ceux portant sur la *Vita Anskarii* dont il est l'auteur⁴⁵⁶. James T. Palmer regrette son rôle secondaire, restant perpétuellement dans l'ombre d'Anschaire, malgré la réalisation de la *Vita Anskarii*⁴⁵⁷. Il est probable que Rimbert fut Danois⁴⁵⁸ ou Frison⁴⁵⁹, ce qui aurait constitué une motivation supplémentaire pour sauver son propre peuple, à l'instar de Boniface, un siècle plus tôt avec les Saxons⁴⁶⁰, mais cela ne demeure à ce jour qu'une hypothèse. La *Vita*, rédigée entre 865 et 876⁴⁶¹, est attribuée à Rimbert⁴⁶². Pour autant, aucun manuscrit de la *Vita* ne porte réellement le nom de Rimbert⁴⁶³. En réalité, c'est un extrait de la *Vita Rimberti*, évoquant « le livre des faits de l'évêque Ansgar composé par Rimbert et un autre condisciple » qui attribue la paternité de la *Vita Anskarii* à

⁴⁵² *Vita Rimberti*, 5, 7, 10, 11, 14, 19, 22, 24 ; voir Ian N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 131.

⁴⁵³ *Vita Rimberti*, 3.

⁴⁵⁴ *Vita Rimberti*, 5.

⁴⁵⁵ *Vita Rimberti*, 9.

⁴⁵⁶ Andreas Röpke, « Pro memoria Rimberti », dans *Rimbert der Nachfolger Ansgars*, Hamburg, E.B. Verlag, 2000, p. 30-56.

⁴⁵⁷ James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission in the Ninth Century », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 55, No. 2, April 2004, p. 237.

⁴⁵⁸ James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission... », *op. cit.*, p. 238 : « Furthermore, it might be plausible that Rimbert was Danish, since he came from Turnhout » ; *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, no. 46, éd. Michael Tangl, *MGH Epp. Selectae*, I, p. 74-75.

⁴⁵⁹ Sverrir Jakobsson, « The Mission miscarried : the Narrators of the Ninth Century Missions to Scandinavia and Central Europe », *Bulgaria Medievalis*, 2, 2011, p. 49-69.

⁴⁶⁰ James T. Palmer, *ibid.*, p. 238.

⁴⁶¹ Alain Dierkens, « Saint Anschaire, l'abbaye de Torhout et les missions carolingiennes en Scandinavie. Un dossier à réouvrir », *op. cit.*, p. 301 ; Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du Haut Moyen-Âge*, vol. II, *Corpus des sources écrites*, Lille, 1983, p. 126-128 ; Werner Trimllich éd., *Vita Anskarii auctore Rimberto*, dans *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts, zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 3-14.

⁴⁶² Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 185.

⁴⁶³ Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, *op. cit.*, p. 184.

Rimbert⁴⁶⁴. Pour l’auteur anonyme de la *Vita Rimberti*, Rimbert ne s’est pas identifié nominalement comme auteur par « délicatesse pour son co-auteur »⁴⁶⁵. Il semble, en effet, raisonnable de se ranger à l’idée que Rimbert, à défaut d’être le seul auteur de la *Vita Anskarii*, fut au moins l’un d’entre eux (pour la version véhiculée par la recension A)⁴⁶⁶, et qu’il « est fort probable qu’il soit responsable de l’ensemble du texte »⁴⁶⁷. W. Levison avait noté que la structure très unitaire du texte de la recension A rendait peu plausible l’idée d’une écriture à plusieurs mains⁴⁶⁸.

La source choisie, au sein du dossier d’Anschaire⁴⁶⁹, est donc cette *Vita* supposément rédigée par Rimbert, c’est-à-dire celle relayée par la version A, authentifiée par W. Levison en 1919⁴⁷⁰. Il existe actuellement deux éditions de référence⁴⁷¹. En effet, la *Vita Anskarii* dispose des numéros 544-545 dans la *BHL* puisqu’il existe deux recensions : l’originale, appelée version A et une deuxième version déformée du XII^e siècle : la version B⁴⁷². Or, des insertions ont été ajoutées à cette dernière, afin d’accroître la juridiction d’Anschaire jusque sur les peuples d’Islande, du Groenland et des autres régions nordiques, malgré des incohérences chronologiques liées, entre

⁴⁶⁴ *Vita Rimberti*, 9 ; Eric Knibbs, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁶⁵ *Vita Rimberti*, *ibid.* : Eric Knibbs, *ibid.*

⁴⁶⁶ Voir *infra*.

⁴⁶⁷ Eric Knibbs, *ibid.*

⁴⁶⁸ Wilhelm Levison, « Zur Würdigung von Rimberts *Vita Anskarii* », dans *Id., Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, Schwann, 1948, p. 618-620 ; Eric Knibbs, *ibid.*

⁴⁶⁹ *BHL* 544 à 554b.

⁴⁷⁰ Wilhelm Levison, *ibid.*

⁴⁷¹ Georg Waitz éd., *Vita Anskarii auctore Rimberto*, *MGH, SSRG*, 55, Hanovre, Hahn, 1884 (réimpr. 1988), p. 3-79, (*BHL* 544-545) ; Werner Trimllich éd., *Vita Anskarii auctore Rimberto*, dans *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts, zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 16-132.

⁴⁷² Voir Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations ...*, *op. cit.*, p. 184. La recension B s’appuie sur le *Codex Vicelini* : B 1 = Münster, Staatsarchiv, I, 228. La recension B est aussi visible dans B 2* = Copenhague, Royal Library, GKS 820, vers 1550 ; B 2 = Hambourg, Staatsbibliothek, Hist. civ. Dan. fol. nr 22, XVIII^e siècle ; (B 3 = manuscrit perdu de Hambourg, vers 1100, imprimé par Philippe Caesar, 1642. voir l’excellente page d’Eva Odelman : <https://wikihost.uib.no/medieval/index.php/Rimbertus> ; Eva Odelman, « Ansgar’s Life – a Piece of Carolingian Hagiography », *Hortus Troporum, Florilegium in honorem Gunillae Iversen*, éd. Andrée et E. Kihlman, *Studia Latina Stockholmiensia* 54, Stockholm, 2008, p. 290-296.

autres, à la découverte du Groenland au X^e siècle⁴⁷³. Pour E. Knibbs, il n'y a aucun doute sur l'auteur de cette recension : l'archevêque Hartwig I^{er} (1148-1168). Dans le cadre d'un programme de contrefaçon⁴⁷⁴, il visait à éliminer tout élément susceptible de porter atteinte à la tutelle d'Anschaire et donc à la légitimité d'Hambourg-Brême sur le territoire qui dépendait de lui. Aussi, toute mention de l'action missionnaire d'Ebbon ou de Gauzbert y a été méthodiquement supprimée⁴⁷⁵.

La recension A — qui nous intéresse — est conservée dans trois manuscrits dont le manuscrit HB XIV 7 de la *Landesbibliothek* de Stuttgart, datant de la fin du IX^e siècle et probablement recopié du vivant de Rimbart⁴⁷⁶. La tradition manuscrite de la recension A a donc convaincu les érudits de sa fidélité au texte original de Rimbart. En outre, la *Vita* semble avoir rayonné, non seulement à l'intérieur du territoire circonscrit par le sujet, mais au delà, plus au sud, jusqu'à Constance⁴⁷⁷. L'œuvre aurait donc connu un certain succès.

Les sources de Rimbart sont souvent établies sur les déclarations de témoins oculaires et sur sa propre expérience. Ainsi Rimbart, dont la proximité avec Anschaire transparaît souvent dans la *Vita*⁴⁷⁸, aurait accompagné le saint lors de sa seconde

⁴⁷³ Voir par exemple Niels Vinding, Birgitte Moyer-Vinding, *The Viking Discovery of America, 985 to 1008: The Greenland Norse And Their Voyages to Newfoundland*, Lewinston, Edwin Mellen Press, 2006.

⁴⁷⁴ Eric Knibbs, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁷⁵ Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de saint Anschaire de Rimbart*, Paris, Cerf, 2011, p. 239 : « « Tout ce qui concerne dans les chapitres 13, 14, 25, 33, 34 l'action missionnaire de l'archevêque Ebbon de Reims, premier légat pontifical dans les pays du Nord (VA, chap. 13, 14, 33, 34), et celle de son neveu Gautbert, a notamment été exclu de cette version tronquée de la *Vita Anskarii* ».

⁴⁷⁶ J. B. Brunet-Jailly, *op. cit.* ; E. Knibbs, *op. cit.* ; A 1 = Stuttgart, Landesbibliothek, XIV, 7; 58 fols, IX^e ou Xe siècle. En 1343, il était présent dans la collection de la librairie de la cathédrale de Constance; en 1630, il fut vendu au monastère de Weingarten. La division en chapitres a été reprise dans l'édition de Waitz, qui estimait qu'elle découlait d'une copie offerte par Rimbart à l'évêque Salomon de Constance ; A 2 = Paris, Bibliothèque nationale, 13772, fol. 47-88, vers 1200. Le texte est divisé en 108 courts chapitres. Il provient sans doute de Corbie ; A 3 = Amiens, Bibliothèque, 461, vers 1300. Le texte commence au chapitre 7, Les 6 premiers chapitres ayant été ajoutés plus tardivement. Il dérive du même exemplaire que le A 2 : voir Eva Odelman, <https://wikihost.uib.no/medieval/index.php/Rimbartus>.

⁴⁷⁷ Voir note *supra*.

⁴⁷⁸ *Vita Anskarii*, 27, 35, 39, 40.

mission à Birka⁴⁷⁹ (851-852). Par ailleurs, le moine de Corbie, Witmar⁴⁸⁰, ainsi que l'ermite Ardgar⁴⁸¹, ont certainement été des sources d'information de grande valeur⁴⁸². Rimbert semble également avoir eu accès à la correspondance papale⁴⁸³ et peut-être à des lettres adressées par Raban à « Ebbon et Simon »⁴⁸⁴, mais aussi aux *Annales de l'Empire Franc*⁴⁸⁵, ainsi qu'à la *Vita Willehadi*⁴⁸⁶. L'influence de Grégoire le Grand⁴⁸⁷ et de la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère⁴⁸⁸ est également substantielle, tout comme les parallèles fréquents avec la règle de saint Benoît⁴⁸⁹.

Le poids de l'influence des réseaux sur la rédaction hagiographique est aussi un élément à considérer. En effet, la *Vita Anskarii* a été rédigée dans un cadre saxon⁴⁹⁰, Rimbert a donc pu avoir accès à la bibliothèque de Corvey, elle-même liée à celle de l'abbaye-mère, Corbie. Par ailleurs, les accointances de Rimbert avec cette dernière sont établies par la dédicace de son œuvre aux moines de Corbie et par les liens

⁴⁷⁹ *Vita Anskarii*, 26.

⁴⁸⁰ *Vita Anskarii*, 10 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁸¹ *Vita Anskarii*, 19, 20.

⁴⁸² Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de saint Anschaire...*, *op. cit.*, p. 161 ; Voir Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, *op. cit.*, p. 183-184, n. 24 : « This is not to say that the *Vita Anskarii* is free of errors arising from innocent misunderstandings and temporal distance » ; Wilhelm Levison, « Zur Würdigung von Rimberts *Vita Anskarii* », dans *Id.*, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, Schwann, 1948, p. 681-620 p. 612-615 ; Ian N. Wood, « Christians and pagans in ninth-century Scandinavia », dans Birgit Sawyer et al. éd., *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, Alingsås, Viktoria Bokförlag, 1987, p. 36-37.

⁴⁸³ Alexandra Sanmark, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, *Occasional Papers in Archaeology*, 34, 2004, p. 24.

⁴⁸⁴ *Vita Anskarii*, 14, p. 36 : *Praedictus itaque Gauzbertus, quem ipsi consecrantes honore apostolici nomini Symonem vocaverunt* ; voir aussi Ernst Dümmler, *Forschungen zur Deutschen Geschichte*, V, Göttingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1865, p. 381 : *Noticiam habuit...et Ebbonis et Simonis episcopi sueonum, cui munera misit in epistola ad eundem*.

⁴⁸⁵ *Vita Anskarii*, 12 ; Friedrich Kurze, Georg Friedrich Pertz éd., *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, MGH, SRG, 6, Hanovre, Hahn, 1895 ; voir Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *op. cit.*, p. 172, n. 90 ;

⁴⁸⁶ Georg H. Pertz éd., *Vita Willehadi*, MGH, *Scriptores* 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 378-390, (BHL 8899).

⁴⁸⁷ *Vita Anskarii*, 42, p. 78 : Grégoire, *Expositio in septem psalmos poenitentiales*, 5, 29, PL 79, col. 662 ; Notons aussi que Rimbert (vers 870-880) compose un *excerptum de libris sancti Gregorii* selon la *Vita Rimberti*, C.F. Dahlmann éd., MGH SS, 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 771.

⁴⁸⁸ *Vita Anskarii*, 41, p. 77, troisième lettre à Bassula.

⁴⁸⁹ *Vita Anskarii*, 3, 6, 7, 35, 37, 42.

⁴⁹⁰ Wilhelm Levison, « Zur Würdigung », *op. cit.*, p. 615-616 ; Eric Knibbs, *op. cit.*, p. 184.

personnels qu'il entretenait avec Ratramne († v. 868)⁴⁹¹. Ian N. Wood remarque ainsi l'existence d'une véritable « *Corbie connection* »⁴⁹². À l'origine, Anschaire était, en effet, moine et maître à Corbie et c'est de là qu'il a été envoyé à la maison-fille de Corvey. C'est sous l'abbatit de Wala, abbé de Corbie de 826 à 836, qu'Anschaire a été chargé de la mission en 826 chez les Danois et en 829 chez les Suédois⁴⁹³. L'attachement d'Anschaire à Corbie se remarque aussi dans le rôle joué par Adhalard (v.752-826), prédécesseur et frère de Wala, dans l'une de ses visions⁴⁹⁴. En outre, lorsqu'Anschaire se rend en Suède pour sa première mission, son compagnon Witbert venait de Corbie et avait été choisi par Wala⁴⁹⁵. Or, il est attesté que les moines de Corbie étaient encore engagés dans la mission scandinave après la division de l'empire carolingien qui suit la mort de Louis le Pieux en 840 et que le monastère continuait d'envoyer des manuscrits à Anschaire⁴⁹⁶. Il est donc intéressant de s'interroger sur les titres présents dans cette bibliothèque pour mieux comprendre l'environnement culturel dans lequel baignait Rimbert. Ainsi, D. Ganz a établi que les œuvres rédigées à Corbie au IX^e siècle s'inscrivaient essentiellement dans l'exégèse ou bien dans des débats en cours, tels que ceux argumentés dans le traité sur la prédestination de Ratramne⁴⁹⁷ contre les idées de Gottschalk d'Orbais⁴⁹⁸. Les auteurs les plus lus auraient été Bède, Sédulius, Priscien, Cicéron, Boèce, et Martianus

⁴⁹¹ James T. Palmer, « Rimbert's Vita Anskarii and Scandinavian Mission... », *op. cit.*, p. 242 ; Ratramne de Corbie, *ep.* 12, 13, éd. Ernst Dümmler, *Epistolae Variorum, MGH Epistolae 6, Karolini aevi 4*, Berlin, Weidmann, 1925, p. 155-158.

⁴⁹² Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁹³ *Vita Anskarii*, 8 à 11.

⁴⁹⁴ *Vita Anskarii*, 25.

⁴⁹⁵ *Vita Anskarii*, 10.

⁴⁹⁶ *Vita Anskarii*, 35 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 127 ; voir aussi David Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, Thorbecke, 1990.

⁴⁹⁷ Dans Jacques Paul Migne éd., *Ratramni, Corbeiensis monachi, Aeneae, sancti Remigii, Parisiensis et Lugdunensis episcoporum, Wandalberti monachi, Pauli Alvari Cordubensis, Opera omnia, juxta memoratissimas Acherii, Florezii et Antonii collectiones*, Paris, Petit Montrouge, 1852.

⁴⁹⁸ Voir l'étude sur le *scirptorium* de Corbie dans David Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance...*, *op. cit.*, p. 121 et suivantes.

Capella⁴⁹⁹, dont les œuvres sont susceptibles d'avoir baigné le contexte de rédaction de Rimbert.

Quant à la bibliothèque du monastère saxon de Corvey, parmi d'autres œuvres, la *Vita Karoli* d'Eginhard y était bien connue⁵⁰⁰. Eginhard se plaisait à y décrire les Saxons féroces, superstitieux et à les opposer à la magnanimité de Charlemagne⁵⁰¹. Rimbert a sans doute été imprégné par cette perception de l'Autre. De plus, les auteurs issus de Corvey, monastère établi sous le règne de Louis le Pieux⁵⁰², ont souvent porté une attention toute particulière aux épisodes concernant l'activité de Charlemagne en Saxe⁵⁰³.

Ce contexte étant posé, que retenir de la *Vita Anskarii* ? Anschaire⁵⁰⁴ (801-865), moine bénédictin, missionnaire, archevêque, est connu comme étant « l'apôtre du Nord ». Né en Picardie, aux abords d'Amiens, il perd sa mère très tôt, à l'âge de cinq

⁴⁹⁹ David Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance...*, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁰⁰ Voir David F. Appleby, « Spiritual Progress in Carolingian Saxony: A Case from Ninth-Century Corvey », *The Catholic Historical Review*, 82-4, 1996, p. 601.

⁵⁰¹ Voir David F. Appleby, « Spiritual Progress in Carolingian Saxony... », *op. cit.* : *Vita Karoli* 7-8, p. 9 et suivantes ; *Vita Karoli*, 12, p. 153-156 ; S. Hellmann, « Einhards literarische Stellung », *Historische Vierteljahrschrift*, 27, 1932, p. 40-110 ; Helmut Beumann, « Die Hagiographie 'bewältigt': Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Grossen », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, 2 vols., (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomedioevo, 28, Spoleto, 1982), vol. 1, p. 129-163.

⁵⁰² « Corvey », *Lexikon des Mittelalters*, Munich ; Zürich, vol. 3, cols. 295 et suivantes ; « Corvey », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, vol. 13, cols. 922-925 ; Wilhelm Stüwer, « Corvey », dans *Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen*, Rhaban Haacke éd., St. Ottilien, Germania Benedictina, vol. 8, 1980, p. 236-293.

⁵⁰³ David F. Appleby, « Spiritual Progress in Carolingian Saxony... », *op. cit.*

⁵⁰⁴ Alain Dierkens, « Saint Anschaire, l'abbaye de Torhout et les missions carolingiennes en Scandinavie. Un dossier à réouvrir », *op. cit.*, p. 301-313 ; Wolfdieter Haas, « Foris apostolus, intus monachus. Ansgar als Mönch und 'Apostel des Nordens' », *Journal of Medieval History*, 9, 1985, p. 1-30 ; Carl F. Hallenkreutz, « Missionary spirituality. The case of Ansgar », *Studia Theologica*, 36, 1982, p. 105-118 ; Édouard de Moreau, *Saint Anschaire, missionnaire en Scandinavie au IX^e siècle*, Louvain, Museum Lessianum, 1930 ; Walter Lammers, « Ansgar », *LexMA*, I, Munich ; Zürich, Artémis, 1980, p. 690-691 ; Karl Reinecke, « Hammaburgensis sive Bremensis ecclesia », dans *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae Occidentalis*, Ser. V : *Germania*, t. II : *Archiepiscopatus Hammaburgensis sive Bremensis*, Stuttgart, Hiersemann, 1984, p. 4-52 ; Ian N. Wood, « Christians and Pagans in Ninth-Century Scandinavia », dans Birgit Sawyer, Peter Sawyer, Ian N. Wood eds., *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, Alingsås, Viktoria Bokförlag, 1987, p. 36-67.

ans⁵⁰⁵. Son père le confie bientôt au monastère de Corbie (en 814)⁵⁰⁶, afin qu'il y soit éduqué. Dès 823, il est envoyé à Corvey (*Nova Corbeia*)⁵⁰⁷, abbaye sœur établie en 822, sur la rive gauche de la Weser, en Hesse⁵⁰⁸, où il devient rapidement écolâtre⁵⁰⁹. Sa *Vita* décrit la façon dont il a participé aux premières tentatives d'évangélisation du Danemark et de la Suède⁵¹⁰, aux côtés d'autres acteurs de la mission, tel qu'Ebbon de Reims (v.775-851), auquel l'auteur, Rimbert, fait parfois allusion⁵¹¹.

En effet, Anschaire a été envoyé pour la première fois en mission au Danemark, au sein d'une délégation rassemblée après la conversion du roi Harald Klak à la cour de Louis le Pieux en 826⁵¹². Ce baptême avait été obtenu après les efforts menés par Ebbon de Reims trois années auparavant⁵¹³. L'action d'Ebbon et de son cercle – notamment son neveu Gauzbert et le neveu de celui-ci, Nithard, tué en 845 par les Suédois⁵¹⁴ – dans la mission scandinave a très certainement été déterminante, mais Rimbert n'en parle presque pas. Ce silence est très certainement dû au contexte

⁵⁰⁵ *Vita Anskarii*, 2.

⁵⁰⁶ En Picardie. *Vita Anskarii*, 2-5 ; Jean-Baptiste Brunet-Jailly trad., *Vie de saint Anschaire*, Paris, Cerf, 2011, p. 17 ; Sverrir Jakobsson, « The Mission miscarried ... », *op. cit.*, p. 49-69.

⁵⁰⁷ *Vita Anskarii*, 6 ; Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *ibid.*

⁵⁰⁸ Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, éd. Bernhard Scheidler, Hanovre, 1917, Neudruck, 1993, I, 15 (trad. Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Histoire des archevêques de Hambourg*, Paris, Gallimard, 1998) ; Jean-Baptiste Brunet-Jailly trad., *Vie de saint Anschaire*, *op. cit.*, p. 162 n. 46 ; Anton Tappenhorn, *Leben des heiligen Ansgar, Apostels von dänemark und Schweden, und die Geschichte der Verbreitung des Christentums im skandinavischen Norden*, Münster, 1863, p. 79-83 ; Helmut Wiesemeyer, « La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la *Translatio sancti Viti* », dans *Corbie, abbaye royale*, Lille, Facultés catholiques de Lille, 1963, p. 123-124.

⁵⁰⁹ *Vita Anskarii*, 6.

⁵¹⁰ Uta Halle, « Die Mission Skandinaviens geht von Bremen aus: was Ansgar angestiftet hat », dans Tilman Hannemann éd., *Bremer Religionsgeschichten. Kontinuitäten und Wandel zwischen Religion und Gesellschaft*, Bremen, Éditions Lumière, 2012, p. 1-17 ; Thomas Klapheck, *Der Heilige Ansgar und die karolingische Nordmission, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen*, 242, Hannover, Hahn, 2008 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham, Ashgate, 2013.

⁵¹¹ *Vita Anskarii*, 13 ; voir James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission in the Ninth Century », *op. cit.*, p. 235-256 ; Courtney Booker, « The False Decretals and Ebbo's fama ambigua: A Verdict Revisited », dans Karl Ubl, Daniel Ziemann, eds., *Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung. Gedenkschrift für Klaus Zechiel-Eckes, MGH, Studien und Texte*, 57, Wiesbaden, 2015, p. 207-242.

⁵¹² *Vita Anskarii*, 7.

⁵¹³ Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹⁴ *Vita Anskarii*, 17.

politique délicat lié à la déposition d'Ebbon⁵¹⁵. Ce dernier en effet – tout comme Wala (772-836), abbé de Corbie lorsque qu'Anschaire y était encore moine – soutenait Lothaire, fils de Louis le Pieux et figure de proue de l'opposition à son père. Ebbon se retrouva donc impliqué dans la déposition de Louis le Pieux (en 833). En conséquence, en 835, lorsque Louis le Pieux recouvra son titre d'empereur, Ebbon fut déchu de l'archiépiscopat de Reims. Plus tard, les ravages provoqués par le sac de Hambourg en 845 furent tels qu'Anschaire dut être affecté au diocèse de Brême (847) : on considérait sans doute qu'Hambourg était dans un état de ruine tel, qu'elle était au-delà de toute restauration. Le corollaire fut la fusion des deux diocèses d'Hambourg et de Brême, provoquant ainsi une longue hostilité de la part de l'archevêque de Cologne, à laquelle Brême était à l'origine assujettie. Ce point ne fut tranché en faveur d'Anschaire qu'en 864, par le pape Nicolas I^{er}⁵¹⁶. La date de rédaction de la *Vita Anskarii* étant proche de 864⁵¹⁷, et compte tenu de l'amertume de l'archevêché de Cologne envers Hambourg, il est licite de penser que Rimbert ait préféré prudemment ne pas insister sur les liens entre Anschaire et Ebbon. En effet, bien qu'Ebbon ait largement contribué aux premières tentatives d'évangélisation de la Scandinavie, sa participation à la déposition de l'empereur a rendu l'évocation de sa mémoire ambiguë et sulfureuse.

⁵¹⁵ Voir Courtney M. Booker, *Past Convictions: The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 195-201.

⁵¹⁶ *Vita Anskarii*, 23 : fusion autorisée officiellement par le pape Nicolas I^{er}, voir Adam, I, 27 ; Fritz Curshmann, *Die älteren Papsturkunden des Erzbistums Hamburg*, IV, Hamburg ; Leipzig, Voss, 1909, p. 19-24 ; Jean-Baptiste Brunet Jailly, *op. cit.*, p.192 n. 176 ; Georg Heinrich Klippel, *Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar*, Brême, Geisler, 1845, p. 224 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations...*, *op. cit.* ; Wolfgang Seegrün, *Das Erzbistum Hamburg in seinen älteren Papsturkunden*, Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontifica, Théodor Schieffer éd., V, Cologne ; Vienne, Böhlau, 1981, p. 102 ; Johann Simon Schöffel, *Kirchengeschichte Hamburgs*, I. *Die Hamburgische Kirche im Zeichen der Mission und im Glanze der erzbischöflichen Würde*, Berlin, De Gruyter, 1929, p. 99-103 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹⁷ Entre 869 et 875 selon James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission ... », *op. cit.*, p. 236.

De la même manière, une autre figure de la mission a été amoindrie dans la *Vita Anskarii*. Il s'agit du Northumbrien Willehad (745-789)⁵¹⁸, premier évêque de Brême. Avant 864, c'est-à-dire avant la confirmation de la fusion d'Hambourg-Brême par Nicolas I^{er}, Willehad avait été étroitement associé à Brême, mais à partir du moment où celle-ci n'existait plus en tant qu'entité diocésaine autonome, le culte de saint Willehad constituait un frein dans le processus d'unification avec Hambourg. C'est sans doute la raison qui a poussé Rimbert à l'évincer. Il convenait d'unir Hambourg et Brême sous un même « saint » commun en la personne d'Anschaire. Le lien des cultes des saints avec des lieux déterminés était clairement une question primordiale pour Rimbert⁵¹⁹.

Par ailleurs, lorsque Rimbert rédige son œuvre, la première phase de christianisation des Saxons a déjà été achevée sous Charlemagne, comme l'indique l'établissement de diocèses tels que ceux de Brême et Münster au début du IX^e siècle. Or, dès le milieu du IX^e siècle, la Saxe n'était déjà plus la priorité dans le domaine de la mission. Les yeux des Carolingiens s'étaient dès lors tournés vers le Danemark⁵²⁰. De ce fait, la poursuite de la mission vers le Nord est l'un des thèmes forts de la *Vita Anskarii*⁵²¹. Aussi, pour continuer cette mission, fallait-il des moyens et ceux-ci étaient fournis en grande partie par les revenus de l'archevêché d'Hambourg-Brême. Il convenait donc de défendre les prérogatives du siège archiépiscopal qu'avait légué Anschaire, ruiné par les querelles politiques liées au partage de l'empire de Louis le Pieux et par les attaques normandes qui s'étaient abattues sur le Nord de l'Allemagne au IX^e siècle.

⁵¹⁸ Georg H. Pertz éd., *Vita Willehadi*, MGH, *Scriptores* 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 378-390, (BHL 8899) ; voir Michael Lapidge, « Willehad », dans *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 476 ; Andreas Röpke, « Art. Willehad, hl., angelsächsischer Missionar, 1. Bischof von Bremen (um 740-789) », dans *Lexikon des Mittelalters*, 9, München, Artemis-&-Winkler-Verlag, 1998, p. 207-8 ; Ekkart Sauser, « Art. Willehad, Friesen und Sachsenmissionar (745-789) », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 13, Herzberg, Bautz, 1998, p. 1316-17.

⁵¹⁹ James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission ... », *op. cit.*, p. 241.

⁵²⁰ Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 123.

⁵²¹ James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission... », *op. cit.*, p. 240.

La *Vita Anskarii* illustre les liens entre la maison mère de Corbie, son abbaye fille de Corvey et le pouvoir carolingien, lequel dirige de plus en plus son attention évangélisatrice vers le Nord, étant donné que les régions saxonnes et frisonnes semblent pacifiées vers le milieu du IX^e siècle. La *Vita Hathumodae*, rédigée à Corvey, témoigne de la manière dont ce front missionnaire s'est déplacé, mais elle instruit également sur la façon dont la présence chrétienne en arrière participait à établir encore plus fermement le christianisme dans les mœurs d'une population très récemment convertie. *Vita* la plus tardive du corpus, elle indique le passage à un schéma narratif totalement différent. L'héroïne n'arpente pas les routes à l'instar de Leoba ou des missionnaires qui l'ont précédée, mais contribue à affirmer le travail établi par eux, en faisant figure d'exemple, sans jamais sortir de la clôture.

1.5.2 La *Vita Hathumodae*

Hathumoda (840-874) est une jeune fille issue de la grande noblesse des Liudolfingiens. Fille du comte Liudolf (†866) et d'Oda (†912), elle est également la sœur de la reine Liutgarde (†885), épouse de Louis le Jeune (825-875)⁵²². Son neveu, Henri I^{er} l'Oiseleur (†936), devint roi de Germanie, tandis que le fils de ce dernier, Otton (†973), reçut la couronne impériale en 962 et fonda la dynastie ottonienne. Il s'agit donc d'une éminente famille. Agius, l'auteur de la *Vita Hathumodae*⁵²³, invoque donc très souvent la présence des membres de sa famille, notamment les sœurs et la mère d'Hathumoda auprès de celle-ci, servant ainsi le prestige et l'histoire familiale en donnant matière à l'exalter.

⁵²² Un tableau généalogique clair est établi dans Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony: The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, Catholic University of America Press, 2009, p. xvii.

⁵²³ Georg H. Pertz éd., *Agii Vita et obitus Hathumodae*, MGH, SS, 4, Hanovre, Hahn, 1841, p. 166-175 (= *Vita Hathumodae*), (BHL 3763) ; PL 137, col. 1169-1184.

L'héroïne de la *Vita*, Hathumoda, fut éduquée dans la plus ancienne communauté religieuse de Saxe : Herford⁵²⁴ où sa grand-mère maternelle, Adala, fut peut-être abbesse⁵²⁵. Dès l'âge de douze ans – âge minimum requis par le droit canonique⁵²⁶ – ses parents l'installent comme abbesse de la communauté qu'ils avaient fondée à Gandersheim⁵²⁷, domaine qui appartenait à leur famille. Il est difficile de dire si les femmes de cette communauté étaient chanoinesses ou nonnes, tel que l'aurait pourtant exigé la règle de Benoît⁵²⁸ : le doute subsiste sur leur statut. En effet, en dépit du fait qu'Agius les présente comme des nonnes, en invoquant très souvent la règle bénédictine, il demeure plus que probable qu'elles fussent chanoinesses⁵²⁹. Ce statut leur offrait davantage de libertés, telles que la permission de visites des terres ou à la famille ainsi que l'autorisation de conserver des possessions personnelles⁵³⁰. Ces privilèges auraient servi, à coup sûr, les intérêts des nobles fondateurs⁵³¹.

⁵²⁴ Max Manitius, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Munich, Beck'sche, 1911-1931, voir volume 1, p. 581-583 ; Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 3 ; Josef Semmler, « Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jahrhunderts », *Frühmittelalterliche Studien*, 4, 1970, p. 289-319.
<http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/z/zsr10026024.pdf>

⁵²⁵ Josef Semmler, « Corvey und Herford », *op. cit.*, p. 306 et 310.

⁵²⁶ Monique Goullet éd., *Hrotsvita de Gandersheim, Œuvres poétiques*, X^e siècle, Grenoble, Jérôme Million, 2000, p. 205.

⁵²⁷ *Vita Hathumodae*, 4 ; Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 3 ; sur Gandersheim voir Hans Goetting, *Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim, Germania Sacra*, 7, *Das Bistum Hildesheim*, I, Berlin, De Gruyter, 1973 :
<http://personendatenbank.germania-sacra.de/files/books/NF%207%20%20Goetting%20Gandersheim.pdf>.

⁵²⁸ Josef Semmler, « Corvey and Herford », *op. cit.*, p. 314-315 ; p. 319 estime qu'il s'agit de nonnes, tandis que Hans Goetting, *Reichsunmittelbare Kanonissenstift*, *op. cit.*, p. 147 estime qu'il s'agit de chanoinesses. Thomas Schilp, *Norm und Wirklichkeit religiöser Frauenmeinschaften im Frühmittelalter : Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkömunitäten*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 137, Göttingen, Max-Planck Institut, 1998, conclut sur le fait qu'il n'existait pas de distinction claire entre ces formes de communautés au IX^e siècle.

⁵²⁹ Donald Hochstetler, *A Conflict of Traditions: Women in Religion in the Early Middle Ages, 500–840*, Lanham, University Press of America, 1992, p. 63–64.

⁵³⁰ *Ibid.* ; voir Thomas Schilp, *Norm und Wirklichkeit*, *op. cit.* ; Michel Parisse, « Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX^e-XI^e siècles) », *Francia*, 6, 1978, p. 107-126 :
<http://www.perspectivia.net/publikationen/francia/francia-retro/bsb00016281/francia-00006-1978-00123-00142>

⁵³¹ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 9.

Selon Agius en tout cas, elle dirigea la communauté en parfait respect de la règle bénédictine⁵³². On le croit par ailleurs volontiers lorsqu'il la décrit comme une femme de lettres, extrêmement éduquée⁵³³, puisque Gandersheim est, en effet, promis à un grand rayonnement littéraire, visible notamment à travers la figure postérieure de la poétesse Hrotsvita (935-1002)⁵³⁴, celle qui fut qualifiée de « Sapho chrétienne⁵³⁵ ». Ses origines aristocratiques et sa formation à Herford font certainement d'Hathumoda une femme parfaitement instruite. Agius ne la célèbre cependant pas exclusivement à travers ses compétences académiques, mais vante également son dévouement. C'est d'ailleurs en aidant les souffrants⁵³⁶ alors qu'une épidémie s'était déclarée⁵³⁷, qu'elle contracta elle-même la maladie qui l'a terrassée.

Agius rapporte alors son agonie, au cours de laquelle elle reçut des visions (notamment de saint Martin⁵³⁸) et délivra des prophéties⁵³⁹. Elle finit par mourir en 874⁵⁴⁰, à l'âge de 34 ans, à Brunshausen⁵⁴¹, où elle fut enterrée aux côtés de son père, le comte Liudolf de Saxe⁵⁴². Pourtant elle ne fut jamais canonisée, malgré les efforts d'Agius et les succès de sa glorieuse famille⁵⁴³. Pour F. S. Paxton, Agius a tenté de

⁵³² *Ibid.*, p. 3.

⁵³³ *Vita Hathumodae*, 2, 9.

⁵³⁴ Monique Goullet éd., Hrotsvita de Gandersheim, *Oeuvres poétiques*, X^e siècle, Grenoble, Jérôme Million, 2000.

⁵³⁵ Charles Magnin éd. et trad., *Théâtre de Hrotsvita, religieuse allemande du X^e siècle*, Paris, Benjamin Duprat, 1845, p. lx.

⁵³⁶ *Vita Hathumodae*, 10.

⁵³⁷ Georg H. Pertz éd., *Annales Fuldenses, sive Annales regn. Francorum orientalis*, MGH, SRG, 7, Hanovre, Hahn, 1891, p. 79.

⁵³⁸ *Vita Hathumodae*, 14.

⁵³⁹ *Vita Hathumodae*, 13.

⁵⁴⁰ *Vita Hathumodae*, 24.

⁵⁴¹ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 43 ; la nouvelle église de Gandersheim ne sera consacrée qu'en 881. Les plans de l'église ont par ailleurs été établis par Altfrid, évêque d'Hildesheim, voir Hans Goetting, *Hildesheimer Bischöfe*, *op. cit.*, p. 84-110.

⁵⁴² Frederick S. Paxton, « Forgetting Hathumoda. The afterlife of the first abbess of Gandersheim », dans Rachel Fulton et Bruce W. Holsinger eds., *History in the Comic Mode: Medieval Communities and the Matter of Person*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 16.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 17.

démontrer la sainteté d'Hathumoda à travers la perfection de sa vie, ses visions et ses prophéties et non à partir des miracles qu'elle aurait accomplis⁵⁴⁴.

Agius⁵⁴⁵, moine et prêtre de Corvey⁵⁴⁶, peut-être oncle d'Hathumoda⁵⁴⁷, rédige la *Vita* vers 876⁵⁴⁸. Il accompagne celle-ci d'un *Dialogus (Epicedium Hathumodae)*⁵⁴⁹ dans le but d'apporter la consolation aux sœurs de la défunte. La *Vita* nous apprend qu'il a été son confesseur et son confident⁵⁵⁰, ce qui donne une tonalité tout particulière à son récit. Celui-ci est en effet empreint d'émotions, notamment celles qui sont liées aux angoisses rencontrées devant la mort et aux moyens de s'en libérer. Il adresse son œuvre aux religieuses de Gandersheim, pour lesquelles il dresse le portrait d'une abbesse bénédictine idéale, comme nous l'avons évoqué, et rédige la *Vita* seulement deux ans après la mort d'Hathumoda⁵⁵¹. De ce fait, il offre une vision contemporaine de l'héroïne.

Agius respecte, dans son récit, les conventions de rigueur au milieu du IX^e siècle, liées au genre, telle que la poursuite de la sainteté au sein du cloître pour les

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁴⁵ « Agius von Corvey », dans Wolfgang Stammeler, Karl Langosch dir., *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, I Berlin, De Gruyter, 1978, I, p. 78-82 ; Frederick S. Paxton, « Forgetting Hathumoda », *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴⁶ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴⁷ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. xvii ; p. 21-22 ; Reinhard Wenskus, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1976, p. 71 ; Hans Goetting, *Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim*, *op. cit.* p. 82.

⁵⁴⁸ Georg H. Pertz éd., *Agii Vita et obitus Hathumodae*, MGH, SS, 4, Hanovre, Hahn, 1841, p. 166-175, (BHL 3763) ; PL 137, col. 1169-1184.

⁵⁴⁹ Georg H. Pertz éd., *Agii Vita et obitus Hathumodae*, MGH, SS, 4, Hanovre, Hahn, 1841, p. 176-189 ; Ludwig Traube, MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, 3, Berlin Weidmann, 1896, p. 369-388 ; (BHL 3764). Pour les manuscrits, consulter : Georg H. Pertz, *op. cit.*, p. 166 ; le plus ancien étant *Msc. hist.* 141 (*olim* E.III.9) à la Staatsbibl. de Bamberg, datant du XV^e siècle. Pour une discussion sur le *Dialogue*, voir Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 3, München, Wilhelm Fink, 1972, p. 149-184. Voir aussi Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 26 : le poème de Venance Fortunat, (*Venantius Fortunatus opera Poetica*, éd. F. Leo, MGH, AA, IV.1, Berlin Weidmann, 1881, p. 181-191, poème IX.2) a exercé une grande influence sur ce *Dialogue*. Celui-ci, datant du VI^e s., est adressé à Chilpéric et Frédégonde, après la mort de leurs deux jeunes fils, le petit Dagobert et son frère Chlodobert, au cours d'une épidémie de ce qui fut peut-être la petite vérole ou la dysenterie en 580.

⁵⁵⁰ *Vita Hathumodae*, 13 ; 19.

⁵⁵¹ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 4.

femmes⁵⁵². Mais il sert aussi l'histoire de la famille des Liudolfingiens qui soutient la communauté de Gandersheim. Le clergé missionnaire se trouve désormais relayé par la noblesse laïque en Saxe dans la propagation et l'implantation de la foi. Cette noblesse à la fois franque et saxonne est par ailleurs l'illustration d'une certaine réussite de l'intégration de la région à l'empire franc⁵⁵³. F. S. Paxton explique que cette nouvelle noblesse, installée par le pouvoir carolingien et les institutions chrétiennes, cherche à forger une nouvelle société à la fois franque et chrétienne, mais aussi spécifiquement saxonne⁵⁵⁴.

Si Agius reprend des motifs classiques de l'hagiographie féminine et familiale, il n'en demeure pas moins original sous certains aspects. En effet, la *Vita Hathumodae* est avec la *Vita s. Liutbirgae*⁵⁵⁵, l'une des premières biographies de femmes contemporaines⁵⁵⁶, écrite au IX^e siècle et en ce domaine, donc, Agius n'avait pas réellement de modèle à disposition⁵⁵⁷. Il s'est servi de deux sources d'inspiration, pour lesquelles Monika Renner a noté une forte présence : l'*Epitaphium s. Paulae* de Jérôme et de la *Regula Benedicti*⁵⁵⁸. Mais l'originalité de son récit est telle que certains n'ont pas hésité à décrire la *Vita Hathumodae* comme une nouvelle étape

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 6-7.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁵⁵ Ottokar Mentzel éd., *Das Leben der Liutbirg: Eine Quelle zur Geschichte der Sachsen in karolingischer Zeit*, Leipzig, Hiersemann, 1947.

⁵⁵⁶ Julia H. Smith, « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920 », *Past and Present*, 146, 1995, p. 3-37.

⁵⁵⁷ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 4 ; Walter Berschin, *Biographie und Epochen Styl im lateinischen Mittelalter*, col. 3, *Karolingische Biographie, 750-920 n. Chr.*, Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters, 10, Stuttgart, Hiersemann, 1991, p. 327.

⁵⁵⁸ Monika Renner, « Die Prosavita der Hathumod des Agius von Corvey. Ein Beispiel karolingischer Hagiographie », dans Dorothea Walz dir., *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, Mattes, 2002, p. 769-780.

dans l'histoire de l'écriture de la biographie⁵⁵⁹, puisqu'Agilus écrit une biographie non seulement contemporaine et familiale, mais aussi d'inspiration personnelle⁵⁶⁰.

Mais pourquoi retenir ici la vie d'une cloîtrée au service d'une problématique concernant les émotions des missionnaires ? Le choix de la *Vita Hathumodae* s'est opéré en fonction de critères de genre, de chronologie et d'espace. Tout comme la *Vita Leobae*, la *Vita Hathumodae* a pour héroïne une sainte. Ces deux saintes ont vécu chacune à une étape différente du processus missionnaire en Germanie. La première expérimente la phase initiale de christianisation, dont Boniface était la cheville ouvrière, alors que la vie de la seconde témoigne du succès de cette entreprise. Cette réussite peut, par ailleurs, se lire dans l'espace, puisque Leoba œuvrait au sud de Würzburg, et qu'Hathumoda, moins d'une centaine d'années plus tard, a pu être installée à quelques 400 km plus au nord, révélant un déplacement remarquable du front missionnaire.

En effet, alors que dans le dernier tiers du IX^e siècle, le christianisme est établi en Saxe, comme cela a été évoqué, il n'en reste pas moins qu'elle demeure une région étroitement liée à la mission. Ainsi, de territoire à convertir, elle est devenue la tête de pont vers une Scandinavie non évangélisée et les Saxons constituaient alors l'instrument indispensable à la propagation de la foi vers le Nord⁵⁶¹. Le frère d'Hathumoda est d'ailleurs mort en combattant les Danois, en 880⁵⁶².

Devant l'importance de la région dans la mission, les moines, notamment ceux de Fulda, se lancèrent dans la collecte d'informations concernant le passé saxon⁵⁶³, afin de faciliter le ralliement de ce peuple à la cause missionnaire⁵⁶⁴. Ainsi, les plus anciennes copies connues de la *Germania* de Tacite, les six premiers livres de ses *Annales* (ceux qui évoquent Arminius), les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin

⁵⁵⁹ Walter Berschin, *Biographie und Epochen Styl*, op. cit., p. 356 ; Peter von Moos, *Consolatio*, op. cit., 3, p. 185.

⁵⁶⁰ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, op. cit., p. 59.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶² Frederick S. Paxton, « Forgetting Hathumoda », op. cit., p. 16.

⁵⁶³ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, op. cit., p. 8 :

⁵⁶⁴ *Ibid.*

remémorant la victoire des Wisigoths à Andrinople ont été recopiés à Fulda⁵⁶⁵, ou peut-être à Corvey en ce qui concerne le manuscrit des *Annales* de Tacite⁵⁶⁶.

La *Vita Hathumoda* s'inscrit donc dans la problématique de la christianisation de la Saxe, au sens de moteur de « pénétration dans les mœurs religieuses et dans les mentalités⁵⁶⁷ ». Il paraît donc fructueux de comparer le traitement donné aux émotions entre ces deux *vitae* de vierges, ayant œuvré chacune à un moment crucial de la christianisation de la région et relevant de traditions d'écriture différentes : la *Vita Leobae* appartenant clairement à la tradition bonifacienne, la *Vita Hathumodae* défendant la tradition familiale des Liudolfingiens, toutes deux ayant été rédigées dans des centres névralgiques de l'intégration de la Saxe à l'espace carolingien que sont Fulda et Corvey⁵⁶⁸. Notons par ailleurs que Rudolf, auteur de la *Vita Leobae*, avait offert un exemplaire dédié à Hathumoda⁵⁶⁹, car la fondation de Brunshausen était affiliée à Fulda et non à Corvey⁵⁷⁰. Il souhaitait sans doute ainsi influencer Hathumoda, mais celle-ci semble avoir accordé sa préférence à Corvey⁵⁷¹, décision peu étonnante puisqu'elle fut éduquée à Herford, maison-sœur de ladite abbaye⁵⁷². Les récits sélectionnés dans la tradition d'Hambourg-Brême et de Corvey s'inscrivent différemment dans la continuité du corpus. Les références habituelles à Boniface et à Willibrord y sont absentes ou plus discrètes. Cela tient en partie au fait qu'Anschaire est une autre grande figure « apostolique » dans la mémoire de la mission, opérant sur le terrain presque vierge de la Scandinavie. « L'apôtre du Nord » prend ainsi place aux côtés de « l'apôtre de Germanie » et de « l'apôtre de Frise » dans la mémoire

⁵⁶⁵ *Ibid.* ; Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 40-42 ; p. 188-191 ; Leighton D. Reynolds, *Texts and Transmission : A Survey of Latin Classics*, Oxford, Clarendon, 1983, p. 6-7 ; p. 406-411.

⁵⁶⁶ Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 8 ; Reynolds, *Texts and Transmission*, *op. cit.*, p. 407.

⁵⁶⁷ Geneviève Bührer-Thierry, *Aux marges du monde germanique : l'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 237.

⁵⁶⁸ Geneviève Bührer-Thierry, *Aux marges du monde germanique*, *op. cit.*, p. 11

⁵⁶⁹ Hans Goetting, *Reichsunmittelbare Kanonossensstift*, *op. cit.*, p.289-290.

⁵⁷⁰ Frederick S. Paxton, « Forgetting Hathumoda », *op. cit.*, p. 298, n.42.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony*, *op. cit.*, p. 42.

chrétienne. Quant à Hathumoda, sa *Vita* indique la fin d'une certaine forme d'écriture hagiographique. Par ailleurs, elle indique aussi la façon dont la foi chrétienne est consolidée dans une région évangélisée il y a peu.

1.6 Conclusion

Le corpus livre donc un ensemble de récits de la mission telle qu'elle se serait déroulée au-delà du vieux *limes* du nord de l'Europe. Les initiatives y relèvent parfois de la décision personnelle mais lorsqu'il y existe un appui du pouvoir politique (Pépin, Carloman, Charlemagne pour la Frise et la Saxe puis Louis le Pieux pour le Danemark et la Suède) et religieux (conciles northumbriens, pouvoir pontifical), celui-ci est largement célébré. Il témoigne également de l'existence d'une multitude d'acteurs, pour la plupart issus d'une noblesse aux horizons variés : northumbrienne, frisonne, saxonne, franque parfois même scandinave. La plupart sont des moines, souvent des évêques, mais pas uniquement puisque des laïcs participent aussi à cet effort, notamment parmi les néo-convertis. Les deux principales figures qui semblent dominer le récit de la mission sont les « apôtres » Boniface et Willibrord auxquels tous les autres sont reliés de façon plus ou moins éloignée. Anschaire apparaît un peu à part, sans doute en raison de la volonté de l'auteur de sa *Vita* de justifier la légitimité de son héritage sur le Nord et de le présenter en fondateur. Il en va de même pour Hathumoda qui relève d'une nouvelle tradition d'écriture de la mémoire familiale contemporaine.

Parallèlement, les références et les emprunts communs dessinent une certaine forme d'unité. Ainsi, la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, les *Dialogues* de Grégoire le Grand, l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, la *Vita Bonifatii* et la *Vita Willibrordi* apparaissent comme les références communes les plus prisées (Tableau 1.2). Ces deux dernières,

en plus de la *Vita Liudgeri* sont par ailleurs celles qui ont connu le plus de succès, à en croire le nombre de manuscrits qui en ont été conservés.

Le corpus donne également la possibilité de percevoir les liens qui unissaient les missionnaires entre eux : liens familiaux, spirituels, religieux ou politiques et – pour ce qui nous intéresse au premier chef – des liens affectifs. Certains thèmes émotionnels semblent prédominants : la peur, le zèle, la souffrance et la tristesse mais aussi la joie, l'amitié, l'amour et l'espoir. Reste à déterminer la manière dont ces émotions sont mobilisées, c'est-à-dire comment les hagiographes reprennent tout d'abord des motifs affectifs afin de dessiner les contours d'une identité émotionnelle propre à la communauté chrétienne (sorte de norme idéale illustrée par les figures saintes), puis comment ils confortent cette identité affective par opposition à un modèle émotionnel païen (bien souvent assimilé à de la sauvagerie), pour mieux parvenir enfin à réunir les deux communautés autour de pôles affectifs communs, facilitant par-là l'intégration des marges au nord de l'empire en offrant un modèle de réconciliation auquel chacun peut se référer.

Tableau 1.2. Principales références intertextuelles des *Vitae* du corpus

source d'influence	<i>Vitae</i> qui y puisent
Cassien	<i>Vita Bonifatii</i>
Augustin	<i>Vita Bonifatii</i>
	<i>Vita Sturm</i>
<i>De viris illustribus</i> , Jérôme	<i>Vita Bonifatii</i>
<i>Vita Antonii</i> d'Athanase dans la version d'Évagre	<i>Vita Sturm</i>
	<i>Vita Leobae</i>
<i>Vita Martini</i> de Sulpice Sévère	<i>Vita Leobae</i>
	<i>Vita Willibrordi</i>
	<i>Vita Vulframni</i>
	<i>Vita Anskarii</i>
<i>Vita Germani</i>	<i>Vita Leobae</i>
<i>Vita Severini</i> d'Eugippius	<i>Vita Sturm</i>
Cassiodore	<i>Vita Bonifatii</i>
Grégoire le Grand	<i>Vita Bonifatii</i>
	<i>Vita Willibrordi</i>
	<i>Vita Vulframni</i>
	<i>Vita Liudgeri</i>
<i>Étymologies</i> d'Isidore de Séville	<i>Vita Bonifatii</i>
<i>Vita Columbani</i>	<i>Vita Willibrordi</i>
	<i>Vita Vulframni</i>
Bède le Vénérable	<i>Vita Sturm</i>
	<i>Vita Willibrordi</i>
	<i>Vita Vulframni</i>
	<i>Vita Lebuini Antiqua</i>
	<i>Vita Liudgeri</i>
	<i>Vita Willehadi</i>
<i>Vita Bonifatii</i> par Willibald	<i>Vita Sturm</i>
	<i>Vita Leobae</i>
	<i>Vita Gregorii</i>
<i>Vita Willibrordi</i>	<i>Vita Willehadi</i>
	<i>Vita Vulframni</i>
	<i>Vita Liudgeri</i>
<i>Vita Liudgeri</i>	<i>Vita Lebuini Antiqua</i>
<i>Vita Gregorii Traiectensis</i>	<i>Vita Leobae</i>
	<i>Vita Lebuini Antiqua</i>
<i>Vita Willehadi</i>	<i>Vita Anskarii</i>

Notre réflexion se situe donc au confluent de trois chemins historiographiques : celui de l'histoire des émotions, de la mission carolingienne et des marges du nord de l'empire. La démarche choisie s'appuie essentiellement sur les textes bien que parfois certaines illustrations, issus de manuscrits contemporains et provenant des mêmes cercles de rédaction, appuient la démonstration. Il s'agit à partir de ces textes de déterminer si les hagiographes de la mission carolingienne ont eu la volonté de construire une identité affective chrétienne et inclusive. En partant pourtant d'un modèle de confrontation des affects païens et chrétiens puisque construire une identité c'est aussi dire à qui l'on s'oppose, les auteurs de ces *Vitae* auraient-ils établi des points de rencontre de ces affects, en naviguant entre des normes émotionnelles à diffuser et des créations de modèles émotionnels plus marginaux voués à faciliter la conversion, l'intégration et finalement la réconciliation ?

I^{ÈRE} PARTIE.

LA SOLLICITUDE, COMPOSANTE DE L'IDENTITÉ AFFECTIVE CHRÉTIENNE

Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : Et qui est mon prochain ? Jésus reprit la parole, et dit : Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. Il tomba au milieu des brigands, qui le dépouillèrent, le chargèrent de coups, et s'en allèrent, le laissant à demi mort. Un sacrificateur, qui par hasard descendait par le même chemin, ayant vu cet homme, passa outre. Un Lévite, qui arriva aussi dans ce lieu, l'ayant vu, passa outre. Mais un Samaritain, qui voyageait, étant venu là, fut ému de compassion lorsqu'il le vit. Il s'approcha, et banda ses plaies, en y versant de l'huile et du vin ; puis il le mit sur sa propre monture, le conduisit à une hôtellerie, et prit soin de lui. Le lendemain, il tira deux deniers, les donna à l'hôte, et dit : Aie soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai à mon retour. Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de celui qui était tombé au milieu des brigands ? C'est celui qui a exercé la miséricorde envers lui, répondit le docteur de la loi. Et Jésus lui dit : Va, et toi, fais de même¹.
Lc, 10, 29-37

¹ Lc, 10, 29-37 : *Ille autem volens justificare seipsum, dixit ad Jesum: Et quis est meus proximus? Suscipiens autem Jesus, dixit: Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho, et incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum: et plagis impositis abierunt semivivo relicto. Accidit autem ut sacerdos quidam descenderet eadem via: et viso illo præterivit. Similiter et Levita, cum esset secus locum, et videret eum, pertransiit. Samaritanus autem quidam iter faciens, venit secus eum: et videns eum, misericordia motus est. Et appropians alligavit vulnera ejus, infundens oleum et vinum: et imponens illum in jumentum suum, duxit in stabulum, et curam ejus egit. Et altera die protulit duos denarios, et dedit stabulario, et ait: Curam illius habe: et quodcumque supererogaveris, ego cum rediero reddam tibi. Quis horum trium videtur tibi proximus fuisse illi, qui incidit in latrones? At ille dixit: Qui fecit misericordiam in illum. Et ait illi Jesus: Vade, et tu fac similiter.*

La parabole du Bon Samaritain qui ne détourne pas le regard de la personne vulnérable² illustre l'attention nécessaire que le chrétien doit porter à son prochain. Le Bon Samaritain adopte à la fois un comportement (dans l'attention et le souci pour autrui) et engage aussi une action concrète (celle de lui apporter des soins). Cette association d'un comportement passif et d'un passage à l'acte est au fondement de la sollicitude qui peut se définir à travers des pratiques et des émotions liées au soin et au souci des autres³. Fondamentale dans le message évangélique, où Dieu n'a de cesse de soutenir, de guider et de se soucier de ses fidèles⁴, la sollicitude chrétienne se construit culturellement sous une forme particulière : celle de l'acte désintéressé qui apporte réconfort tant au bénéficiaire qu'à l'administrateur. Elle occupe à ce titre une place centrale dans les récits hagiographiques.

Dans les commentaires exégétiques sur la parabole du Bon Samaritain, ce n'est pas uniquement le terme de *sollicitudo* (sollicitude, inquiétude, souci) qui est employé pour désigner ce souci de l'autre. Certes, lorsqu'il traduit Origène (184-253), Jérôme (347-420) rappelle que le Bon Samaritain ne s'est pas contenté de conduire le blessé à l'hôtellerie, mais qu'il reste au contraire auprès de lui jour et nuit, l'entourant de sa « sollicitude empressée » (*reliquam sollicitudinem suam et industriam tribuens*)⁵. Dans ses choix de traduction d'Origène, Jérôme présente aussi le Bon Samaritain comme un gardien (*custos*) car il est l'allégorie du Christ gardien des âmes⁶. Parallèlement, Ambroise de Milan (v.340-397) présente le bon Samaritain comme un

² Fabienne Brugère, *Philosophie du soin, Éthique, médecine et société*, Paris, PUF, 2010, p. 75-76 ; *Ead.*, « La sollicitude et ses usages », *Cités*, 4-40, 2009, p. 149. <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-139.htm>

³ Fabienne Brugère, « La sollicitude et ses usages », *Cités*, 4-40, 2009, p. 138

⁴ Matth. 6, 25-34 : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous serez vêtus ... votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez donc premièrement son royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît ».

⁵ Origenes Hieronymus Stridonensis, *Translatio XXXIX Homiliarum*, PL 26, 294A : *Et postquam induxit eum, non statim recedit, sed uno die in stabulo cum seminece perseverat, et curat vulnera non solum in die, verum etiam in nocte, reliquam sollicitudinem suam et industriam tribuens.*

⁶ *Ibid.*, PL 26, 293B : *Servabat quippe seminecem providentia ei qui fortior erat Lege et Prophetis, Samaritano videlicet, qui interpretatur custos.*

médecin⁷ qui est attentif, – puisqu’il ne se détourne pas (*non deflexit*)⁸ – et qui guérit (*curasset*)⁹.

Ce double rôle d’attention et de soin est largement repris dans l’exégèse carolingienne. Pour Raban Maur (780-856), le Bon Samaritain soigne (*alligavit vulnera eius*) et prend en charge (*cura*)¹⁰. Paschase Radbert (785-865) rappelle les blessures du voyageur puis évoque l’attention du Samaritain à travers sa miséricorde¹¹. En somme, l’exégèse présente le Bon Samaritain comme celui qui se soucie de l’autre et transforme ce souci en actes, en endossant la responsabilité de soigner : c’est cette attitude complexe que je choisis de désigner par le terme englobant de sollicitude.

Dans les sources, la sollicitude est assurément signifiée par plusieurs vocables : *sollicitudo*, *misericordia*, *cura* et surtout *caritas*. Mais alors, pourquoi donner la préférence à celui de « sollicitude » ? Sans doute parce que la lecture des sources fait émerger une affectivité qui s’inscrit dans sa double dimension : le souci d’autrui ainsi que le sentiment de responsabilité. Le terme latin de *sollicitudo* lui-même reflète cette double dimension de souci et de responsabilité : elle est inquiétude pour Cicéron¹² au I^{er} siècle av. J.-C. mais elle est aussi charge dans le *Code Théodosien*¹³ à la fin du IV^e siècle. Après cette date, *sollicitudo* recouvre de plus en plus le sens qui couple le soin et la responsabilité puisque dans l’édit d’Honorius (395-423) adressé au préfet du

⁷ Ambroise de Milan, *Traité sur l’Évangile de S. Luc*, 7, 74 : *Et alligavit uulnera eius infundens oleum et uinum multa medicamenta medicus habet iste, quibus sanare consuevit. sermo eius medicamentum est alius eius sermo constringit uulnera, alius oleo fouet, alius uinum infundit: constringit uulnera austeriore praecepto, fouet remissione peccati, sicut uino compungit denuntiatione iudicii.*

⁸ *Ibid.* : *non mediocris iste Samaritanus, qui eum quem sacerdos, quem leuita despexerat, non etiam ipse deflexit.*

⁹ *Ibid.*, 7,73 : *vulnera eius acerba curasset.*

¹⁰ Rabanus Maurus, *Enarrationes in librum Numerorum*, PL 108, 0597B : *Unde in Evangelio homini in latrones incidenti, Samaritanus subvenire describitur: qui appropians, alligavit vulnera eius, infundens oleum et vinum: et imponens in iumentum suum, duxit in stabulum, et curam illius egit (Luc. X).*

¹¹ Paschasius Radbertus, *De fide spe et charitate*, PL 120, 1461B : [...] *quem cum vulneratum ac semivivum sacerdos, ac Levita praeterierint, amplexitur Samaritanus, qui misericordiam ei fecerat, huncque proximum fuisse declarat eorum, et ab ipsius confessione proximum fuisse manifestat.*

¹² Cicéron, *Att.*, 5, 21, 3 : *Sed dices me ipsum mihi sollicitudinem struere.*

¹³ *Cod. Theod.* 6, 29, 7 : *sollicitudinem cursualem agere.*

prétoire d'Italie au début du V^e siècle, il est possible de le traduire directement par le terme français de « sollicitude¹⁴ ». Il est particulièrement remarquable que cette acception du terme soit employée dans un contexte religieux, puisque le texte se réfère explicitement à la « sollicitude des hommes religieux¹⁵ », chargés selon l'empereur de « corriger » (*emendare*) les erreurs donatistes et les superstitions païennes. L'extrait développe par ailleurs les composantes de cette sollicitude : elle correspond à l'association de l'action – rectifier les fautes – et de la responsabilité – puisque les hommes de Dieu sont dépositaires de l'autorité (*auctoritas*).

La miséricorde (*misericordia*) est quant à elle très fortement reliée à la compassion¹⁶ et à l'indulgence¹⁷, notamment dans le cadre judiciaire¹⁸. Chez saint Augustin (354-430), la miséricorde est essentiellement l'apanage de Dieu, et lorsqu'elle est humaine, elle doit impérativement être guidée par la foi¹⁹. En effet, si elle n'est pas guidée par

¹⁴ Publication et traduction de la *Constitution impériale au préfet du prétoire Curtius* (15 novembre 407) par Jean-Louis Maier, *Le dossier du donatisme*, tome 2, *De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène* (361-750), Berlin, Akademie Verlag, 1989, p. 153-154 : *Profanos haereticorum spiritus superstitionemque gentium vel sola quidem religiosorum virorum sacerdotum dei in observandis sollicitudo criminibus, sedulitas in monendo, auctoritas in docendo emendare debuerat* ; « Les esprits impies des hérétiques et la superstition des païens auraient dû être corrigés seulement par la sollicitude des hommes religieux, les prêtres de Dieu, à s'occuper des fautes, par leurs avertissements empressés et par l'autorité de leur enseignement ».

¹⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶ Le terme est en effet construit à partir du verbe *misereo* (« avoir pitié ») et du nom *cor* (« cœur, intelligence »).

¹⁷ Du Cange *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 5, col. 409c.

¹⁸ « Fais donc attention à ce mot de miséricorde et d'où il vient. Qu'a donc à faire la miséricorde là où il n'y a point de misère ? Or, si vous prétendez qu'il n'y a aucune misère dans les enfants, vous dites par cela même qu'ils n'ont pas besoin de miséricorde ; si vous avouez qu'il y ait en eux quelque misère, vous déclarez ainsi qu'ils ont mérité un châtement ; car, sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux sans l'avoir mérité. Voici deux enfants morts ; l'un est baptisé, l'autre est mort sans avoir reçu le baptême : envers lequel diras-tu que Dieu ait été clément ? S'il l'a été envers l'un, montre moi en quoi l'autre a démérité, toi qui nies le péché originel [...] Sa justice n'est-elle pas en rapport avec sa toute puissance, aurait-il voulu, et n'a-t-il pas pu ? », dans *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*, tome 31, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, Paris, Louis Vivès, 1873, p. 725.

¹⁹ « Mais il y a des cas où la miséricorde est mauvaise, comme par exemple, lorsque dans les jugements on l'exerce envers un pauvre, contrairement à toute justice. Telle fut la miséricorde que le Seigneur, tout miséricordieux qu'il est, condamna dans le roi Saül, parce que, contre l'ordre de Dieu, il épargna, par une compassion toute humaine, un autre roi qu'il avait fait captif. Si vous y réfléchissez

la foi, elle devient une forme de pitié qui est pour Augustin un sentiment tout humain, une disposition (*affectus*)²⁰. Chez Smaradge de Saint-Mihiel (v.760-v.840) par contre, elle est une émotion, une mise en mouvement (*misericordia commoti*)²¹, bien que la miséricorde doive être aussi nécessairement guidée par la foi. En effet, tous les commentateurs s'accordent sur le fait que la foi doit guider la miséricorde de celui qui la dispense. De la foi dépend aussi le droit à espérer en elle, puisque selon Alcuin, les pécheurs ne peuvent prétendre à cet espoir²². Alcuin, comme Augustin, associe, lui aussi, la justice à la miséricorde : la discipline et la miséricorde sont indissolubles dans l'exercice de la justice « car l'une n'est rien sans l'autre²³ ». Nécessaire à l'équité, la miséricorde est un aspect de la sollicitude dans le sens où elle est parfois le moteur de la prise en charge de la personne vulnérable, comme c'est le cas du Bon Samaritain chez Paschase Radbert²⁴. Si elle met en mouvement pour secourir, elle précède l'acte de secours. En ce sens, la *misericordia* n'est elle aussi qu'une facette de la sollicitude.

Il en va de même pour la *cura* (la charge, la responsabilité, le devoir) car celle-ci n'implique pas nécessairement la miséricorde. Alors que la miséricorde n'implique pas nécessairement la responsabilité, la *cura* l'engage inévitablement puisqu'elle se réfère, déjà chez Cicéron, à l'idée de s'occuper de quelque chose²⁵ et donc de prendre en charge. Le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* propose ainsi « souci » mais aussi « charge » et particulièrement « charge des âmes » (*cura*

attentivement, vous reconnaîtrez peut-être que la miséricorde n'est bonne que l'orsqu'elle est guidée par la véritable foi » ; dans *Ibid.*, p. 284.

²⁰ *Ibid.* : *per humanum pepercit affectum*.

²¹ Smaragdus S Michaelis, *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL 102, 0131B: *Discipuli illo adhuc tempore mysteria Domini nescientes vel misericordia commoti, rogabant pro Chananaea muliere, quam alter Evangelista Syrophoenissam appellat, vel importunitate eius carere cupientes, quia non ut clementem, sed ut durum medicum crebrius inclamarer.*

²² Alcuinus, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, 0617D: *Non potest peccator a Deo misericordiam sperare, qui misericordiam non facit peccantibus in se.*

²³ *Ibid.* : *In iudice misericordia et disciplina debet esse : quia una sine altera bene esse non possit.*

²⁴ Paschasius Radbertus, *De fide spe et charitate*, PL 120, 1461B, *op. cit.*

²⁵ Cicéron, *Epistularum ad Familiares*, 1, 9, 24 : [...] *sed eos, quos erat infinitum bene de me meritis omnes nominare; quos tamen ipsos libros, si quem, cui recte committam, invenero, curabo ad te perferendo.*

animarum)²⁶. La *cura* reflète donc la prise en charge mais n'inclut pas l'attention nécessaire qui la précède : en ce sens, elle n'est qu'un visage parmi d'autres de la sollicitude.

Provenant de « *carus* » (cher, précieux), la « *caritas* » renvoie donc étymologiquement d'abord à la cherté, à ce qui a du prix, c'est de là que vient la formulation des « êtres chers » pour désigner ceux que l'on « chérit ». Chez Cicéron, le terme désigne l'affection ou la tendresse²⁷ tandis que dans le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*²⁸, il désigne l'amour qui « consiste à aimer Dieu d'abord, puis le prochain ». La *caritas* est en réalité un terme polysémique qui ne peut pas être invariablement traduit par « charité ». Il désigne à la fois l'amour, l'affection, la bienveillance et l'estime pour autrui ; de surcroît la *caritas* est vite considérée comme une vertu chrétienne, celle qui peut cimenter la société des croyants²⁹. Cet « amour-affection chrétien », comme l'ont rappelé Damien Boquet et Piroska Nagy, occupe une place centrale dans l'anthropologie médiévale en général et dans la société carolingienne en particulier, qui en fait l'un des fondements de son projet d'unité politique³⁰. La société carolingienne doit en effet être liée³¹ par cet amour modelé à l'image de celui qui liait le Christ à ses apôtres³². La *caritas*, « sans laquelle toutes les autres vertus sont nulles³³ », devait donc être consolidée – alors même que

²⁶ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954 (1997), p. 270.

²⁷ Cicéron, *Laelius de Amicitia*, 27 : *Quod in homine multo est evidentius, primum ex ea caritae, quae est inter natos et parentes quae dirimi nisi destabili scelere no potest.*

²⁸ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français*, op. cit., p. 153.

²⁹ Définition que l'on peut lire dans l'Olivetti : <http://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php?parola=caritas> ; le dictionnaire *Du Cange* définit « *caritas* » par « *Agape Christianorum, convivium quo amici, vel etiam pauperes excipiuntur* ».

³⁰ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 97-101.

³¹ Alcuin, *Officia per ferias*, 101, 0580D : *Deus, cuius nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit.*

³² Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 100 ; 2 Cor. 5, 14 : *Caritas enim Christi urget nos: aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* ; « Car l'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts » (trad. Bible de Jérusalem).

³³ 1 Cor 13 ; *Vita Leobae*, 7 : *Caritati praecipue operam dabat, sine qua reliquas virtutes nihil esse sciebat.*

l'avenir de la communauté chrétienne semblait en péril, notamment après le sac de Lindisfarne en 793 par les vikings, dont le choc, pour Alcuin, a été comparable au sac de Rome en 410 pour Augustin³⁴. De la même manière, les communautés monastiques, à l'image de la société chrétienne dans son ensemble, devaient aussi refléter et diffuser cette *caritas*, comme le préconisait déjà Colomban dans sa règle du VII^e siècle, où les termes relatifs à l'amour (*dilectio, caritas*) sont les plus importants de son vocabulaire³⁵. La *caritas* est donc également un élément de la sollicitude : sa dimension de « don gratuit », de « service rendu »³⁶ engage le chrétien à porter une attention bienveillante à l'autre, comme y enjoint la sollicitude.

S'interroger sur la sollicitude oblige inévitablement à évoquer la question de l'éthique du *care*, puisque le terme anglais lui-même rappelle celui de *caritas*³⁷. Théorie morale et politique d'origine anglo-saxonne qui trouve un écho croissant dans le monde francophone, elle est habituellement désignée en français par « éthique de la sollicitude³⁸ ». Le « *care* » est pourtant difficile à traduire sans l'amputer d'une partie de son sens (s'occuper de, se soucier de, porter attention à, prendre en charge ou encore soigner)³⁹. Courant de pensée développé dans les années 1980⁴⁰, le *care* est

³⁴ Mary Garrison, « Les correspondants d'Alcuin », dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin. De York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2004, p. 329-330 ; Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge, op. cit.*, p. 100.

³⁵ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities*, Ithaca ; Londres, Cornell University Press, 2006, p. 131-134 ; Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge, op. cit.*, p. 90.

³⁶ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français, op. cit.*, p. 149.

³⁷ Étymologiquement, le mot « *care* » relève du proto-germanique, mais il partage avec celui de « *caritas* » le radical indo-européen : « *kāro* » qui signifie « aimé ou désiré ». Voir Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, Bern, Francke, 1959, p. 515.

³⁸ Voir la bibliographie établie par Fabienne Brugère, « Bibliographie », *L'éthique du care*, Paris, PUF, 2014, p. 125-126 ; Patricia Paperman, Sandra Logier, « Éthique de la sollicitude », *Sciences humaines*, 177-12, 2006, p. 6.

³⁹ Voir Agata Zielinski, « L'éthique du *care*. Une nouvelle façon de prendre soin », *Études*, 413-12, 2010, p. 631-641.

⁴⁰ Mary Brabeck, « Moral Judgment: Theory and Research on Differences between males and Females », *Developmental Review*, 3, 1983, p. 274-91 ; Carol Gilligan, « Women's Place in Man's Life Cycle », *Harvard Educational Review*, 49-4, 1979, p. 431-446 ; *Ead.*, *In A Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 ; *Ead. et al. dir.*, *The Contribution of Women's Thought to Developmental Theory: The Elimination of Sex Bias in Moral Developmental research and Education. Final Report to the National Institute of Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 ; Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of

présenté comme valorisant une vulnérabilité universellement partagée par tous, comme une fragilité inhérente à l'être humain. La théorie s'oppose en cela à une tendance sociale donnant trop de valeur à l'autonomie, à l'instar de Joan Tronto qui s'interroge sur les raisonnements éthiques qui étayent la société contemporaine et y maintiennent les liens de cohésion⁴¹. Dans cette perspective, la priorité est donc donnée aux relations interpersonnelles⁴² et au rôle joué par les émotions dans les pratiques de celles-ci⁴³, plutôt qu'à des valeurs plus abstraites de justice qui se questionnent davantage en termes d'inégalité et d'oppression⁴⁴.

Dans le domaine social, la philosophe Carol Gilligan défend l'idée que les activités professionnelles de soin ne sont pas valorisées dans nos sociétés contemporaines : les professions de soin étant cantonnées aux femmes dans la sphère privée, tandis que les hommes agiraient dans la vie publique⁴⁵. La théorie du *care* est donc aussi une éthique féministe. La *Voix différente*⁴⁶ de Carol Gilligan serait celle d'une moralité spécifiquement féminine et qui – parce que féminine – serait négligée dans nos sociétés⁴⁷ : les principes d'impartialité et d'équité qui dirigent la justice à l'heure actuelle ne prendraient pas en compte les expériences et les paroles féminines⁴⁸. Pour elle, il conviendrait de remplacer des grands principes abstraits et généraux par des pratiques concrètes, ancrées dans le quotidien, de préservation des relations humaines

California Press, 1982 ; Eva Feder Kittay et *al.* eds., *Women and Moral Theory*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1987.

⁴¹ Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 ; *Ead.*, *Moral Boundaries : a Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Londres, Routledge, 1993.

⁴² Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 45-46.

⁴³ Vanessa Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010, p. 11.

⁴⁴ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁵ Carol Gilligan, *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

⁴⁶ *Ead.*, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

⁴⁷ Patricia Paperman, Sandra Laugier eds., *Le souci des autres, éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2005 ; Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman dir., *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot, 2008 ; Sandra Laugier, « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes*, vol. 42, no. 3, 2010, pp. 112-125, <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2010-3-page-112.htm#re4no4>

⁴⁸ Laugier, Sandra. « L'éthique du care en trois subversions », *op. cit.*

déjà existantes⁴⁹. Dans cette perspective, l'opposition se ferait entre le *care* – qui promeut les relations et la communication interpersonnelle – et la justice – qui promeut les lois et la logique. Étant donné que ce sont les femmes qui, selon les partisans de la théorie, prennent en charge le *care* dans la sphère privée, ces valeurs seraient en conséquence écartées de la sphère publique, « les réduisant au rang de sentiment privé »⁵⁰.

Cette dynamique est presque inversée dans les sociétés altimédiévales où la sollicitude n'est absolument pas circonscrite à la sphère privée. Dans nos sources, elle y est au contraire soutenue et diffusée par des clercs, eux-mêmes membres de l'Église, la plus puissante institution médiévale en Occident et dont le premier souci était la *cura animarum*. Cette éthique chrétienne de sollicitude avait donc vocation à être dominante, y compris dans le domaine de la justice où, comme nous l'avons vu, la discipline ne peut être séparée de la miséricorde puisque « l'une n'est rien sans l'autre »⁵¹. La sollicitude dans nos sources, sous ses différents aspects d'empathie, de prise en charge, de soin, d'accompagnement, de responsabilité, ne semble absolument pas être réduite à un vague sentiment privé, mais paraît au contraire encouragée par l'institution ecclésiastique, portée par la volonté de façonner une identité spécifiquement chrétienne.

Pour faire accepter ce modèle, les hagiographes inscrivent les références à la sollicitude dans des schémas narratifs, teintés d'émotions, mieux à même de la faire accueillir intimement dans les cœurs. En cela, ils ne font que suivre les préceptes de Quintilien qui, dans son *Institution oratoire*, faisait de l'*affectus* (l'argument émotionnel et passionnel) une étape fondamentale de persuasion, avec celle induite par les *mores* (les états de l'âme plus diffus)⁵². Ils sollicitent la sympathie de

⁴⁹ *Ibid.* ; Carol Gilligan, « Moral orientation and moral development », dans Virginia Held éd., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Westview Press, 1995, p. 31-46.

⁵⁰ Laugier, Sandra. « L'éthique du care en trois subversions », *op.cit.*

⁵¹ Alcuinus, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, 618B : *In iudice misericordia et disciplina debet esse: quia una sine altera bene esse non possit.*

⁵² *Instit.*, VI, II, 9.

l'auditoire ou du lectorat leur permettant de s'identifier aux arguments élaborés par l'auteur afin de ne pas donner à lire ou à entendre un discours exclusivement technique. En effet, les vies de saints ne sont pas des traités : ce sont des récits qui se veulent à la fois édifiants et vrais. Or pour édifier, il faut convaincre que ce qui est dit est susceptible de conduire à la vertu et à la piété. Cicéron estime que pour persuader un public, l'*affectus* est plus efficace⁵³, notamment parce qu'il permet d'en appeler aux valeurs communes avec le public. C'est pourquoi la narration use d'éléments communs à l'auditoire, afin d'éveiller en lui un sentiment d'identification : les besoins partagés par le plus grand nombre tels que la soif à travers l'évocation de missionnaires assoiffés (devant qui Willibrord fait apparaître une source miraculeuse)⁵⁴, les problèmes liés au déroulement de la vie monastique (comme la perte du trousseau contenant les clefs de la chapelle et du trésor de l'église)⁵⁵, la nécessité de s'abriter dans un espace hostile (à l'instar de Sturm qui doit s'entourer de clôtures lorsqu'il passe la nuit dans la forêt)⁵⁶ et d'autres besoins qui sont partagés par un moins grand nombre – espérons-le – comme la nécessité d'être guéri de violentes crises d'hémorroïdes⁵⁷. L'imaginaire de la narration est donc l'un des instruments les plus puissants de ce registre de la persuasion car il permet de créer de la connivence avec le lecteur ou l'auditeur. C'est bien ce processus d'identification, à travers la mobilisation des émotions, qui nous intéresse puisqu'il permet de poser les jalons d'un modèle d'identité affective chrétienne.

Ainsi, à travers le récit de Luc, Jésus fait du Bon Samaritain un modèle, alors que celui-ci est paradoxalement issu d'un peuple considéré par les Lévites comme impie. C'est parce qu'il fait preuve de sollicitude que le Bon Samaritain devient un modèle chrétien et non pas parce qu'il pratique le christianisme avec zèle qu'il fait preuve de sollicitude. En conséquence, dans cet épisode, l'identité religieuse est modelée par

⁵³ *Orator*, XXVIII, 128.

⁵⁴ *Vita Willibrordi*, 16.

⁵⁵ *Vita Leobae*, 5.

⁵⁶ *Vita Sturmi*, 8.

⁵⁷ *Vita Leobae*, 15.

l'identité affective et non l'inverse. L'identité chrétienne recourt donc d'emblée à la dimension émotionnelle des relations humaines. Les actions de sollicitude sont des révélateurs d'une identité affective qui précède l'identité religieuse individuelle.

L'étymologie nous apprend par ailleurs que le vocable d'identité – du latin *idem* (pareil, le même) – sous-entend une notion de continuité. Ceci soulève le problème de la rupture de continuité que provoque la conversion et de la manière dont il est possible de modifier son cœur pour devenir un meilleur chrétien. Cependant, d'une manière plus générale, le concept d'identité est double puisqu'il peut se référer à l'identité individuelle tout aussi bien qu'à celle d'un groupe. Il est possible d'imaginer que les stratégies de construction de l'identité collective essaient de suivre celles de l'identité individuelle. Observant que l'identité de chacun est aussi fondée sur ses émotions, les hagiographes tenteraient alors de promouvoir des émotions collectives, ou plutôt communes, qui renforceraient l'identité du groupe plus large. En somme, ce serait en suivant le modèle de l'identité individuelle que se construiraient les stratégies d'identité collective. La sollicitude serait l'une des composantes de cette identité chrétienne car elle intervient à l'intérieur de la communauté chrétienne et resserre les liens qui l'unissent. Cependant, puisque cette composante de son identité affective inscrit le chrétien dans l'intérêt qu'il porte aux autres, elle joue aussi un rôle de liaison avec l'extérieur de cette communauté.

Le sentiment d'identité en général s'appuie sur des perceptions ou des émotions. Or, le sentiment d'identité qu'une personne a d'elle-même est sans cesse remodelé par le procédé de la narration que la personne fait d'elle-même. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple collecte d'informations successives mais bien de la mise en récit, la scénarisation des événements afin d'en accentuer la proximité avec l'auditeur. Ainsi, le concept d'identité narrative développé par Charles Taylor⁵⁸, Paul Ricoeur⁵⁹, Antonio Damasio, ou encore Marya Schechtman⁶⁰ laissent à penser que l'identité

⁵⁸ Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁵⁹ Paul Ricoeur, « L'identité narrative », *Esprit*, 7-8, 1988, p. 295-304.

⁶⁰ Marya Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

individuelle s'articulerait avec une identité collective grâce à un discours élaborant un mythe personnel sans cesse remodelé en fonction d'un autre discours ultérieur, complémentaire ou contradictoire. Le discours sur soi s'établit donc aussi en fonction du discours sur l'identité d'un groupe plus large. Or, les hagiographes sont au cœur de ce processus de fabrique de l'identité chrétienne car ils donnent le reflet d'une certaine perception d'eux-mêmes mais aussi de l'idéal à atteindre par tous les chrétiens. Par le biais des émotions, l'identité narrative participe ainsi au processus de maintien de l'image de soi mais influence aussi à son tour la perception de ces mêmes émotions, dans un perpétuel mouvement de balancier⁶¹.

À l'échelle d'une communauté, le « semblable » se reconnaît ainsi à des « marqueurs d'identité », dont certains sont d'ordre affectif. En effet, les émotions doivent correspondre à l'identité et entrer en résonance avec elle. Notre objectif sera donc de présenter ici les affects qui correspondent à cette identité chrétienne, sous la plume des hagiographes carolingiens, c'est-à-dire de désigner les émotions que ce semblable devrait ressentir et exprimer pour correspondre à l'identité de la communauté plus large des chrétiens des VIII^e-IX^e siècles, de déterminer la mesure dans laquelle l'identité affective chrétienne s'agrège autour de l'idée de sollicitude, mais aussi de caractériser les émotions de ceux qui ne sont pas des semblables mais des païens et qui sont en opposition à ce modèle d'identité affective chrétienne.

⁶¹ Voir Michel Jean, *Émotions et identité : le rôle des émotions dans la formation de l'identité narrative*, thèse de doctorat de philosophie sous la direction de Christine Tappolet, Université de Montréal, 2010. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5367>

CHAPITRE II

LES ÉMOTIONS DE LA SOLLICITUDE : VECTEURS DE LA RELATION SOCIALE CHRÉTIENNE DANS L'HAGIOGRAPHIE MISSIONNAIRE

Il convient de déterminer dans ce chapitre comment les émotions de la sollicitude sont invoquées afin de renforcer la cohésion sociale. Il conviendra d'abord d'analyser la manière dont cette sollicitude s'établit à travers l'attention parentale. L'étude de la *cura sollicitudinis* maternelle de la *Vita Bonifatii* de Willibald, jusqu'à celle de la mauvaise gestion de la *dilectio* paternelle permettra de révéler les nuances affectives reliées à la sollicitude dans la cellule familiale et de souligner le rôle joué par la figure maternelle dans d'autres *vitae* : celle de Leoba, d'Hathumoda et bien sûr celle d'Anschaire. La mère semble ainsi toujours favoriser par sa sollicitude, la conversion du futur saint, sa séparation d'avec la famille de sang et l'abandon du monde extérieur qu'il implique. Dans les récits hagiographiques, la sollicitude au sein de la famille de sang est bientôt relayée par celle d'une famille spirituelle idéalisée au sein de laquelle le modèle du maître prend toute son ampleur (notamment celui de saint Grégoire d'Utrecht pour Liudger et celui de maîtresse Tetta pour Leoba). Ensuite, nous tenterons de voir comment l'affectivité reliée à la sollicitude se manifeste physiquement et comment le corps devient le vecteur de diffusion des modèles affectifs que les hagiographes veulent répandre. Corporellement, les attitudes d'humilité et de retenue, largement valorisées par la *Règle de saint Benoît*, paraissent être le moyen le plus visible de montrer la sollicitude. L'obéissance qui accompagne l'humilité semble apparaître comme l'une des voies principales d'émulation affective.

2.1 Les manifestations de la sollicitude à travers l'affection parentale : le cœur de la société chrétienne

Sollicitude et amour ne sont pas synonymes¹ – on peut se soucier de quelqu'un sans pour autant l'aimer – mais dans le christianisme, Dieu pourvoit aux deux. Il ne s'agit pas tant de démontrer que la sollicitude est centrale dans les relations unissant les chrétiens entre eux, que de distinguer les différentes manifestations de cette sollicitude. Ainsi, elle semble d'abord se façonner sur l'exemple parental, puis cette sollicitude parentale semble sublimée dans l'abandon de l'enfant à Dieu, après quoi le modèle parental de la sollicitude est relayé par celui de la parenté spirituelle.

2.1.1 Le prisme de la sollicitude parentale comme première pierre de fondation de la sociabilité chrétienne

La *Vita Bonifatii* rapporte un récit particulièrement instructif sur l'enfance du saint et les relations affectives qui existent entre un enfant et ses parents. Ainsi, Willibald raconte comment les soins de la mère semblent perçus par l'auditoire comme habituels mais aussi que les parents – ici le père – peuvent avoir des préférences pour certains de leurs enfants :

¹ Ellen Van Stichel, « Love and Justice's Dialectical Relationship: Ricoeur's Contribution on the Relationship Between Care and Justice within Care Ethics », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 499-508.

Dès les premières années de l'enfance, après avoir été sevré et élevé dans les soins nombreux et habituels de la sollicitude maternelle, son père avait en vérité pour lui une grande dilection, qui plaçait le reste de ses frères en arrière dans son amour².

Le choix du vocabulaire est remarquable : Willibald use tour à tour du terme latin de *sollicitudo* (inquiétude, sollicitude, souci) et de celui de *cura* (soin, charge). La variété sert sans doute ici à préciser la pensée à travers une multitude de termes. Il y a là comme une redondance de l'idée de prendre soin et c'est à la mère qu'est dévolu ce rôle. Par contre, lorsque l'hagiographe évoque les relations liant le père à son fils, le champ lexical ne s'articule pas autour de la notion de sollicitude mais plus spécifiquement autour de celles d'amour et de dilection (amour particulier qui suppose un choix de la personne à aimer, alors que l'amour proprement dit doit être orienté indifféremment vers l'ensemble de ses prochains). Willibald construit un contraste, entre d'un côté, les soins maternels (avec le *cum*) et, de l'autre, l'amour paternel avec un chiasme sémantique. Il est au demeurant intéressant de noter que la *dilectio* du père concerne uniquement Boniface, alors que son *amor* est dirigé vers tous ses frères. Ceci n'est pas étonnant puisque le mot *dilectio* trouve sa racine dans le verbe *diligere* que le *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge*³ traduit par « préférer » et qu'il s'agit explicitement ici de préférence. Il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une volonté de varier le vocabulaire ou de distinguer plus spécifiquement ces deux termes. Relevons tout de même le fait que si la *Vulgate* traduit le grec *agapè* par *diligere*, la plupart du temps le substantif *agapè* est traduit par *caritas*⁴. La *dilectio* dans nos sources ne désigne donc pas l'idée inconditionnelle de *caritas* mais bien quelque chose de différent qui relève du choix, de la préférence.

² Vita Bonifatii, 1 : *Cum enim primaevo puerilis aetatis decore multa ut solet maternae sollicitudinis cura ablactatus atque enutritus esset, magna nimirum dilectatione, ceterorum postposita amore filiorum, adfectatus est a patre.*

³ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français*, op. cit., p. 307.

⁴ Sur ce sujet, voir Ferdinand Prat, art. « Charité », dans Marcel Viller et al. dir., *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932, tome 2, col. 507.

Les parents de Boniface apparaissent très préoccupés par leurs enfants et cette préoccupation parentale paraît donc non seulement affective mais aussi construite culturellement. Sans pouvoir toutefois l'affirmer, il est possible d'envisager que la vie de saint Boniface aurait ainsi pu être le lieu d'une éducation à une parentalité empreinte de démonstrations d'affection.

En tous les cas, Willibald établit une distinction entre les relations nouées avec l'enfant par la mère et celles nouées par le père. La mère, dans la *Vita Bonifatii*, est un personnage discret, à peine évoqué. Tandis que le père est très présent dans le début du récit, notamment dans le rôle de résistance qu'il joue face à la volonté de Boniface d'entrer en religion. Les décisions quant à l'avenir de l'enfant relèvent en effet du père, ce qui n'est pas réellement étonnant au regard du poids traditionnel de la figure paternelle dans les sociétés germaniques. Cependant, comment interpréter l'effacement de la mère, détentrice de la *cura sollicitudinis*, vertu pourtant mise en avant dans le récit de Willibald, quand le père dispensateur de la *dilectio* devient le personnage de premier plan de la plus grande partie de la narration. Faut-il y voir une opposition entre les deux ? La distinction peut en effet se faire autour de la notion d'excès : la sollicitude ne connaîtrait pas l'excès puisqu'elle ne permet pas le conflit. La *dilectio* quant à elle, si elle n'est pas guidée par la foi, pourrait devenir excessive et conduire au conflit. Il s'agit aussi peut-être plus simplement d'une question de genre, l'épouse n'ayant pas à intervenir dans les décisions concernant l'héritage et la carrière des enfants. Willibald pouvait également estimer que contrer le père était plus valorisant pour le saint que de s'opposer à la mère. La préférence paternelle permet en effet de présenter Boniface comme étant encore plus courageux dans son désir de *peregrinatio*, puisque ce désir est cultivé depuis l'enfance et que sa réalisation s'est produite contre la volonté du père, volonté d'autant plus obstinée que le père aime son fils⁵. L'amour paternel, dans l'espoir de favoriser l'épanouissement temporel de

⁵ I Deug-Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine : il caso di Leoba, « dilecta » di Bonifacio Vinfredo*, Florence, SISMEL, 2004, p. 67.

son fils⁶, est alors un obstacle à la réalisation des aspirations religieuses de Boniface, ce qui est un motif classique dans l'hagiographie. Celui-ci, encore enfant (*in infantia*), après avoir conversé avec les clercs et les laïcs de passage dans la demeure familiale⁷, révèle à son père le désir « longuement cogité dans la méditation de l'esprit⁸ » d'entrer en religion.

Son père, stupéfait par la découverte, l'accabla fortement de menaces et tout en lui interdisant de partir, il le stimulait par des flatteries relatives aux affaires du siècle, espérant le subordonner à son héritage éphémère par l'appât du profit, afin qu'au moment de sa mort, il demeure le gardien possible de ses possessions terrestres, ou plutôt son héritier. Il s'efforça par de nombreuses paroles, usant des ruses trompeuses du savoir-faire humain, de le dissuader de poursuivre son dessein, mêlant basses flatteries et promesses, lui assurant que la vie active était plus tolérable pour un enfant que la dure vie monastique et contemplative. Pour de l'empêcher de partir, il évoqua la mollesse et le luxe mondain. Mais l'homme, encore enfant, était déjà empli de la présence de Dieu. Plus son père l'empêchait, plus son esprit s'armait de courage pour acquérir les trésors célestes et travaillait plus anxieusement à l'étude des lettres sacrées. Et d'une manière merveilleuse, comme la divine miséricorde a coutume d'agir, il arriva que Dieu apportât le soulagement à son soldat en dépit des faiblesses de son âge. Alors que son anxieuse volonté grandissait, le mouvement de l'esprit obstiné de son père changea brusquement, du fait qu'en un seul et même temps, la maladie le frappa promptement et il se trouva soudain à l'article de la mort. La volonté de l'enfant, depuis longtemps empêchées, furent alors accomplies, avec l'aide de Dieu⁹.

⁶ *Vita Bonifatii*, 1 : [...] *ut temporaneo eum transitoriae hereditatis subiungeret lucro* ; « espérant le subordonner par le profit à son héritage passager ».

⁷ Il y a là la possibilité de voir l'influence d'un extrait de Luc, 2 : 41-52, où Jésus, à l'âge de 12 ans, reste au Temple de Jérusalem pour y converser avec les rabbins.

⁸ *Vita Bonifatii*, 1 : *Cumque ita diu de caelestibus diuturna mentis meditatione cogitaret*.

⁹ *Vita Bonifatii*, 1 : *Quo conperto, obstupefactus pater magna eum increpationis instantia partim minis ne se desereret, prohibuit, partim etiam blandimentis ad saecularis negotii curam instigabat, ut temporaneo eum transitoriae hereditatis subiungeret lucro et, sese quandoque defuncto, suae terrenae facultatis custodem, immo etiam heredem relinqueret. Verbis quidem quam plurimis, fraudulentia humanae calliditatis usus versutia, tenerum a cepti perfectione propositi animum declinare temptavit magisque hanc suae tolerabiliorem esse infantiae activam quamque vitam monasterialis militiae contemplativam multiplici sermonum adolatione promittit, ut vel sic a propositi huius conamine eum cohiberet et ad mundane luxus molliem incitaret. Sed vir iam Deo in pueritia plenus quanto est a patre plus prohibitus, tanto, mentis arrepta fortitudine, caeleste acquirere sibi thesaurum et sacris se coniungere litterarum studiis anxius anhelabat. Fitque mirum in modum, sicuti semper divina agere solet misericordia, ut suo inbecillioris aetatis militoni Deus et coeptae rei solacium et anxiae voluntatis augmentum obsistentis que repentinam patris motationem mentis providens condonavit, ita ut uno eodemque temporis successu et festina patrem egritudo, subitaneo iam inminente mortis*

Le père de Boniface concevait donc comme légitime le désir d'avoir un héritier et avait choisi son enfant « préféré » pour endosser ce rôle. En effet, la coutume de faire hériter les fils commence à se généraliser dans les familles germaniques durant le haut Moyen Âge¹⁰ et se trouve par ailleurs confirmée par le droit saxon¹¹. Le choix du père pour son fils n'est donc pas surprenant. Il est plus difficile de déterminer si le père estimait confier l'ensemble de l'héritage à ce seul fils ou s'il comptait le partager avec les frères de ce dernier. Les informations livrées par Willibald ne permettent pas réellement de trancher la question et ce n'est d'ailleurs pas ce qui semble l'intéresser. Il préfère opposer les richesses mondaines et fugaces que le père fait miroiter à son fils (*saecularis negotii ; temporaneo ; transitoriae*) aux récompenses célestes et éternelles auxquelles ce dernier aspire (*caeleste adquirere sibi thesaurum*), gratifications bien supérieures aux yeux de l'hagiographe puisqu'éternelles et spirituelles¹². L'attitude du père de Boniface est donc dépeinte avec beaucoup de sévérité et le vocabulaire employé est connoté très péjorativement. Ainsi, il est décrit comme usant de tous les artifices à sa disposition pour convaincre le jeune Boniface : il est question de flatteries et de manœuvres frauduleuses (*blandimentis ; fraudulentia humanae calliditatis usus versutia*). En ceci sa *dilectio* est très mal dirigée puisqu'elle va à l'encontre de ce que saint Augustin suggérait. La *dilectio* chez ce dernier « ne

articulo, subrepsit et pia quantotius pueri magno temporis intervallo praepedita voluntas succrevit, Dominoque Deo adiuvante, succrescendo impleta est ac perfecta.

¹⁰ Voir Ekkehard Kaufmann dir., *Erbfolgeordnung*, dans *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1971, col. 959-962 ; Gerhard Köbler, *Erbrecht*, dans *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 2e éd., VII, Berlin, de Gruyter, 1989, p. 430-433 cité par Hans-Werner Goetz, « Introduction : la structure familiale du haut Moyen Âge en tant que problème de l'historiographie », dans François Bougard, Cristina La Rocca, Régine Le Jan dir., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2013, p. 203-237.

¹¹ Hans-Werner Goetz, « Introduction... », *op. cit.*, note 39.

¹² *Vita Bonifatii*, 1 : *Sicque vir Dei, carnale orbatu patre, adoptivum nostrae redemptionis secutus est patrem, terrenisque saeculi renuntians lucris, mercimonium deinceps aeternae hereditatis adquirere satagebat.* Voir Jérôme Baschet, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.

prononce pas de fausses paroles, ne s'enfle pas, ne souffre aucune flétrissure, ne cherche pas ses intérêts, ne se laisse pas aller à la colère, ne pense pas le mal, ne se réjouit pas de l'injustice, se complaît dans la vérité ; elle croit tout, espère tout, supporte tout¹³ ». La *dilectio* chez Willibald est donc radicalement différente de celle d'Augustin puisque celle qui anime le père de Boniface lui fait rechercher ses propres intérêts (faire de Boniface son héritier temporel) et lui fait proférer des paroles qui transforment « frauduleusement » la vérité.

C'est seulement une maladie providentielle, le plaçant à l'article de la mort, qui parvient à faire changer d'avis le père de Boniface. L'imminence de la mort semble alors lui faire prendre conscience des dangers encourus pour la survie de son âme. Ainsi, la dilection peut conduire à des excès si elle n'est pas toujours subordonnée et dirigée vers l'amour de Dieu, comme c'est le cas chez Augustin.

Le vocabulaire de dilection, d'amour plus que de sollicitude proprement dite n'est plus attribuée exclusivement au père dans la *Vita* plus tardive de Leoba. L'hagiographe, après avoir rappelé la généalogie noble de la sainte et ses origines anglaises (*natione angli*), explique sobrement la situation de stérilité des parents (*cum essent steriles et infecundi*) et l'annonce d'une grossesse tardive et miraculeuse par un rêve de la mère¹⁴. C'est une nourrice (*nutrix*) qui interprète ce rêve :

Lorsqu'elle se réveilla, elle appela sa vieille nourrice et lui révéla ce qu'elle avait vu en songe. Celle-ci, par une inspiration prophétique, lui dit : « Nous verrons encore une fille sortir de votre ventre et il faudra la consacrer directement à Dieu. Et comme Anna

¹³ 1 Cor 13 ; *Dilectio non est falsiloqua, non inflatur, nihil dedecoris admittit, non quaerit quae sua sunt, non exaceratur, non cogitat malum, non gaudet in injusticia; congaudet autem veritati. Omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*, dans *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*, tome 20, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, Paris, Louis Vivès, 1873, p. 5-6.

¹⁴ *Vita Leoba*, 6 : *Cum autem pertransissent dies plurimi, et eis iam senibus atque aetate propectis spes generandae prolis abesset, mater eius per somnium vidit, se quasi signum aecclesiae quod vulgo cloccum vocant in sinu suo habere idque inmissa manu tinniens extrahere* ; « Alors qu'un long temps avait passé et qu'ils étaient déjà avancés dans l'âge de la vieillesse, privés de l'espoir d'avoir une progéniture, sa mère se vit en songe portant en son sein le signe de l'église appelée communément cloche, qui tinta lorsqu'elle l'en tira avec sa main ».

a offert à Samuel de servir Dieu tous les jours de sa vie dans le temple, tu devras offrir cette fille à Dieu, ainsi que lui enseigner les lettres sacrées dès son enfance, pour qu'elle le serve dans la sainte virginité aussi longtemps qu'elle vivra ». Peu de temps après que la femme eut fait ce vœu, elle conçut et engendra une fille, qu'elle appela Thruûtgeba, surnommée Leoba parce qu'elle était aimée, car c'est en effet ce que signifie ce surnom latin. Devenue adulte, sa mère la consacra et la remit à la mère Tetta, précédemment évoquée, afin qu'elle lui enseigne les lettres sacrées. Et parce que sa nourrice lui avait prédit un tel bonheur, elle la récompensa en lui rendant sa liberté¹⁵.

Rudolf, au contraire de Willibald, met l'accent sur la présence de la mère. Dans ce récit, la figure du père, fusionnée dans le couple parental, est presque absente. La naissance de Leoba est une affaire de femmes. La mère reçoit le rêve et la nourrice l'interprète. C'est une fille qui naît. C'est la mère qui lui donne son nom. Sa joie n'est clairement pas celle d'avoir un héritier ici puisque l'enfant est destinée à être confiée à l'Église avant même sa conception. La joie est bien celle d'avoir pu connaître la maternité et l'amour qui relie les parents à l'enfant. On est bien loin des nécessités mondaines du père de Boniface tant décriées par Willibald. Or, il est établi que la *Vita Bonifatii* de Willibald a servi de modèle à Rudolf. La comparaison du discours de Willibald et de celui de Rudolf met en parallèle deux types de réflexion sur le genre dans ces sociétés altimédiévales : l'une se construit autour du fils et du père et a pour finalité l'héritage terrestre, l'autre s'édifie autour de la mère et de la fille et vise à la perpétuation d'un héritage spirituel. L'insistance sur les figures féminines dans l'affectivité parentale chez Rudolf paraît donc être un choix conscient, motivé par l'écriture de la vie d'une sainte et gardant à l'esprit que la maternité est une composante essentielle de l'archétype féminin. Il faut également relier ceci au contexte propre à Fulda puisque Raban Maur, commanditaire de la *Vita*, fait

¹⁵ *Vita Leoba*, 6 : *Experrecta itaque nutricem suam iam vetulam vocavit et ei somnium quod viderat revelavit. Cui illa prophetico spiritu : 'Adhuc', inquit, 'ex utero tuo videbimus filiam, quam ut Domino iam nunc voveas, oportet. Et sicut Anna Samuel omnibus diebus suis in templo Dei servitutum obtulit, ita hanc ab infantia sacris litteris eruditam in sancta virginitate quamdiu vixerit illi servire concedas'. Quod cum vovisset mulier, post non multos dies concepit et genuit filiam, quam vocavit Thruûtgeba, cognomento Leoba, eo quod esset dilecta ; hoc enim Latine cognominis huius interpretatio sonat. Adultamque Deo consecravit et supradictae matri Tettae divinis studiis inbuendam tradidit ; nutricem vero suam, pro eo quod tanta ibi gaudia futura praedixerat, libertatis praemio remuneravit.*

construire à Petersberg une église dont la crypte devait rassembler les reliques de saintes femmes et dans laquelle il souhaite transférer le corps de Leoba. La vocation féminine de la future crypte trouverait alors un écho dans les commandes littéraires. L'attachement de la mère à son enfant peut également se lire dans la *Vita Anskarii*, où Rimbert se livre à un récit très émouvant du petit orphelin Anschaire. À cinq ans il se laisse aller à certaines puérités (*pueriliter*) et reçoit alors une vision en songe. Transporté en un lieu boueux, il voit « non loin de là, sur un chemin agréable, [...] s'avancer une dame toute parée et étincelante de noblesse, suivie de plusieurs femmes vêtues de blanc au nombre desquelles il y avait sa mère¹⁶ ». La vision de celle-ci provoque chez lui un élan qui le pousse à courir vers elle¹⁷. Mais retenu par le sol boueux, il ne parvient pas à l'atteindre. La noble dame, qui est en réalité la Vierge Marie, lui explique alors que s'il souhaite réellement venir auprès de sa mère, ce qu'il veut ardemment (*inhianter se velle*), il lui faudra réformer son comportement et faire preuve de plus de gravité et de discipline. Rimbert atteste de l'efficacité de cet avertissement par la surprise de ses compagnons face au changement si soudain de son comportement¹⁸. La mère d'Anschaire est un personnage muet, une présence évanescence dans la narration mais Rimbert parvient à donner à l'auditoire l'impression de sa forte présence dans l'esprit du jeune garçon : l'élan qui le porte vers elle, le désir ardent (*inhianter*) de la rejoindre en sont autant d'indices. S'il n'y a pas de trace du champ sémantique de l'affectivité, l'attachement de l'enfant à sa mère est rendu évident par le fait qu'Anschaire change immédiatement de comportement,

¹⁶ *Vita Anskarii*, 2 : *secus illum vero locum esse ciam amoenissimam, in qua videbat procedentem quandam quasi dominam, omni ornatu et honestate praeclaram, plures vero alias sequentes feminas dealbatas, cum quibus erat et mater sua.*

¹⁷ *Vita Anskarii*, 2 : *Cumque eam recognovisset, coepit velle ad eam accurrere* ; « Quand il l'eut reconnue, il commença à vouloir accourir vers elle ».

¹⁸ *Vita Anskarii*, 2 : *Post hanc itaque visionem statim se coepit gravius agere et puerilia consortia vitare, lectioni et meditationi caeterisque utilitatibus artius se occupare, ita ut socii eius valde mirarentur, quod tam subito in aliam mutatus sit conversationem* ; « Après avoir eu cette vision, il commença à agir avec gravité, évita de s'associer aux puérités, s'occupa de lire, de méditer et des autres arts utiles, si bien que ces compagnons furent parfaitement surpris que sa fréquentation ait changé aussi subitement ».

motivé par la volonté de pouvoir la rejoindre : l'amour filial conduit l'enfant à la conversion des mœurs.

Dans la *Vita Hathumodae*, la plus tardive du corpus (876), la présence de la mère est bien plus forte encore. La figure maternelle, en la personne d'Oda, intervient à de très nombreuses reprises et apparaît comme une protagoniste importante de la *Vita*. Agius y trace évidemment un portrait avantageux de l'ensemble de la famille des Liudolfingiens, dont il est lui-même issu. Cependant, il livre aussi des descriptions plus spécifiques de ce que la sollicitude engendre comme émotions dans le cadre complexe d'une relation idéale entre mère et fille. Dans le chapitre 18, Agius justifie ainsi le fait que si Hathumoda refuse de révéler à sa mère sa vision de saint Martin, cela n'entame en rien l'amour qui les lie :

Il peut sembler étonnant pour certains qu'elle ait pu cacher à sa mère certaines choses qu'elle avait vues, alors qu'elle l'aimait et la respectait toujours d'une manière unique. En effet, Hathumoda avait toujours adouci sa mère, comme une petite fille et dans toutes choses elle lui obéissait comme une servante. Si jamais Hathumoda la voyait quelque peu triste, elle tentait par divers moyens et de merveilleux services d'alléger son âme troublée et, sachant combien sa mère se réjouissait de la lecture des livres et de les entendre, elle disait utile de se rappeler qu'elle lui devait de savoir lire. Qui peut exprimer correctement avec quelle unique joie Hathumoda exultait dans sa dévotion habituelle à Dieu, quand sa mère, connaissant sa volonté, feignait de ne désormais plus quitter ce lieu, afin de la rendre heureuse. Hathumoda rendit grâce à Dieu et, couvrant sa mère de baisers, l'embrassant de ses mains, répétait encore et encore à ses sœurs ce qu'elle lui avait promis¹⁹.

¹⁹ *Vita Hathumodae* 18 : *Illud sane cuius mirum videri potest, se aliquid horum quae viderat matri celare potuisse, quia unice eam semper diligebat, unice reverebatur ; siquidem ita ei semper, acsi parvula, blandita, ut ancilla in omnibus fuerat obsecuta. Si quando eam moestiore aliquantulum vidit, variis modis et miris obsequiis turbatum eius animum lenire temptabat ; et quia librorum lectionem ei admodum gratam esse sciebat, aliquid se et auditu iocundum et utile ad memorandum invenisse dicebat, quod ei legere deberet. Quis autem digne explicet, quanto gaudio solita erga Deum devotione exultaverit, quod mater, cognita in hoc eius voluntate, ad eam laetificandam se iam ex illo loco non esse ituram simulaverit, Deo gratias agens, et matrem osculis demulcens, ac manibus complexans, atque sororibus, quid sibi promiserit, iterum iterumque revolvens.*

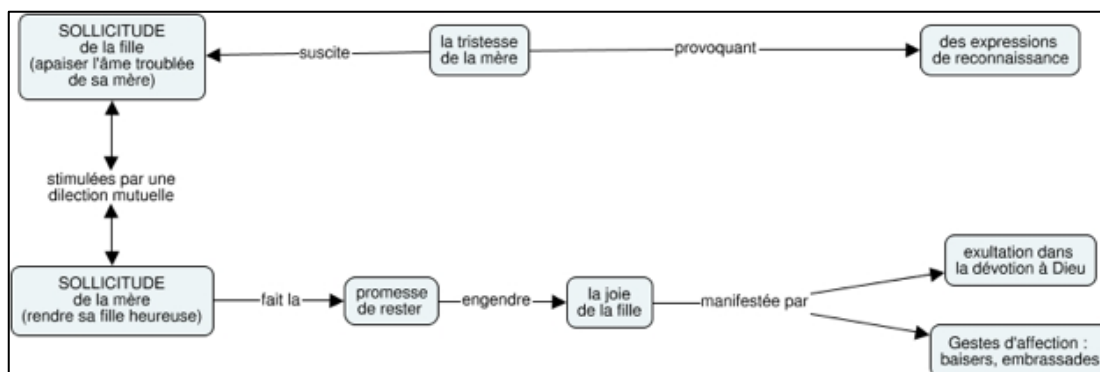


Figure 2-1. La dilection mutuelle créatrice de sollicitude chez Oda et Hathumoda

La mère et la fille offrent ici le modèle d'amour qui se rapproche sans doute le plus de celui de la sollicitude dans ses manifestations. Chacune cherche en effet à prendre soin de l'autre dans une relation de dilection réciproque. C'est-à-dire que cette relation d'affection mutuelle, empreinte de tendresse, stimule et accompagne la sollicitude dans leurs rapports familiaux. Cette sollicitude place alternativement chacune des deux femmes dans une position de vulnérabilité affective. La mère et la fille identifient alors un besoin chez l'autre qu'elles cherchent à combler par différents moyens : la fille par l'expression de sa reconnaissance de lui avoir appris à lire²⁰ et la mère par la promesse de rester auprès de sa fille mourante. Il convient de noter toutefois qu'Agius ne donne aucun indice sur la réception par Oda des « divers moyens » (*variis modis*) employés par Hathumoda pour alléger les souffrances de sa mère. Par contre, lorsqu'Oda fait à sa fille la promesse de rester auprès d'elle, sa réaction est la joie. Celle-ci se manifeste de deux façons : par une intensification de la joie préexistante (*exulto*) dans la dévotion et par des démonstrations très corporelles

²⁰ Ce qui ne va pas sans rappeler au demeurant l'importance de la mère dans l'éducation morale et religieuse des jeunes nobles. Il est possible de penser à Dhuoda (morte vers 843), une trentaine d'années avant la mort d'Hathumoda, mais en un tout autre lieu, bien plus au sud de l'Europe (Uzès au sud de la France) ; voir à ce sujet Jean Delumeau éd., *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 37-50.

d'affection pour sa mère (baisers et embrassades). Cet élan charnel rappelle par ailleurs l'élan qui pousse l'enfant Anschaire à courir vers sa mère. Ainsi, l'amour-affection dans la parenté de sang, lorsqu'il est mentionné, semble le plus souvent manifesté au moyen de gestes lorsqu'il s'agit des mères (relation mère-fille dans le cas d'Hathumoda, ou relation mère-fils dans celui d'Anschaire²¹).

À chaque fois, la mention de l'amour maternel dans les sources amplifie la qualité de la relation à Dieu ou favorise la conversion de l'enfant. Bien entendu, le père peut également participer à l'épanouissement de la vocation monastique : c'est le cas du père de Vulfran²² ou encore de celui de Willibrord²³. Cependant, dans l'évocation des relations qui unissent ces pères à leurs fils, il n'est pas question de démonstrations corporelles d'affection. Plus qu'un père aimant, Wilgils est un modèle de sainteté offert à Willibrord. Alcuin décrit simplement ses parents comme des gens très pieux, son père Wilgils aurait même fait des miracles lorsqu'il s'est retiré du monde ; sa mère avait également reçu une vision lui annonçant la naissance de son fils²⁴. C'est la « perfection » des parents qui est mise en exergue, pas leur amour parental²⁵. Alcuin offre donc un modèle parental qui est lui-même un modèle de sainteté.

Parfois pourtant, la figure parentale n'est ni le père, ni la mère. Ainsi, la seule évocation de la famille nucléaire de Grégoire se fait à travers l'évocation de son ascendance franque. Ce qui se rapproche le plus d'une figure maternelle est sa grand-mère Addula, elle-même fille de Dagobert II (v.652-679), à la tête de la communauté de Pfalzel (*Palatiolum*), non loin de Trèves, à l'endroit où Boniface remarque le jeune garçon qui vivait là en habits laïcs²⁶. Celle-ci ne consent pas immédiatement à ce que Grégoire suive le missionnaire : comme le père de Boniface, elle cherche d'abord à

²¹ *Vita Anskarii*, 2.

²² *Vita Vulframni*, 1.

²³ *Vita Willibrordi*, 1.

²⁴ *Vita Willibrordi*, 2.

²⁵ *Vita Willibrordi*, 1-3.

²⁶ *Vita Gregorii*, 2.

l'en dissuader car « il ne connaissait pas cet homme, ni ne savait où il allait²⁷ ». Or, elle ne pouvait pas ignorer qui était Boniface. En revanche, Addula appartenait à une groupe familial lié à Milon († 761/62), évêque cumulant les biens ecclésiastiques de Trèves et de Reims²⁸, qui était l'ennemi juré de Boniface²⁹. Cela expliquerait sa réticence à laisser partir son petit-fils avec un adversaire du groupe familial. Il est cependant difficile de dire quelle influence cela a pu avoir sur la rédaction de la *Vita* qui est bien postérieure. Il est intéressant de noter que dans la *Vita Bonifatii* comme dans la *Vita Gregorii*, les hagiographes donnent des arguments à l'encontre de la vocation monastique : le père de Boniface use d'arguments séculiers, tandis qu'Addula invoque la peur de l'inconnu. Outre la volonté de faire paraître le saint plus méritant dans son opposition, il y a sans doute aussi dans les vies de saints missionnaires une sorte de « bon usage » de l'affection parentale à l'intention des parents dont les enfants auraient envie de rejoindre la vie monastique.

Cependant, à la différence de Boniface, l'affaire est rapidement réglée, car Grégoire, qui a quinze ans, ne s'oppose pas à la figure paternelle mais à sa grand-mère. Il lui répond simplement avec fermeté que si elle ne lui donne pas de cheval, il suivra le missionnaire à pied³⁰. C'est ainsi qu'il vainc « l'amour charnel de la femme³¹ », « charnel » étant bien sûr à comprendre dans son sens familial et biologique, un amour charnel d'autant plus inopportun qu'il provient d'une femme qui s'était

²⁷ *Vita Gregorii*, 2 : *non novisset hominem neque quo iret*.

²⁸ Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz E. von Padberg dir., *Bonifatius. Leben und Nachwirken: die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mayence, Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, 2007, p.255 ; voir aussi Matthias Werner, *Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger : die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzel : personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet*, Sigmaringen, Thorbecke, 1982.

²⁹ Iohanes Heller, Georg Waitz éds., *Flodardi Historia Remensis Ecclesiae*, lib. II, 12, dans *MGH, Scriptorum*, XIII, Hanovre, Hahn, 1881 : *De prefato denique Milone Zacharias papa Romanus prenotato Bonifatio inter cetera, quae ad eum mandata direxit, ita scribit : De Milone autem, et eiusmodi similibus, qui ecclesiis Dei plurimum nocent, ut a tali opere nefario recedant, iuxta apostoli vocem oportune importune predica*.

³⁰ *Vita Gregorii*, 2 : *Si non vis mihi donare equum, ut equitare possim cum eo, pedibus ambulando absque dubio vadam cum illo*.

³¹ *Vita Gregorii*, 2 : *carnalem amorem feminae vicit*.

consacrée à l'amour divin. Commencer une vie d'obéissance à Dieu par la désobéissance à une abbesse peut paraître insolite. En réalité, ce n'est pas à l'abbesse qu'il s'oppose, mais bien à son aïeule. Cet épisode indique que la grand-mère aime son petit-fils au même titre que le père de Boniface aime son fils et que des liens d'affection similaires à des liens filiaux peuvent être tissés entre les grands-parents et leurs petits-enfants.

Si l'ascendance de Grégoire est très rapidement évoquée dans la *Vita* qui lui est consacrée, Altfrid rédige au contraire une longue introduction sur la généalogie de Liudger remontant jusqu'à son grand-père, Wurssingus. Les parents du saint sont nommés : Thiadgrimus, fils cadet de Wurssingus, qui épousa Liafburg dont la survie après sa naissance relève du miracle, en raison de l'animosité de sa grand-mère paternelle encore païenne³². Il n'est cependant pas question d'amour parental chez Altfrid : il convient plutôt d'encourager un modèle d'éducation des enfants dans la crainte de Dieu. Il faut en effet huit chapitres à l'hagiographe pour parvenir à une description du couple parental et plutôt que de démonstrations d'amour parental, il s'agit d'une description d'affection conjugale. En effet, à l'annonce du retour de son époux Thiadgrimus revenu de voyage, la jeune Liafburg, alors enceinte de Liudger, voulut courir à sa rencontre lorsqu'elle trébucha et tomba sur un pieu qui se planta dans son flanc, ce à quoi elle survit miraculeusement³³. Cet élan de joie immodéré manifestant l'attachement de la femme à son époux, ne convenait pas à la mère d'un

³² *Vita Liudgeri*, I, 6.

³³ *Vita Liudgeri*, I, 8 : *Cum venisset autem Thiadgrimus pater eius de quodam itinere et mater eius praegnans esset vicinaque partui gestans in utero eundem futurum episcopum, audito quod vir eius veniret, immoderate gaudens properavit ad eum et offenso pede corruit intravitque palus per latum eius et ablata est mortua, ita ut nullus putaret vel eam vitae praesenti restituendam vel filium, quem gestavit in utero. Sed miserante divina clementia revixit spiritus eius et bene fuerat curata, in puero quoque post paucos dies edito nulla laesionis apparuit macula* ; « Un jour, Thiadgrimus, le père de celui-ci, rentra de voyage et sa mère non loin du terme de la grossesse, portant dans son ventre notre futur évêque, entendit que son époux arrivait. Se réjouissant, elle courut sans retenue vers lui. Elle s'effondra à terre où un pieu se ficha dans son flanc, la laissant pour morte, à tel point que personne ne pensait qu'elle soit restituée à la vie, ni le fils qu'elle portait dans son ventre. Mais la clémence divine, dans sa miséricorde, lui restitua son esprit. Elle fut bien soignée et l'enfant qui naquit peu de jours après ne fut marqué d'aucune séquelle ».

futur évêque, selon l'hagiographe. Si la parenté de Liudger est longuement évoquée, il n'est nulle part fait mention de manifestations d'amour filial. Par contre, il est possible de remarquer que tous les soins nécessaires lui étaient apportés, notamment à travers la description d'un petit garçon jouant à lire et à écrire dans la cour, avec des copeaux de bois sous le regard bienveillant de sa nourrice³⁴.

Les sources indiquent une certaine tendance, s'accroissant entre le V^e et le X^e siècle, de l'identification de la famille à la cellule nucléaire du couple, cette « structure portante de la société³⁵ » et de ses enfants³⁶. Le rôle de la sollicitude parentale n'est donc pas absent des sources. Parfois cet attachement met en exergue le mérite du saint à partir en *peregrinatio* : l'amour et le respect dus aux parents rend la fermeté de la décision des saints encore plus méritoire. À l'inverse, le parent peut accompagner la conversion des mœurs. C'est le cas d'Anschaire guidé dans sa conversion par le désir de retrouver la présence aimante de sa défunte mère dans l'au-delà. Si cette conversion se fait chez lui dans la rupture avec son précédent comportement puéril, c'est dans la continuité qu'Hathumoda se comporte vertueusement, accompagnée en cela par l'affection de sa mère, qui est elle-même un exemple de vertu et de piété maternelles. Cette continuité familiale de la vertu chrétienne se lit également dans la *Vita Sturmi* où l'hagiographe procède à une rapide évocation des parents (*parens*) qui ont élevé le saint de façon chrétienne et noble (*nobilibus et christianis parentibus*

³⁴ *Vita Liudgeri*, I, 8 : *Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit colligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quicquid tale invenire poterat, ludentibusque pueris ipse consuit sibi de ipsis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset, sibi liquorem, cum fistucis imitabatur scriptores et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custodiendos. Et cum ei quis diceret: « Quid fecisti hodie? » dixit se per totum diem aut componere libros aut scribere aut etiam legere. Cumque iterum interrogaretur: « Quis te docuit? » respondit: « Deus me docuit ». Meditabatur autem in tenera aetate, quod postea devotus implevit.*

³⁵ Voir Pierre Toubert, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », dans *Matrimonio nella società altomedievale, Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, tome 1, Spolète, Presso la sede del Centro, 1977, p. 233-281 ; Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e s.). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 333-379 ; Janet Nelson, « Du couple et des couples à l'époque carolingienne », trad. Sylvie Joye, *Médiévales*, 65, 2013, p. 19-31 ; Sylvie Joye, Emmanuelle Santinelli-Foltz, « Le couple : une définition difficile, des réalités multiples », *Médiévales*, 65, 2013, p. 5-18, <https://medievales.revues.org/7073#ftn15>.

³⁶ Didier Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2000, p. 10-11.

*generatus et nutritus fuit*³⁷). Le but, en réalité, est surtout d'indiquer le fait que « le fruit ne tombe jamais loin de l'arbre ». Dans la *Vita Hathumodae*, Agius reprend par ailleurs cette métaphore végétale de façon très éloquente³⁸ – par une métaphore qui par ailleurs célèbre la Création sur les chapiteaux romans fleurissant dans toutes les églises d'Occident à la même époque³⁹.

En somme, la figure maternelle dans les sources, lorsqu'elle est présente, reste généralement très discrète derrière l'imposante figure paternelle. Cependant, la tendance semble s'accroître au fil du temps en faveur d'une perception de la mère aimante à laquelle l'enfant est spécialement attaché. Il est possible d'y voir les prémices du succès grandissant du culte de la Vierge Marie, proclamée mère de Dieu depuis le concile d'Éphèse (431)⁴⁰. De plus en plus prisée à partir du VIII^e siècle dans les recueils de prières, Marie est en effet l'objet d'un essor dévotionnel particulièrement remarquable dans les centres monastiques occidentaux⁴¹. Charlemagne lui-même lui consacra la chapelle octogonale d'Aix et Alcuin introduisit dans le calendrier liturgique une messe dédiée à Marie le jour du samedi⁴². En outre, Raban Maur (780-856), abbé de Fulda (822-842) puis archevêque de Mayence (847) diffusa la représentation de Marie « image de l'Église⁴³ », tandis que

³⁷ *Vita Sturmi*, 2.

³⁸ *Vita Hathumodae*, 2 : *Ipsa Hathumod dicta, ex bono bonarum arborum semine flos primum iocundissimus, suavissimus postmodum fructus excrevit* ; « Elle s'appelait Hathumoda, bonne graine issue de bons arbres, elle fut d'abord une fleur des plus agréables, elle en devint ensuite le fruit le plus suave ».

³⁹ Voir Dominique Iogna-Prat, *La Maison de Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006 ; Jérôme Baschet, Jean-Claude Bonne, Pierre-Olivier Dittmar, *Le Monde Roman. Au-delà du bien et du mal*, Paris, Arkhé, 2013.

⁴⁰ Voir Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo, Daniel Russo éd., *Marie, le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1997 ; Brian Reynolds, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion*, New York, New City Press, 2012.

⁴¹ Theodor Koehler, *Maria nei secoli VII-XII. Storia della mariologia*, Centro Chaminade, Vercelli, 1972, p. 77. Voir notamment *Vita Anskarii*, 41.

⁴² Georges Gharib éd., *Testi mariani del primo millenio*, 3, *Padri et altri autori latini*, Città Nuova, Rome, 1990, p. 761.

⁴³ Voir Angelo Amato, Nicole Lemaître, Michel Dupuy, Yves Riou, Élisabeth Germain, Christian Courtois, Jean Comby, Jacques Fichet, Giovanni Costi, Jean Stern, *La Vierge dans la catéchèse, hier et aujourd'hui*, Médiaspaul, Paris, 2000, p. 19-20 ; Georges Gharib éd., *Testi mariani del primo millenio*, 3, *op. cit.*, p. 33.

Paschase Radbert (790-865), abbé de Corbie (844), défendit l'idée que le corps eucharistique de Jésus était né du corps de Marie⁴⁴.

2.1.2 Quitter sa famille de sang : la sollicitude des parents comme vecteur de l'acceptation de la séparation d'avec l'enfant

La véritable sollicitude parentale n'est pas de maintenir l'enfant dans un état permanent de passivité. Au contraire, elle vise à lui donner les soins et l'attention requis pour lui permettre de s'émanciper, de devenir adulte. C'est ce que font généralement les parents des héros qui laissent partir leurs enfants appelés, selon les hagiographes, à de plus grands destins. Ainsi, les parents de Sturm laissent partir un enfant empressé (*gratanter*) en compagnie de l'évêque Boniface alors qu'eux-mêmes sont attristés de le voir s'éloigner⁴⁵.

Le cas le plus frappant d'assistance par les parents à l'épanouissement de la carrière religieuse de l'enfant est celui de Vulfran. En effet, celui-ci construit sa carrière non seulement avec l'autorisation de ses parents mais avec leur appui solide puisqu'ils se préoccupent très tôt de donner la meilleure éducation à leur fils.

Il était d'origine noble par le sang mais il était encore plus noble par l'esprit. Son père nommé Vulbert avait œuvré toute sa vie dans les travaux militaires à la cour du roi Dagobert et de son fils Clovis. Celui-ci, servant Dieu, donna à son fils, dès la plus tendre enfance, des maîtres catholiques afin qu'il étudie les lettres sacrées et s'en imprègne, ce à quoi il consacra tout son temps de l'enfance et de l'adolescence jusqu'à

⁴⁴ Angelo Amato *et al.*, *La Vierge dans la catéchèse*, *op. cit.*, p. 20 ; Georges Gharib éd., *Testi mariani del primo millennio*, 3, *op. cit.*, p. 714-756.

⁴⁵ *Vita Sturmi*, 2 : *Qui carnali quidem relicta cognatione, nostrae redemptionis secutus patrem, peregrinationis viam cum episcopo pariter a quo erat susceptus, flente universa parentela, gratanter arripuit* ; « Laissant derrière lui toute sa famille charnelle pour suivre le Père de notre Rédemption, il se lança volontiers sur la route de la pérégrination avec l'évêque qui l'avait accueilli, en dépit des pleurs de l'ensemble de ses parents ».

ce qu'il parvienne à l'âge adulte, sans jamais avoir l'intention d'y déroger. En conséquence, les mérites de ses pieuses intentions allant croissant, il assumait l'habit monastique, avec les encouragements de ses parents et leur soutien à la cour des jeunes princes Clotaire et Thierry, il fut chargé des affaires ecclésiastiques et s'appliqua avec la plus grande attention à servir⁴⁶.

Tous les signes de l'intérêt des parents pour l'émancipation future de leur enfant sont présentés ici. La construction de sa carrière curiale passe par une jeunesse visiblement très studieuse. Tout comme Vulfran, Hathumoda n'a pas à désobéir à ses parents pour accomplir son désir de consacrer sa vie à Dieu. Elle prend le voile avec le consentement de ses parents⁴⁷. Le soutien de la famille est particulièrement évident puisque la fondation dont Hathumoda devient abbesse est une fondation familiale⁴⁸. Cependant, Agius prend bien soin de préciser par la suite qu'il s'agit tout de même d'une forme d'émancipation, de coupure avec sa famille, puisqu'elle ne retournera plus jamais sur les terres de ses parents⁴⁹. Cependant, si l'hagiographe prétend que Hathumoda n'est plus jamais sortie de la clôture, sa mère, ses sœurs et son oncle sont extrêmement présents à ses côtés, tout au long du récit dont ce dernier est le narrateur⁵⁰. En réalité, Agius insiste davantage sur l'abandon du monde extérieur que sur la rupture avec la famille. Alors que dans les *Vitae* de Willibrord et de Liudger, les parents sont peu évoqués dans leurs relations à l'enfant, dans les *Vitae* de Lébuin et de Willehad, ils ne sont tout simplement pas mentionnés. Le fait est que pour l'ensemble de ces saints (Willibrord, Sturm, Lébuin, Willehad), les hagiographes

⁴⁶ *Vita Vulframni*, 1 : *Fuit enim carnis origine nobilis, sed culmine mentis nobilior. Genitor quoque eius Vultbertus nomine in aula regis Dagoberti et filii eius Hludovii militari operi aevum impendit. Praedictus vero Dei famulus in puerili aetate constitutus, ab ipso magistris catholicis traditus est sacrarum litterarum studiis imbuendus ; quae per omne pueritiae vel adolescentiae tempus exercens, usque ad virilem aetatem ab hac intentione animum non refixit. Exin, crescentibus meritis pia intentionis, clericatus habitum sumens, parentum hortatu ac suffragii amminiculo fultus, in aula regum iuniorum Hlotharii et Theoderici ecclesiastici ordinis curae delegatus, divinis se studebat attentissime inservire edictis [...].*

⁴⁷ *Vita Hathumodae*, 3 : *cum parentum voluntate sacro velamine consecrata.*

⁴⁸ *Vita Hathumodae*, 4 ; voir chapitre 2.

⁴⁹ *Vita Hathumodae*, 6 : *Ad parentes aut ad possessiones subiectas numquam ex quo illuc venit egressa est.*

⁵⁰ *Vita Hathumodae*, 11, 13, 14, 19, 24.

n'ont visiblement pas pour objectif de mettre l'accent sur l'opposition entre la parenté biologique et la parenté spirituelle. Sans passer par ce procédé rhétorique d'opposition, ils évoquent rapidement la parenté spirituelle, bien supérieure à leurs yeux puisqu'elle fait naître le saint à la vie religieuse, un peu comme une deuxième naissance, à la manière où l'entend Rudolf dans la *Vita Leobae*. Il dresse, en effet, le portrait d'une figure maternelle magistrale, en la personne de la mère abbesse Tetta qui est pour Leoba une « maitresse et mère spirituelle qui l'a faite naître dans le Christ et l'a imprégnée du dévouement à la vie céleste⁵¹ ».

Les hagiographes suivent ainsi le ton donné par la *Vita Bonifatii*⁵² qui s'inspire elle-même directement de Matthieu, 19, 29 : « Et quiconque aura laissé maisons, frères, soeurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle⁵³ ». La *peregrinatio* est en effet conçue comme un voyage vers la communauté spirituelle⁵⁴, véritable aide terrestre pour gagner les richesses impérissables du Ciel, au prix du sacrifice des relations de proximité avec sa famille charnelle. La sollicitude du missionnaire s'exprime donc à travers son renoncement. Le premier de ces renoncements est celui de la place occupée dans le monde séculier de la famille biologique. Le missionnaire décentre son regard de lui-même et abandonne les gratifications matérielles ou affectives que ses parents lui auraient pourtant fournies afin de faire don de sa personne à Dieu.

⁵¹ *Vita Leobae*, prol. : [...] *si de magistra illius et spiritali matre, quae eam in Christo genuerat et caelestis vitae studiis inbuerat* [...].

⁵² *Vita Bonifatii*, 1 : *Sicque vir Dei, carnale orbatus patre, adoptivum nostrae redemptionis secutus est patrem, terrenisque saeculi renuntians lucris, mercimonium deinceps aeternae hereditatis adquirere satagebat, ut iuxta veridicam veritatis vocem patrem relinquendo aut matrem, aut agros aut alia, quae huius mundi sunt, centuplum acciperet et vitam aeternam possideret.*

⁵³ Matt., 19, 29 : *Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.*

⁵⁴ I Deug-Su, *L'eloquenza del silenzio...*, op. cit., p. 69.

2.1.3 La promotion de la parenté spirituelle au sein de la communauté religieuse

Toujours dans le modèle fourni par la *Vita Bonifatii*, le père est qualifié de *carnalis*⁵⁵ (charnel), vocable que l'on retrouve dans d'autres *Vitae* du corpus⁵⁶, ce qui souligne l'opposition entre la famille de sang et la famille spirituelle⁵⁷ (ce qui n'est pas surprenant dans un contexte carolingien, où les vies de saints promeuvent cette forme de parenté)⁵⁸. Ces deux conceptions de la famille sont le reflet de la dualité opposant *caro* et *spiritus*, au fondement de l'anthropologie médiévale. En effet, l'institution ecclésiastique est elle-même fondée sur des relations de parentés spirituelles : relation paternelles, maternelles ou fraternelles entre clercs, filiation entre les abbayes, métaphore de la *mater Ecclesia*. C'est grâce à cela que l'on peut comprendre l'agrégation de cette pseudo-parenté spirituelle au système général de parenté dans le reste de la société, puisque tout chrétien devient fils de l'Église par le baptême⁵⁹.

Cette conception associant *caro* et *spiritus* plonge ses racines dans un héritage antique (platonisme, stoïcisme mais aussi celui du modèle judaïque vétérotestamentaire) que les Pères de l'Église ont remodelé pour faire apparaître ce qu'Anita Guerreau-Jalabert appelle une « matrice d'analogie générale » proprement médiévale⁶⁰. Celle-ci est le fondement de la pensée théologique médiévale, pensée qui sera parfaitement intégrée plus tard par l'élite laïque des XII^e-XIV^e siècles. Cette

⁵⁵ *Vita Bonifatii*, 1 : *carnale orbatus patre*.

⁵⁶ Par exemple, *Vita Gregorii*, 2 : *carnalem amorem feminae vicit* ; *Vita Sturmi*, 2 : *Qui carnali quidem relictis cognatione* ; *Vita Vulframni*, 1 : *Fuit enim carnis origine nobilis*.

⁵⁷ I Deug-Su, *L'eloquenza del silenzio...*, op. cit., p. 68.

⁵⁸ Voir Didier Lett, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e s.*, Paris, Aubier, 1997 ; Anna Benvenuti Papi, Elena Giannarelli dir., *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1999.

⁵⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1981, 36-6, p. 1036.

⁶⁰ Anita Guerreau-Jalabert, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », dans Jean-Philippe Genet dir., *La légitimité implicite*, Paris ; Rome, Sorbonne, École Française de Rome, 2015, p. 457-476, <http://books.openedition.org/psorbonne/6603>. Voir *Gal.* 5:17: *Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecumque vultis, illa faciatis*.

nouvelle perspective donne corps à des interprétations chrétiennes originales du legs antique concernant notamment les passions, comme l'ont bien montré Damien Boquet et Piroska Nagy⁶¹ et comme l'avait si bien montré Peter Brown en soulignant cette caractéristique spécifiquement chrétienne d'un renoncement à la chair, renoncement que l'on voit poindre dès l'Antiquité tardive⁶².

Cette synthèse peut se lire à travers l'évolution du vocabulaire. De la fin de l'Antiquité⁶³ au début du Moyen Âge, un glissement progressif de *cor* (cœur) vers *caro* (chair) s'opère dans les textes. *Caro* devient alors un équivalent de *corpus* pour désigner la nature humaine. *Spiritus*, seconde composante de l'homme, désigne l'esprit, en cela il renvoie à *l'anima* (le souffle de vie). Il s'agit donc d'une forme de réflexion analogique, c'est-à-dire un système de pensée totalisant où le registre spirituel va en augmentant, ce qui est aussi vrai pour la parenté spirituelle et ses expressions affectives.

Cette parenté spirituelle dans nos sources prend essentiellement trois formes : la première évoquant le vocabulaire hiérarchique vertical de la famille charnelle (père, mère, fils ou fille), la deuxième relevant davantage de la relation familiale horizontale (frère, sœur) qui n'est alors valable qu'entre personnes de rang hiérarchique similaire et la dernière forme, qui n'exclut pas les deux premiers, se manifeste à travers les liens d'amitié. Le personnage qui semble incarner le plus totalement cette figure de parentalité spirituelle est Grégoire qui est décrit par Liudger comme étant à la fois père et mère :

⁶¹ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

⁶² Peter Brown, *Le renoncement à la chair, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, 1995 ; *Id.*, *La Toge et la mitre, le monde de l'antiquité tardive*, trad. Christine Monnatte, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011.

⁶³ Le succès de ce modèle de distinction chair/âme est d'abord le fait de saint Augustin d'Hippone pour qui « *homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore* » (*De trinitate* 15, 11) : « l'homme est une substance rationnelle composée de l'âme et du corps ».

Il est digne de mémoire qu'il éduquait et instruisait ses disciples, en même temps que ceux qui vivaient dans la communauté, à la façon d'un père avec ses fils, combien il unissait solidement chacun par tant de charité (*caritas*), combien il a étendu l'édification à l'obéissance, non tant par son saint et brillant témoignage, que par le travail et la vérité que chacun imitait par vocation et par choix. À la manière dont parlait le bienheureux apôtre Pierre à tous les peuples, partout ses disciples, provenant de tous les peuples voisins réunis, étaient rassemblés en un seul peuple, éclairés de joie spirituelle par tant d'amitié et de mansuétude, de sorte qu'il fut permis de voir plus clairement par la lumière que les enfants (*generati*) sont réunis à travers un père spirituel ainsi que la charité, mère de toutes les vertus⁶⁴.

Grégoire, abbé de saint Martin d'Utrecht, incarne à la fois la figure paternelle et la figure maternelle car il donne la naissance à la vie spirituelle comme une mère et nourrit spirituellement ses disciples comme un père avec ses propres fils⁶⁵. Sa dévotion à instruire ses fils spirituels se caractérise par un intense sentiment d'affection et sa *caritas* engendre toutes les vertus de la mère aimante. Liudger ne prend pas la peine d'énumérer quelles sont ces vertus. Il est probable que celles-ci relèvent de la vie harmonieuse en communauté (obéissance, humilité) puisque Liudger qualifie l'aspect paternel de Grégoire de « spirituel » (*pater spiritalis*). Il est possible de formuler l'hypothèse que l'aspect maternel instruirait à la sollicitude sur terre tandis que l'aspect paternel favoriserait l'élan spirituel vers le Ciel. Ce n'est donc pas uniquement par cet « accouchement spirituel » que Grégoire est mère, c'est aussi parce qu'il réunit les qualités propres à la *caritas* qui serait donc une vertu toute maternelle pour Liudger. Par le soin et l'attention qu'il porte à ses disciples, Grégoire transcende la barrière des rôles parentaux genrés. À la manière d'une trinité régulière, il est à la fois homme, femme et moine. Ainsi, moins qu'une diminution due au

⁶⁴ *Vita Gregorii*, 1 : *Propterea et hoc dignum memoria esse videtur, qualiter discipulos suos, simul cum eis communi vita conversando, ut pater filios educarit et dilexerit, singulisque tanto caritatis glutino iungeretur, ut apostolicum illud sanctum et praeclarum testimonium non tantum ex ore proferret ad aedificationem audientium, sed opere et veritate ad imitandum cunctis ostenderet, quod de vocatione et electione omnium gentium a beato Petro apostolo hoc modo dictum est prolutum, enim ex una qualibet gente eius erant discipuli congregati, sed ex omnium vicinarum nationum floribus adunati; et tanta familiaritate et mansuetudine laetitiaque spiritali illuminati sunt, ut luce clarius daretur agnosci, quia de uno patre spiritali et de matre omnium virtutum caritate generati sunt coadunati.*

⁶⁵ I Deug-Su, *L'eloquenza del silenzio...*, op. cit., p. 141.

renoncement au monde extérieur, l'adoption de la vie monastique serait un moyen de dépassement pour devenir un être complet, affranchi des fonctions habituellement attribuées aux genres en dehors de la clôture, un peu à la manière des anges dont l'incorporité est justement discutée de façon contemporaine à la rédaction de la *Vita Gregorii*, lors du deuxième concile de Nicée de 787⁶⁶. Il est également possible d'y voir la possibilité d'une conception plus anthropologique (mais moins théologique) du moine comme appartenant à un « troisième genre » à l'instar de ce que propose Lynda L. Coon⁶⁷.

L'affection que Grégoire porte à ses disciples n'est pas démentie dans le portait que nous en dresse Altfriid dans la *Vita Liudgeri*. Dans celle-ci, Grégoire d'Utrecht regarde Liudger comme un « fils *quasi* unique⁶⁸ », précision qui pourrait laisser penser que l'investissement affectif des parents pourrait être différent si l'enfant est unique ou non. Par ailleurs, l'hagiographe semble y indiquer que la parenté spirituelle n'exclut pas les excès de la parenté charnelle lorsque l'affection lui paraît quelque peu démesurée :

Liudger, avide de se rassasier de la douceur à laquelle il avait goûté, requit auprès de l'abbé Grégoire la permission de retourner auprès de maître Alcuin. Celui-ci apprit avec difficulté la nouvelle et refusa ; comme il ne voulait pas l'attrister, il commença à le retenir par des discours séduisants. Comme il comprit que rien ne pourrait le faire revenir sur ses intentions, il demanda à ce que son père vienne, afin de le persuader de renoncer au voyage qu'il désirait. Mais le diacre studieux persistait résolument dans son vœu. Alors, Grégoire et les parents de Liudger, puisque vaincus par ces prières,

⁶⁶ Voir l'article « Angélogie dans les conciles et doctrine de l'Église sur les anges », dans Alfred Vacant, Eugène Mangenot dir., *Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 1266-1267 ; voir également Georges Sidéris, *Les anges du palais : eunuques, sexe et pouvoir à Byzance (IVe-VIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2003 ; Bruno Judic, « L'angélogie de Grégoire le Grand chez Raban Maur », *Studia Patristica*, 23, 1898, p. 245-249.

⁶⁷ Lynda L. Coon, *Dark Age Bodies. Gender and Monastic Practices in the Early Medieval West*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011. Voir aussi le mémoire présenté par Noémie Brun, *La sexualisation des saints et des saintes dans l'hagiographie du Haut Moyen Âge*, master 2, Histoire et anthropologie des sociétés médiévales et modernes, spécialité Histoire médiévale, sous la direction de Geneviève Bührer-Thierry, Paris, Panthéon Sorbonne, 2018-2019.

⁶⁸ *Vita Liudgeri*, I, 9 : *quasi filius unicus diligebatur*.

l'envoyèrent vers le maître de la cité angle d'York, lui fournissant tout ce qu'il lui fallait pour le voyage⁶⁹.

Ainsi, Grégoire cherche par tous les moyens à retenir Liudger auprès de lui, tout comme l'avait fait le père de Boniface. Grégoire en appelle même au père biologique du jeune moine pour donner plus de poids à ses arguments, comme si le pouvoir de persuasion du père charnel était supérieur à celle du père spirituel. Cette anecdote a le mérite de mettre en lumière l'importance symbolique de la figure paternelle dans la vie de Liudger. Bien que les parents ne soient que peu, voire pas du tout évoqués dans leur relation à Liudger durant son enfance, le père a suffisamment d'importance pour que Grégoire considère que la présence de celui-ci puisse faire changer Liudger d'avis. Le jeune Liudger se trouve devant la double difficulté de s'opposer à la fois à son père biologique et à son père spirituel. Son mérite s'en trouve renforcé triplement puisque « Grégoire et les parents de Liudger » (*Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri*), donc le père spirituel, le père et la mère biologiques, doivent céder à sa requête. La présence maternelle est encore une fois extrêmement discrète, mais il s'agit peut-être d'un moyen pour Grégoire de multiplier les moyens de pression sur le jeune homme en faisant appel à la fois à l'autorité paternelle et à l'affection maternelle.

Les liens de paternité spirituelle entre le maître et son disciple sont un *topos* de la littérature hagiographique : Boniface avec Lull⁷⁰, Anschaire avec Rimbert⁷¹, mais c'est la *Vita Liudgeri* qui semble être la *Vita* du corpus développant avec le plus de persistance le thème de la parenté spirituelle. Outre l'oblitération relative de la

⁶⁹ *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Liudgerus igitur cupiens saturare se praelibati dulcedine favi, petiit ab abbate Gregorio licentiam redeundi ad magistrum Alchuinum. Quod ille moleste suscipiens fieri rennuit ; noluit tamen contristari petentem, sed blandis sermonibus coepit compescere eum. Cumque se cerneret nullis obiectionibus illum a sua intentione revocare posse, arcessito patre illius postulavit, ut conaretur revocare eum a cupito itinere; sed studiosus levita instanter in suo voto permansit. Tunc Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri quandoque precibus victi, direxerunt eum ad praefatum magistrum Eboracae civitatis Anglorum, praeberentes quae illi opus erant in via.*

⁷⁰ *Vita Bonifatii*, 8.

⁷¹ *Vita Anskarii*, 3, 27, 35, 41 ; *Vita Rimberti*, 4, 5, 9, 10.

relation affective entre parents biologiques et enfant ainsi que la forte présence de la figure grégorienne comme père aimant et soucieux, les allusions à la famille spirituelle de substitution y sont foisonnantes. Ainsi, Alcuin y appelle Liudger son « fils bien-aimé (*dilectus*)⁷² ». Toutefois, c'est l'insertion d'un poème rédigé par un disciple d'Alcuin qui est la plus éloquente en ce qui concerne cette compétition entre filiations charnelles et spirituelles. Liudger y est décrit comme étant du « propre sang » du poète et la métaphore familiale y est longuement filée :

[...] Frère, par l'amour de Dieu, plus près de moi que tout autre parent,
Plus précieux par le mérite que les frères de sang eux-mêmes,
Bien aimé (*amate mihi*) Liudger, le Christ te sauve par la Grâce !
[...] Tu te pares des degrés des mérites et des mœurs nourricières,
Et comme un enfant humble de cœur, tu sers les anciens,
Tu agis comme un frère avec tous ceux de ton âge
Et comme un parent, tu donnes aux enfants les leçons de la vie [...] ⁷³

Liudger est donc considéré comme fils dans la communauté spirituelle d'Utrecht dirigée par Grégoire, mais il l'est également à York par Alcuin, où les disciples de celui-ci le perçoivent alors comme un frère de sang. L'amour qui unit Liudger à cette famille spirituelle fait de celle-ci une communauté monastique étendue qui transcende les frontières terrestres ainsi que les mers. L'amour est à la fois le vecteur qui permet à la communauté d'être aussi élargie mais il est aussi le ciment qui en maintient la cohésion. Cet amour est multiforme : c'est avant toute chose l'amour de Dieu (*amor Dei*) mais c'est aussi l'expression de la *caritas* et de la dilection (*dilectio*) entre les

⁷² *Vita Liudgeri* I, 12 : *Dicebat enim, se potius velle mori, quam ut filius suus dilectus quicquam pateretur letalis mali* ; « Il déclara, en effet, qu'il aimait mieux mourir plutôt que de voir son fils bien-aimé subir un quelconque danger mortel ».

⁷³ *Vita Liudgeri*, I, 19 :

[...] *Frater, amore Dei cognato dulcior omni*
Et consanguineis merito pretiosior ipsis,
Liudger amate mihi, Christi te gratia salvet,
[...] *Ipse gradum meritis ornat et moribus almis,*
Et puer, en, senibus humili de corde ministras
Et germanus agis cunctis aequalibus aevo
Atque parens pueris vitae documenta rependis [...].

membres de la famille spirituelle de Liudger, favorisés par les mérites des membres qui la composent. La communauté se trouve donc renforcée verticalement puisque tous ses membres tournent conjointement leur amour vers Dieu, mais aussi horizontalement par les relations de *caritas* et de *dilectio* qui consolident leurs rapports affectifs terrestres. Le poème chante un Liudger qui incarne tout l'éventail de la parenté spirituelle, peut-être encore plus que Grégoire ne le personnifie, puisque Liudger y est décrit à la fois comme un frère (*frater*), un enfant (*puer*), un parent (*parens*). Le choix d'user du vocable *parens*, au lieu des termes précis de *pater* ou de *mater*, laisse, tout comme dans la *Vita Gregorii*, la place à l'ambivalence des rôles parentaux. Ainsi, la sollicitude évoquée à travers l'action de « donner aux enfants les leçons de la vie » (*Atque parens pueris vitae documenta rependis*) est exempte de genre. Tout comme Grégoire, Liudger pourrait alors incarner et le père et la mère, impression renforcée par l'ambiguïté du mot « *almus* », (traduit ici par nourricier) qui sous-entend souvent « une attitude maternelle⁷⁴ ». La *Vita* du disciple Liudger suggère donc la même transcendance des fonctions parentales genrées que celle présentée dans la *Vita* de son maître Grégoire, à ceci près que la sollicitude est davantage détachée de l'aspect maternel dans la *Vita Liudgeri*.

La sollicitude chrétienne se manifeste donc dès les premiers âges de la vie à travers l'affection des parents biologiques puis spirituels. Celle-ci s'exprime essentiellement par le soin apporté aux besoins primaires de l'enfant (nourriture, instruction) mais pas seulement. En effet, nous avons vu que la tendresse des parents transparaît à travers de nombreux exemples explicites ou à travers certains silences des textes. Parfois elle peut être jugée trop intense aux yeux de l'hagiographe, notamment quand le parent cherche à retenir auprès de lui son enfant, ce qui va à l'encontre d'une réelle sollicitude. En effet, le but est toujours de laisser aller l'enfant ou le jeune adulte vers une autonomie qui doit laisser s'épanouir la destinée hors du commun du saint. Cet

⁷⁴ Voir la définition proposée par le Gaffiot ; Horace, *Odes*, 3, 4, 42. Notons également que le terme d'*alma mater* s'est lexicalisé pour désigner une université.

excès est un moyen pour les hagiographes de renforcer le mérite du saint à contrer la volonté de ceux qu'il aime et de ceux qui l'aiment, dans une forme de compétition des amours, puisque l'amour de Dieu doit toujours prévaloir. Le récit des premières années de la vie des saints, avant leur départ en mission, donne une idée du cadre affectif idéal au sein duquel les enfants devaient être élevés. L'auditoire laïc, quand il était présent, et l'auditoire monastique pouvaient y puiser des exemples quant à la façon de pratiquer cette sollicitude vis à vis des plus jeunes dont ils avaient la charge. Plus concrètement, l'hagiographie livre également matière à imiter des comportements corporels de sollicitude.

2.2 Les expressions corporelles et les manifestations physiques de la sollicitude : la publicité des émotions et des attitudes comme ciment social

2.2.1 L'éclat de l'humilité : l'entrelacement des émotions et de la description physique

Les émotions qui relèvent de la sollicitude sont particulièrement présentes dans les textes et peuvent être réunies sous l'idée directrice d'une attention orientée vers un autre vulnérable : la dilection et l'amour parentaux (lorsqu'ils sont exprimés sans entraver la vocation monastique) en sont des signes parmi d'autres dans le discours hagiographique. Cependant, ces expressions se manifestent parfois sous des formes d'association au souci de l'Autre dont nous ne sommes pas coutumiers aujourd'hui. À la façon dont Michel Pastoureau a montré que les associations de couleurs n'avaient pas le même sens au cours du temps (qu'il s'agisse du jaune valorisé s'il est associé à l'or, dévalorisé s'il ne l'est pas, du vert « couleur soupape [...] en dehors du système », ou encore du bleu virginal qui n'accèdera pourtant jamais au statut de

couleur liturgique⁷⁵), les manifestations associées aux émotions ne revêtent pas nécessairement les mêmes significations selon les époques et les cultures.

En effet, aujourd'hui, à la question : « comment se manifeste la sollicitude ? », qui répondrait d'emblée qu'elle s'exprime à travers l'humilité ? Il semble pourtant tout à fait logique de considérer que pour persuader un auditoire chrétien, l'hagiographe estime pertinent de se référer à des vertus proprement chrétiennes et monastiques. Le processus de normalisation des émotions auquel les hagiographes participent, s'exerce donc à travers l'emploi de ce registre normatif. Or, dans nos sources, la sollicitude semble s'articuler avec l'humilité dans le sens où elle en compose un aspect décisif, notamment parce que celle-ci est un moyen de rendre la sollicitude socialement visible (et est donc un moyen d'en diffuser le modèle) tout en épargnant les accusations d'orgueil à celui qui la dispense. C'est pourquoi il convient de s'intéresser à l'humilité pour mieux comprendre le modèle de sollicitude proposé par les hagiographes.

La règle de saint Benoît, rédigée entre 530 et 556⁷⁶ est diffusée largement sous l'impulsion de Grégoire le Grand (v.540-604), qui lui consacre le livre II de ses *Dialogues*⁷⁷. Cette règle connaît ensuite un succès grandissant sous les Carolingiens et constitue un texte de référence pour l'ensemble de nos auteurs, comme cela a été évoqué précédemment⁷⁸. Or, l'humilité y est une assise capitale puisqu'un chapitre complet lui est entièrement dédié⁷⁹. Elle consiste pour le moine à accepter la place que Dieu lui a assignée et est décrite comme un cheminement dont les étapes se succèdent en douze degrés : la crainte de Dieu, la réforme de la volonté (degrés II, III, IV), la réforme de l'intelligence (degrés V, VI, VII) et enfin la réforme de l'homme

⁷⁵ Michel Pastoureau, « Le temps mis en couleurs : des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires- (XIIe-XIIIe siècles) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 157-1, 1999, p. 117-118, http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1999_num_157_1_450962

⁷⁶ Adalbert de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, t. I, Paris, Cerf, 1972, p. 149-172.

⁷⁷ Grégoire, *Dialogues*, II, 36.

⁷⁸ Voir chapitre I.

⁷⁹ *Regula sancti Benedicti*, 7.

extérieur (degrés VIII à XII)⁸⁰. Dans la *Règle de saint Benoît*, cette vertu d'humilité s'accompagne de nombreuses formes d'expression telles que l'obéissance, la patience ou encore la modestie. La règle évoque également la façon dont l'humilité s'exprime à travers des attitudes corporelles : la posture générale inclinée, le maintien du regard vers le sol et la tête courbée⁸¹. Selon Benoît, l'humilité doit donc être incorporée et visible. Une fois les douze échelons gravis, le moine parviendra à l'amour parfait de Dieu (*caritas Dei*) et agira alors par amour de Dieu (*amor Dei*) et non plus par crainte de l'enfer⁸². L'humilité est à interpréter chez saint Benoît au sens évangélique : elle doit imiter le modèle d'humilité du Christ qui est venu sur terre pour servir et offrir aux hommes le modèle suprême de sollicitude.

La référence fréquente dans les sources, explicite ou implicite, à la *Regula Benedicti*, est sans doute à mettre en lien avec le contexte de généralisation de cette règle en Occident, sous l'effet de l'obligation imposée par le synode d'Aix-la-Chapelle de 817⁸³. Sans pour autant parler de compétition entre les règles irlandaises et bénédictines, idée qui est remise en cause aujourd'hui⁸⁴, il demeure qu'il existait des nuances dans les règles, nuances que le pouvoir carolingien cherchait à uniformiser.

À l'intérieur de ce contexte général, nos sources occupent une place particulière car elles promeuvent toutes la *Règle de saint Benoît*, y compris celles qui sont rédigées

⁸⁰ Voir Dom Jean de Monléon, *Les XII degrés de l'humilité. Commentaire ascétique sur le chapitre VII^e de la règle de saint Benoît*, Cadillac, Éditions Saint-Rémi, 2013, p. 3-4 ; voir aussi Gérard Haverbèque, « L'humilité d'après S. Benoît », *Collectanea cisterciensia*, 13, 1951, p. 98-107 ; Jean-François Holthof, « Approche synthétique de l'humilité : selon saint Benoît et saint Bernard », *Collectanea cisterciensia*, 69, 2007, p. 226-248 ; Alban Massie, « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97, 2013, p. 213-241 ; Jacqueline Picoche, « Humilité et modestie : Histoire lexicale et histoire des mentalités », dans *Mélanges de littérature du Moyen Âge au XX^e siècle offerts à Mademoiselle Jeanne Lods par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Paris, École Normale Supérieure de J. Filles, 1978, p. 485-494 ; Dongsheng John Wu, « Humility, maturity and transformation: theological, feminist and psychological dialogue on RB 7 », *The American Benedictine Review*, 58-2, 2007, p. 182-208.

⁸¹ *Regula sancti Benedicti*, 7, 62-65.

⁸² *Regula sancti Benedicti*, 7, 67-70.

⁸³ Philibert Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, Maredsous, éditions de Maredsous, tome I, 1942, p. 95 et suivantes.

⁸⁴ Ian N. Wood, « Columbanian Monasticism. A Contested concept », dans Roy Flechner et Sven Meeder eds., *The Irish in Early Medieval Europe. Identity, Culture and Religion*, Londres, 2016, p. 86-115.

avant le IX^e siècle. Qu'il s'agisse des descendants spirituels d'Augustin de Cantorbéry (†v.604), envoyé en Angleterre par Grégoire le Grand, ou plus directement de l'entourage de Boniface à l'instar des auteurs provenant de Fulda, tous les hagiographes plaident en faveur de la *regula sancti Benedicti*. La *Vita Sturmi* précise même que les frères « avaient conçu un désir brûlant de suivre la règle du Saint Père Benoît » et c'est la volonté de parfaire sa connaissance de la règle qui est la raison du départ de Sturm en Italie, où il passe une année entière, quatre ans après la fondation du monastère saxon (748)⁸⁵. Ainsi, Boniface lui-même appréciait certains aspects de la *Règle de saint Benoît* bien qu'il ne vécût pas dans un monastère uniquement gouverné par cette règle⁸⁶.

L'influence de la *Regula sancti Benedicti* dans nos sources est donc très prégnante, notamment sur le sujet de l'humilité, de sa visibilité et de son incorporation. Trois niveaux de visibilité se distinguent : celui qui associe l'humilité et l'attitude, celui qui manifeste l'humilité à travers des éléments corporels et enfin celui qui relie humilité et description physique, au sens prosopographique, c'est-à-dire qui décrit la manière dont elle s'ancre dans le corps.

L'humilité doit en effet pouvoir se lire dans l'attitude, notamment à travers l'obéissance. Ainsi, dans le modèle hagiographique constitué par la *Vita Bonifatii*, Willibald rapporte que Boniface, en plus des qualités intellectuelles conférées par la grâce divine, « se fit remarquer par la pureté de ses nombreuses vertus, apprises à l'exemple des anciens saints, mais aussi pour se soumettre publiquement aux coutumes des vénérables pères de son monastère⁸⁷ ». Les vertus pour Willibald relèvent donc de l'acquis et non de l'inné puisque c'est l'exemple des saints

⁸⁵ *Vita Sturmi*, 14 : *Porro cum fratres regulam sancti Benedicti inhianter observare desiderassent, et ad monasticae disciplinae normam sua corpora mentesque toto annisu inclinassent, consilium utile inierunt, quatenus aliqui ex ipsis ad magna alicubi mitterentur monasteria, ut fratrum ibi concordiam et conversationem regularem perfecte discerent.*

⁸⁶ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éds., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2011, p. 114.

⁸⁷ *Vita Bonifatii*, 2: [...] *ditatus est et multarum castimonia virtutum iuxta ostensum sanctorum exemplar praecedentium et venerabilium instituta patrum subditus, declaratus ac decoratus.*

précédents, puisé dans les lectures de *vitae* lues en communauté ou méditées dans la solitude qui les nourrit. Willibald ne désigne pas nommément ces saints, mais on peut au moins supposer que parmi eux il y avait saint Benoît de Nursie dont la vie est présentée dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Or, cette œuvre a largement participé à la diffusion de la *Regula sancti Benedicti* dans les mondes francs et anglais du VII^e siècle⁸⁸.

Willibald caresse sans doute l'espoir que le récit des mérites de Boniface produise le même effet sur son auditoire. Les vertus de Boniface sont visibles (*ostensum*), ce qui indique la possibilité d'une validation par le regard extérieur de la communauté des moines, instaurant ainsi un processus de contrôle de l'émotion par sa phénoménologie dans un cadre monastique. Sa soumission (*subditus*) aux coutumes des Pères doit être proclamée clairement (*declaratus*). C'est donc bien l'affichage, la visibilité des vertus qui font la pédagogie et qui conduisent à l'émulation. Cette publicité donne également la possibilité de mettre en scène et de mettre en récit ses propres émotions, sa propre sainteté : la grammaire émotionnelle sacrée n'est pas seulement le fait des hagiographes, c'est également une pratique monastique à part entière. Les moines connaissent donc les codes physiques qui traduisent les émotions normatives du monastère (telles que les postures d'obéissance et de soumission). Cependant, adopter ces attitudes normées permet aussi d'en jouer : il devient alors possible de dissimuler ses réelles émotions et de scénariser sa sainteté au niveau individuel (manipulation de l'apparence bien entendu formellement réprouvée car relevant du mensonge⁸⁹). Boniface représente donc ici un double modèle : il est d'abord un exemple incarné pour ses contemporains en suivant l'*habitus*⁹⁰ monastique, il devient aussi, à travers

⁸⁸ Bruno Dumézil et Sylvie Joye, « Les Dialogues de Grégoire le Grand et leur postérité : une certaine idée de la réforme ? », *Médiévales*, 62, 2012, p. 15. <http://medievales.revues.org/6619>

⁸⁹ *Apocalypse* 22.15 ; *Colossiens* 3.9-10 ; *Éphésiens* 4.25 ; *Jacques* 3.14 ; *I Jean* 2.4 ; *Proverbes* 12.22 ; *Psaume* 101.7.

⁹⁰ Terme popularisé en France par Pierre Bourdieu : « L'*habitus* est un ensemble de dispositions durables, acquises, qui consiste en catégories d'appréciation et de jugement et engendre des pratiques sociales ajustées aux positions sociales », dans Anne-Catherine Wagner, « *Habitus* », *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, PUF, 2010, <http://sociologie.revues.org/1200>.

la conservation de sa mémoire, un exemple loué qui s'organise selon la grammaire symbolique des vertus célébrées par l'hagiographie.

L'humilité est rendue visible par la sollicitude car elle trouve tout son sens dans sa vocation pédagogique et émulative : elle est donc originellement organisée en fonction du souci de l'Autre. Elle prend sa source dans la nécessité de donner l'enseignement qui permettra à autrui de gravir les échelons conduisant à l'amour parfait de Dieu, cette *caritas Dei* de la règle de saint Benoît. Or, cette visibilité s'exprime aussi à travers le corps ainsi que le décrit l'auteur de la *Vita Vulframni*⁹¹. Dans la préface de celle-ci, le poids de l'obéissance est métaphoriquement invoqué jusque dans des éléments du corps (*invalidis humeris inpositum onus*). C'est l'amour de l'obéissance (préexistant ici à l'action) qui pousse l'hagiographe à la rédaction. Il s'agit là d'un amour très particulier puisqu'il n'est pas tendu vers son prochain mais vers une attitude. Or, cette attitude participe au processus d'apprentissage des vertus, dans le sens où elle est un indicateur validant l'intériorisation d'une émotion.

La visibilité de la soumission n'est donc pas une humiliation subie mais le signe volontaire de la reconnaissance de son statut de créature, la manifestation de la toute-puissance du Créateur, puisqu'il faut « se souvenir sans cesse de tout ce que Dieu a commandé »⁹². Ce témoignage vivant participe à la cohésion sociale en rappelant ostensiblement l'exemple à suivre⁹³. L'orientation du corps, tout entier courbé vers la terre est inscrite dans l'étymologie même du mot humilité (*humus* : terre). L'idée d'un ancrage de la nature humaine à la terre se retrouve par ailleurs nettement dans une vision qu'a Anschaire de la vallée ténébreuse, couverte de semence dont l'homme serait issu⁹⁴. Alors que dans la règle de saint Benoît, la verticalité de l'humilité est dirigée vers la terre (*defixis in terram aspectibus [...] fixis in terram*

⁹¹ *Vita Vulframni*, préf. : *Quamlibet ergo invalidis humeris inpositum onus oboedientiae amore suscipiam* ; « J'assumerai donc le fardeau imposé sur mes faibles épaules, par amour de l'obéissance ».

⁹² *Regula sancti Benedicti*, 7, 10.

⁹³ *Éph.* 4,1-3 : « ...Qu'on voie dans votre vie de tous les jours, que vous êtes humbles, doux et patients, en particulier dans vos rapports mutuels... »

⁹⁴ Voir *infra* : *Vita Anskarii*, 35 : *In qua videlicet tenebrosa valle ostensum est ei etiam quasi sementivum quoddam, ex quo genus humanum ducit originem.*

oculis)⁹⁵, elle est inversée chez saint Augustin. Lorsque celui-ci évoque l'humilité, c'est un élan du cœur vers le ciel qu'il décrit, exclusivement orienté vers les hauteurs célestes et détaché du monde matériel terrestre⁹⁶. Cependant, Benoît et Augustin se rejoignent sur l'idée que l'humilité est le remède à l'orgueil⁹⁷, ce péché de compétition avec Dieu⁹⁸ que Grégoire le Grand considérait comme la racine de tous les autres péchés⁹⁹. Les sources s'inscrivent parfaitement dans cette évolution de la pensée sur l'humilité. Presque toutes les héroïnes et les héros des *Vitae* sont présentés explicitement comme humbles¹⁰⁰, à l'exception de Vulfran et de Lébuin (ce qui

⁹⁵ *Regula sancti Benedicti*, 7, 63-66.

⁹⁶ « De l'humilité. Règle de Saint Augustin pour les serviteurs de Dieu », dans *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, t. III, traduction de l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, Guérin, 1864, p. 587 : « Qu'ils ne s'élèvent pas non plus de ce qu'ils vivent avec ceux dont ils n'osaient approcher autrefois; qu'au contraire ils portent leur cœur vers le ciel, sans chercher ici des biens terrestres et vains, de peur que les monastères ne commencent à être salutaires aux riches, s'ils s'y humilient, et non aux pauvres, s'ils s'y enflent d'orgueil » ; Augustinus Hipponensis, *Regula*, « *De humilitate* » : *Nec erigant cervicem, quia sociantur eis, ad quos foris accedere non audebant; sed sursum cor habeant, et terrena ac vana non quaerant, ne incipiant esse monasteria divitibus utilia, non pauperibus, si divites illic humiliantur, et pauperes illic inflantur.*

⁹⁷ *Ibid.* : « Hélas ! tous les autres vices s'appliquent aux mauvaises actions pour les produire, mais l'orgueil s'attache même aux bonnes pour les faire périr ; et qu'importe de distribuer ses biens aux pauvres et de se faire pauvre soi-même, quand l'âme est assez misérable pour devenir plus orgueilleuse en les méprisant, qu'elle ne l'était en les possédant ? Vivez donc tous dans l'union et la concorde, et honorez mutuellement en vous le Dieu qui vous a faits ses temples » : Augustinus Hipponensis, *Regula*, « *De humilitate* » : *Alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur, ut fiant; superbia vero etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant: et quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, cum anima misera superbior efficitur divitias contemnendo, quam fuerat possidendo? Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite; et honorate in vobis invicem Deum, cuius templa facti estis ; Regula sancti Benedicti, 7, 2 : « En parlant ainsi, elle nous montre que tout élèvement est une espèce d'orgueil » : « *Cum hæc ergo dicit, ostendit nobis omnem exaltationem genus esse superbiæ* ».*

⁹⁸ *Prov.* 16, 5 : « Tout homme orgueilleux est en horreur à l'Éternel » ; *Jac.* 4, 6-8 : « Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles ».

⁹⁹ Grégoire, *Moralia*, XXXI, XLV, 87.

¹⁰⁰ Boniface : *Vita Bonifatii*, 2 : *Sed et humilitatis quoque eius et caritatis excellentiam solus ; Vita Bonifatii, 3 : sed sanctae humilitatis profectu ; Vita Bonifatii, 4 : Qui etiam humiliter repente respuens ; Vita Bonifatii, 5 : Hic vero grandi praeventus humilitate ; Vita Bonifatii, 6 : Cui mox hic vir Dei humiliter, humiliter prono vultu postulata benedictione, sed et devotam eius in futurum humilitatis apostolicae sedi subiectionem ; Willibrord* : *Vita Willibrordi*, 3 : *nulli humilitatis officio secundus ; Vita Willibrordi, 6 : magis volens plurimorum humiliter obedire consilio, quam suam pertinaciter defendere voluntatem ; Grégoire d'Utrecht* : *Vita Gregorii*, 7 : *sed ad humilitatem apostolicam et filiorum Dei recurrit, in largitatem divinae misericordiae et devotam supplicationem Ecclesiae Dei solidavit spem suam ; Vita Gregorii, 8 : et non solum in hoc eodem itinere meritum humilitatis et obedientiae suae peregit, Vita Gregorii, 12 : Sed dum vir iste tam amabilis humilisque et patiens, qui ipso pro amore divino tam contemptibilia et suae personae indigna et ferre voluit aequanimiter et*

pourrait s'expliquer en partie par la brièveté de la *Vita antiqua* de ce dernier, dans laquelle ce sont surtout les actions concrètes du saint en faveur de la mission qui sont décrites, bien davantage que les qualités de sa vie intérieure).

Il est difficile de croire que pour des hagiographes issus d'un milieu monastique alors largement influencé par le succès croissant de la règle de saint Benoît, l'humilité soit une vertu inconnue et secondaire. L'omission est sans doute due à un autre facteur : la brièveté de la rédaction peut être une première tentative d'explication, mais la raison de cet oubli (qui n'en est peut-être pas un) est probablement à chercher ailleurs, notamment en ce qui concerne la *Vita Vulframni*. Celle-ci est rédigée dans un *scriptorium* différent de ceux dont sont habituellement issues le reste de nos sources (Fontenelle, en Normandie) et le choix du pseudonyme de Jonas par l'auteur de la *Vita Vulframni* indique une très forte influence de la *Vie de saint Colomban* rédigée par Jonas de Bobbio¹⁰¹. Or, l'emphasis sur l'humilité n'est pas aussi pesante dans la

potuit ; Sturm : Vita Sturmi, 2 : Erat quippe, ut scriptum est, meditatio eius in lege Domini die ac nocte ; profundus in sensu, sagax in cogitatione, prudens in sermone, pulcro adspectu, gressu, composito, honestis moribus, vita immaculata, caritate, humilitate, mansuetudine, alacritate, omnium in se traxit amorem [...] Discordes, pace rupta, ad concordiam charitatis redire ante solis occasum imperavit ; patientiam, animi mansuetudinem, spiritus humilitatem, cordis longanimitatem ; fidem, spem atque charitatem, omnes habere docuit ; Vita Sturmi, 6 : Cumque adductus fuisset ante eum, ad terram se humiliter prostravit, et salutato pontifice, se benedici poscebat ; Liudger : Vita Liudgeri, I, 19 : Et puer, en, senibus humili de corde ministras ; Vita Liudgeri, I, 23 : Cupiebat igitur in coepto evangelizandi opere multis subvenire gentibus ; sed tamen pontificalem gradum humiliter declinare [...] ut erat humilis et viro Dei amicissimus ; Leoba : Vita Leobae, 5 : Ille enim qui dixit : Ponam sedem meam ad aquilonem, ero a similis Altissimo, per tumorem superbiae suae bestiis assimilatus est, et qui subici Deo per humilitatem noluit, per humiles ancillarum Dei orationes in vulpicula detectus et confusus apparuit ; Vita Leobae, 8 : nunc se per compassionem proximi humiliat, nunc per dilectionem Dei exultat ; Vita Leobae, 11 : Virtutem vero humilitatis tanto studio custodivit ; Vita Leobae, 18 : nunc se per compassionem proximi humiliat, nunc per dilectionem Dei ; Willehad : Vita Willehadi, 1 : Quapropter nostra quoque humilitas ea quae in diebus nostris per potentiam divinae operationis ad ostendenda merita beati pontificis et confessoris Willehadi patefacta claruerunt ; Anschaire : Vita Anskarii, 22 : Dominus quoque humilitatem eius et patientiae fortitudinem conspiciens ; Vita Anskarii, 42 : videlicet ut meritis suis nihil minueretur, et humilitati, quae omnium est custos virtutum, provideretur ; Hathumoda : Vita Hathumodae, 3 : Recordabatur quippe facies et vultus singularum, et omnium mores ante oculos revocabat ; huius charitatem, eius humilitatem laudabat ; illam obedientia praeire, hanc patientia praestare dicebat, Vita Hathumodae, 9 : Mira ei charitas, summa humilitas, maxima patientia, incredibilis liberalitas, incomparabilis pietas erat [...] Humilitatem vero tantam habuit, ut, cum esset clarissimo.

¹⁰¹ Bruno Krusch éd., *Vita Columbani*, MGH SRG, 37, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 148-224 ; voir chapitre 2.

Regula coenobialis de Colomban¹⁰² que dans la règle de saint Benoît. Celle-ci commande aux moines l'obéissance¹⁰³, le silence¹⁰⁴, des restrictions concernant l'alimentation¹⁰⁵, la pauvreté¹⁰⁶, le refus de la vanité (qui pourrait correspondre à une invitation à l'humilité par la négative, mais qui ne cite pas explicitement le terme *d'humilis* ou *humilitas*)¹⁰⁷, la chasteté¹⁰⁸, le chant des psaumes¹⁰⁹, le discernement (où l'humilité est cette fois citée explicitement parmi les bonnes vertus)¹¹⁰ et la mortification¹¹¹. Le dernier chapitre évoque la diversité des fautes commises par les moines et les peines qui leur sont associées (au nombre desquelles on trouve l'humiliation)¹¹². Si l'humilité n'y est donc pas formellement absente, elle n'est pas le sujet d'un chapitre entier comme dans la règle de Benoît. Il est donc fort probable que l'auteur de la *Vita Vulframni* soit un écho de la forte influence de la règle de Colomban en Gaule franque¹¹³. De plus, il convient de rappeler que le pseudo-Jonas rédige la *Vita Vulframni* dans une tentative de concurrencer le prestige de la figure de Willibrord en tant qu'apôtre de la Frise¹¹⁴. Or il est possible d'imaginer que l'hagiographe estimait devoir mettre l'accent sur des sujets d'édification différents de

¹⁰² *Regula coenobialis*, PL, 209-224.

¹⁰³ *Regula coenobialis*, 1, PL, 80, 209.

¹⁰⁴ *Regula coenobialis*, 2, PL, 80, 210.

¹⁰⁵ *Regula coenobialis*, 3, PL, 80, 210-211.

¹⁰⁶ *Regula coenobialis*, 4, PL, 80, 211.

¹⁰⁷ *Regula coenobialis*, 5, PL, 80, 211 : *vanitas quoque quam sit periculosa, brevibus demonstratur verbis Salvatoris, qui suis discipulis laetantibus vanitate dixit : Vidi Stanam sicut fulgur de coelo cadentem (Luc. x, 18). Et Judaeis aliquando se justificantibus ait : Quod autem altum est hominibus, abominatio est in conspectu Domini (Luc. xvi, 15). Ilis, et illius Pharisei famosissimi se justificantis exemplo colligitur (Luc. xviii, 11 seq.), quod interemptrix sit omnium bonorum vanitas, et gloriatio elata : dum bona vane laudata Pharisei perierint, et peccata publicani accusata evanuerint. Non exeat igitur verbum grande de ore monachi, ne suus grandis pereat labor.*

¹⁰⁸ *Regula coenobialis*, 6, PL, 80, 211.

¹⁰⁹ *Regula coenobialis*, 7, PL, 80, 212-213.

¹¹⁰ *Regula coenobialis*, 8 : *Bona quoque virtutum sectanda sunt : humilitas, benignitas, puritas, obedientia, abstinencia, castitas, largitas, patientia, laetitia, stabilitas, fervor, impigritia, vigilantia, taciturnitas [...],* PL, 80, 213-214.

¹¹¹ *Regula coenobialis*, 9, PL, 80, 215-216.

¹¹² *Regula coenobialis*, 10, PL, 80, 216-224.

¹¹³ Sur les liens de Colomban avec la cour royale mérovingienne au VIIe siècle, voir Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 130 et suivantes.

¹¹⁴ Voir chapitre 2.

ceux pour lesquels le héros concurrent du sien est loué, afin de faciliter la distinction de son propre saint.

La description des qualités physiques d'un personnage est une autre manière de diffuser l'humilité. Associée à la description physique d'un saint, elle est ainsi rendue perceptible pour l'entourage. C'est le cas du portrait qu'Alcuin fait de Willibrord, une description qui se veut modeste, humble et où le tour de force d'Alcuin réside dans sa capacité à faire vibrer le charisme du saint sans jamais prêter le flanc à une accusation d'immodestie :

En effet, ce saint homme était paré de tous les mérites : il était d'une stature convenable, d'une mine honorable, d'un visage plein de grâce, d'un cœur joyeux, d'un conseil sage, d'une parole plaisante, d'un caractère ordonné et vif dans tous les travaux de Dieu¹¹⁵.

Monique Goullet a raison de considérer qu'il ne faut pas sous-estimer la connaissance qu'avaient les hagiographes de l'ancienne rhétorique¹¹⁶. Il existe en effet de nombreuses connexions avec les anciens traités de rhétorique comme le *Rhetorica ad Herennium*¹¹⁷ où apparaît ce type de descriptions de l'aspect physique appelé *effictio* (description détaillée de l'aspect d'une personne), entremêlé de *notatio*¹¹⁸ (portait du caractère d'une personne), appelée aussi prosopographie ou encore éthopée. De plus, cette construction élaborée, alternant rimes, allitérations et assonances, relève clairement d'une volonté rhétorique de maintenir l'attention de l'auditoire¹¹⁹. Cet

¹¹⁵ *Vita Willibrordi*, 24 : *Fuit enim iste vir sanctus omni dignitate praeclarus, staturu decens vultu honorabilis, faciae venustus, corde laetus, consilio sapiens, ore iucundus, moribus conpositus, in omni opere Dei strennus.*

¹¹⁶ Monique Goullet, « The catalogues of the virtues in hagiographic texts : between topics and history », dans Lucie Doležalová éd., *The Charm of a List: From the Sumerians to Computerised Data Processing*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 75.

¹¹⁷ *Rhétorique à Herennius*, Texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles-Lettres, 1989, IV, 214, c. 63 ; Monique Goullet, « The catalogues of the virtues in hagiographic texts », *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁸ Monique Goullet, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁹ Monique Goullet, *op. cit.*, p. 69.

entrelacement entre les vertus du saint et son aspect extérieur se lit également dans la *Vita Sturmi* :

Élevé dans les sentiments, sagace dans la réflexion, prudent en parole, de bel aspect, d'allure ordonnée, de mœurs honnêtes, d'une vie immaculée, il était aimé de tous en raison de sa charité (*caritas*), son humilité, sa mansuétude et son alacrité¹²⁰.

Chez Sturm, comme chez Willibrord, la beauté (qui n'est jamais définie mais uniquement décrite) est toujours accompagnée, dans la même phrase de description, des vertus dont le saint est paré ainsi que de la pureté de ses mœurs. Il en va de même pour les saintes femmes, leur aspect agréable est toujours inséré dans une longue liste de qualités chrétiennes. Ainsi, Leoba est décrite comme étant d'aspect « angélique » mais c'est aussi la présence matérielle de la sainte qui répand, « diffuse » la *caritas*¹²¹ autour d'elle. La sainte est donc un vecteur de transmission des émotions chrétiennes. Leoba, figure centrale du récit, devient ainsi un instrument de cohésion par la reconnaissance que chacun fait de ses mérites.

Quoiqu'il en soit, les sources du corpus s'inscrivent parfaitement dans la tradition hagiographique de la liste des mérites du saint. Dans nos sources, ainsi que Ludwig von Hertling l'avait déjà noté¹²², la liste des vertus est une récapitulation qui n'apparaît jamais après la mort du saint ; elle commence souvent par les mots *erat* / *fuit enim* / *autem* / *igitur* / *namque* et chaque vertu est accompagnée par un qualificatif, sans jamais contenir de formule négative¹²³. À travers ces listes, le saint

¹²⁰ *Vita Sturmi*, 2 : *profundus in sensu, sagax in cogitatione, prudens in sermone, plucro ad aspectu, gressu composito, honestis moribus, vita immaculata, caritate, humilitate, mansuetudine, alacritate, omnium in se traxit amorem.*

¹²¹ *Vita Leobae*, 11 : *Erat enim aspectu angelica, sermone iocunda, ingenio clara, consilio magna, fide catholica, spe patientissima, karitate diffusa.*

¹²² Ludwig von Hertling, « Der Mittelalterliche Heiligkeitypus nach den Tugend-katalogen », *Zeitschrift für Ascese und Mystic* 8, 1933, p. 260-268 ; Monique Goullet, *op. cit.*

¹²³ Monique Goullet, « The catalogues of the virtues in hagiographic texts », *op. cit.*, p. 69-70.

peut être assimilé à un héros accumulant les qualités par la grâce divine¹²⁴. S’inspirant des modèles de l’Antiquité, l’hagiographe a ainsi peut-être préparé la voie à l’intégration des païens du nord de l’Europe¹²⁵, qui valorisaient très fortement un modèle héroïque dans leurs épopées, évoquées dans la *Vita Liudgeri* à travers les chants de Bernlef, le *scop*¹²⁶ apprécié de ses voisins pour savoir « très bien chanter les faits et batailles des antiques rois¹²⁷ ».

La beauté est donc généralement inscrite au sein d’un ensemble de qualités. Le seul cas de désignation de la beauté physique en dehors d’une liste, sans autre précision de vertu ou de mœurs, peut se lire dans la *Vita Hathumodae*, au moment où la sainte reçoit une vision de saint Martin :

Saint Martin lui-même lui apparut clairement pendant qu’elle veillait. Non croyons cela indubitable puisque nous le tenons de ses propres mots et de son propre récit. Alors qu’un jour certaines de ses sœurs étaient assises auprès de son lit, elle se mit subitement à crier que saint Martin était là et qu’il déambulait sur le pavement. Elle engagea celles qui étaient assises auprès d’elle à se lever et à se réjouir de la présence de celui qui déambulait. Ceux qui disaient de lui qu’il était déformé (comme on peut le

¹²⁴ Jean-Claude Fredouille, « Le héros et le saint », dans Gérard Freiburger, Laurent Pernot eds., *Du héros païen au saint chrétien*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997, p. 11-25 ; sur les similitudes entre héros païens et saints chrétiens voir également Walter Berschin, *Biographie und Epochen Styl*, vol 3, Stuttgart, Hiersemann, 1991, p. 125-126 et Monique Goullet, « The catalogues of the virtues in hagiographic texts », *op. cit.*, p. 74-75.

¹²⁵ Voir Alban Gautier, *Beowulf au paradis. Figures de bons païens dans l’Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.

¹²⁶ Mot anglo-saxon désignant le poète-musicien, préférable au terme scandinave de *scalde* : voir Stéphane Lebecq, « Entre tradition orale et littérature héroïque : le cas du scop frison Bernlef », *Médiévales*, 20-10, 1991, p. 18, note 4.

¹²⁷ *Vita Liudgeri*, I, 25 : [...] *Cum euangelizandi gratia in Fresia ad quondam villam nomine Helewret pervenisset, matrona quaedam Meinsuit nomine excepit illum in domum suam. Et ecce illo discumbente cum discipulis suis, oblatus ei caecus vocabulo Bernlef, qui a vicinis suis valde diligebatur, eo quod esset affabilis et antiquorum actus regumque certamina bene noverat psallendo promere* ; « Alors qu’il évangélisait la Frise, il parvint à un village nommé Helewret, où une matrone du nom de Mensuit le reçut dans sa maison. Et alors qu’il se mettait à table avec ses disciples, l’aveugle nommé Bernlef, qui était très apprécié par ses voisins car il était affable et qu’il savait très bien chanter les faits et batailles des antiques rois, lui fut présenté ». Stéphane Lebecq, « Entre tradition orale et littérature héroïque... », *op. cit.*, p. 17-24 ; et plus généralement Victor Millet, Heike Sahm eds., *Narration and Hero: Recounting the Deeds of Heroes in Literature and Art of Early Medieval Period*, Berlin ; Boston, De Gruyter, 2014.

lire dans sa Vita) avaient été eux-mêmes trompés ou voulaient tromper, car elle n'avait jamais vu une telle beauté¹²⁸.

Il ne fait aucun doute que la figure de saint Martin est perçue différemment de celle de sa nièce par Agius (laquelle n'obtiendra par ailleurs jamais le statut de sainte). Les vertus de saint Martin, (au nombre desquelles figurent sa bienveillance, sa charité, sa patience et son humilité)¹²⁹, sont suffisamment connues et reconnues en Occident, pour que la *Vita Martini* de Sulpice Sévère soit déjà devenue au VIII^e siècle un intertexte de première importance¹³⁰. Par ailleurs, saint Martin n'est pas le sujet de la *Vita*, mais sa présence dans la chambre d'Hathumoda sert à accentuer la proximité de la moniale avec le Ciel. Les saints sont donc décrits comme beaux ou de physionomie agréable car ils sont un reflet de la gloire de Dieu, mais plus encore, dans l'imaginaire des hagiographes et par extension dans l'imaginaire du public qu'ils cherchent à toucher, l'aspect extérieur reflète l'intérieur, puisque c'est Dieu qui leur confère ce charisme. La grâce du corps renvoie ainsi à la grâce divine. La beauté est bonne si elle est accompagnée des vertus et des comportements idoines. Il devient alors possible d'accéder à l'essence de la beauté par le biais des sens (notamment celui de la vue), domestiqués par les vertus chrétiennes que sont la *caritas* et l'humilité. La visibilité de ces vertus participe à la mise en scène des émotions chrétiennes. Celles-ci passent par une domestication des corps et des habitudes constituant ainsi un *habitus* chrétien. Celui-ci est ensuite érigé en modèle qui modifie à son tour la perception axiologique du monde : ne sera considéré comme beau que ce qui

¹²⁸ *Vita Hathumodae*, 14 : *Ipsium vero sanctum Martinum conspicabiliter etiam sibi vigilanti visum esse, indubitanter credere valemus ex eius ipsius narratione et verbis. Nam cum quandam die nonnullae ex sororibus lectulo illius assiderent, subito clamare coepit, sanctum Martinum adesse et in pavimento deambulare ; monere sedentes, ut assurgerent astanti, ut iocundarent deambulati ; fallere eos vel falli, qui eum deformem, uti in vita eius legitur, dixissent ; nihil se umquam tantae pulchritudinis vidisse.*

¹²⁹ *Vita Sancti Martini*, 2, 7 : *benignitas, mira caritas, patientia vero atque humilitas modum ;* « bienveillance, merveilleuse charité, patience ainsi qu'humilité supérieures à tout autre homme »

¹³⁰ Voir Anne-Marie Taisne, « Parcours et vertus de Saint Martin dans la *Vita* et les *Epistulae* de Sulpice Sévère », *Rursus*, 3, 2008, <https://rursus.revues.org/220>

correspondra à ce modèle de valeurs chrétiennes, qui sont autant de manifestations sur terre de l'amour de Dieu pour ses créatures et à travers ses créatures.

2.2.2 L'autocontrôle dans les manifestations de souffrance : le prolongement de la modestie et de l'humilité ?

Cette corporéité de la sollicitude chrétienne se manifeste également dans le contrôle des aspects physiques de la détresse puisque la sollicitude enjoint à épargner son entourage en ne montrant pas son chagrin ou sa douleur¹³¹. Il en est ainsi pour Hathumoda :

Quand quelqu'un était affaibli dans l'esprit ou dans la foi, elle en était malade en même temps. Chaque fois que quelqu'un était en position de succomber au péché (*scandalisabatur*), elle en était consumée. Pourtant, elle conservait toujours sa mine placide, et montrait la simplicité de son âme sereine au milieu de la tristesse et des larmes¹³².

Agius décrit chez elle les trois phases de l'acceptation de la douleur – à savoir le mécanisme biologique (elle souffre dans son corps), la perception (elle saisit la faiblesse des autres) et « la prise de conscience qui permet la représentation¹³³ » (cette représentation qui lui permet d'adapter son comportement). Hathumoda maîtrise donc l'expression de ses émotions. En tant qu'abbesse, elle est un modèle pour les moniales et n'est pas autorisée à vaciller, c'est sans doute la raison du paradoxe de

¹³¹ Sur la différence entre souffrance et douleur, voir l'article de Piroska Zombory-Nagy, David El Kenz, Matthias Grässlin, Véronique Frandon, « Pour une histoire de la souffrance : expressions, représentations, usages », *Médiévales*, 27, 1994, p. 5-14. http://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1994_num_13_27_1306

¹³² *Vita Hathumodae*, 8 : *Quotiens aliqua fide aut mente infirmabatur, ipsa simul aegrotabat ; quotiens aliqua scandalisabatur, ipsa urebatur. Placido tamen semper vultu, sereni animi etiam inter moestitias et lacrimas simplicitatem praemonstrabat.* Voir aussi *Vita Anskarii*, 42.

¹³³ *Ibid.*, p. 6.

son empathie invisible lorsqu'elle garde « sa mine placide [...] au milieu de la tristesse et des larmes ». De la même façon que Leoba diffuse la *caritas*, Hathumoda diffuse la sérénité par sa présence (*serenus animus*). La diffusion des émotions conduit donc à l'idée d'une certaine contamination par les émotions. Hathumoda inocule la sérénité à ceux qui la côtoient – tout comme Leoba le fait avec la *caritas*. Ceci renforce l'idée d'une acquisition des vertus et des émotions. C'est donc encore une fois le modèle pédagogique qui émerge. Or, si les émotions peuvent être apprises par la pratique des vertus chrétiennes, il suffit de les enseigner pour les répandre : l'exemplarité est l'un des fondements de cette éducation. Cependant, l'infusion des émotions n'est pas à exclure puisque la présence des saintes participe à une forme d'apprentissage accéléré par contamination.

Cette contamination peut toutefois être à double sens, y compris lorsqu'il s'agit d'émotions négatives. Les émotions des autres ne sont alors pas imitées chez Hathumoda. Au contraire, celle-ci lutte contre la contamination en convertissant ce qu'elle ressent par une très forte somatisation : l'affaiblissement de la foi des autres la rend malade (*aegrotare*) ; le « scandale » la brûle (*urere*). Reste qu'il est difficile de déterminer ce qu'Agius entend par « *scandalisabatur* ». Le Gaffiot propose pour *scandalum* quelque chose qui fait tomber dans le mal. Les *scandalisati* seraient donc ceux qui prendraient la mauvaise voie, iraient plus loin sur la voie du mal. Il s'agit en réalité d'un décalque du grec *σκανδαλον* que le Bailly définit par « piège placé sur le chemin, obstacle pour faire tomber » et à *σκανδαλωδης* « qui est une occasion de scandale ou de péché ». Quant au dictionnaire Blaise¹³⁴, il propose pour le verbe *scandalizare* les significations « d'humilier » ou de « troubler, perturber ». En outre, le terme de *scandalum* se trouve fréquemment dans la Patrologie Latine, notamment chez Tertullien (v.150-v.220 ap. J.-C.) dans le sens où nous pourrions l'utiliser actuellement, c'est-à-dire dans le sens de choqué, indigné, offusqué¹³⁵. Cependant, il

¹³⁴ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français*, op. cit., p. 823.

¹³⁵ Par exemple, Tertullianus, *Adversus Marcionem*, PL 2, 402B : *Itaque Ioannes communis iam homo, et unus iam de turba, scandalizabatur quidem qua homo, sed non qua alium Christum sperans vel*

paraît bien plus évident qu'Agius se réfère ici à 2 *Corinthiens*, 11, 29 : *Quis infirmatur, et ego non infirmor ? quis scandalizatur, et ego non uror*¹³⁶ ?. Le « scandale » renvoie donc ici à un état de faiblesse, tout comme Smaragde de saint Mihiel (v.760-840) le laisse comprendre lorsqu'il cite ce même verset pour appuyer son exhortation à compatir, à soutenir les faibles¹³⁷. Parallèlement, Alcuin associe ce même terme au péché¹³⁸. La signification du verbe « *scandalizare* » serait donc à la confluence de l'idée de vulnérabilité et de péché.

Or en regard de la traduction proposée par le dictionnaire du Cange¹³⁹, des commentaires de ces deux auteurs carolingiens proches du pouvoir impérial et de la situation décrite par Agius, il semble donc plus convenable de penser qu'Hathumoda « est consumée » lorsque quelqu'un est placée en position de « faiblesse de succomber au péché ». Avec Hathumoda, la sollicitude chrétienne se fait chair. Cependant, elle discipline sa souffrance par la maîtrise de ses manifestations

intelligens, qui neque eundem speraret, ut nihil novi docentem vel operantem ; « Homme ordinaire, et confondu avec la foule, Jean se scandalisa ; par ce côté humain, mais non pas parce qu'il espérait ou entrevoyait un autre Christ, puisqu'il attendait le même comme ne devant rien enseigner ni rien faire de nouveau. Personne n'élève de doutes sur un être chimérique ; on ne comprend ni n'espère le néant » : trad. Eugène-Antoine de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852.

¹³⁶ Frederick S. Paxton, p. 126 ; 2 *Cor*, 11, 29 : *Quis infirmatur, et ego non infirmor ? quis scandalizatur, et ego non uror ?* ; Smaragde, *Expositio*, chapitre 2, CCM 8 : 75, l. 29-30.

¹³⁷ PL 102, 740D : *Nam et quando Paulo veraciter dicit : « Quis infirmatur, et ego non infirmor : quis scandalizatur, et ego non uror », et simili, sic se omnibus conformatur, et aptatur, et boci pastoris bonam subditis ostendit formam. Et quando gaudet cum gaudentibus, flet cum flentibus, miseretur infirmis, compatitur tribulantibus, condescendit senibus et infantibus, quando etiam mente infirmos patienter tolerat, fragiles benigne corroborat, et secundum morum omnium qualitates, et parvulorum sive stultorum intelligentias omnibus se compositum reddat, et aptum.*

¹³⁸ Alcuin, *Enchiridion*, PL 100, 622A, v.6 : *Per diem sol non uret te, neque luna per noctem. [Dominus] custodiet te, id est, in fide recta servabit te, sive in aeternis, sive in temporalibus ; sive in fide sanctae Trinitatis, quae hic solis nomine designatur ; sive in fide sanctae Ecclesiae, quae hic lunae nomine demonstratur : ut non erret vel scandalizetur fides tua. Nam motio [F., ustio] scandalum significat. [Item duo sunt praecepta charitatis, id est Dei et proximi.] Quisquis igitur errat in ipsa substantia veritatis, a sole uritur ; et per diem uritur, quia in ipsa sapientia errat ; Id., Epistolae, PL 100, 248B : *Non tibi sit vilis anima, pro qua Dominus omnium mori dignatus est. Ne dicas in animo, quid ad me pertinet, sive bene, sive male faciat ? Ubi est charitas, si errantem corrigere non curas ? Memento Apostolum dicentem : Quis scandalizatur, et ego non uror ? Alterius peccatum, suum fecit dolorem.**

¹³⁹ Le *Glossarium mediae et infimae latinitatis* propose abîmer, dégrader, mais aussi offenser, blesser, choquer, causer la ruine » ; « *Offendere, laedere, vel per occasionem ruinæ dare* ». <http://ducange.enc.sorbonne.fr/SCANDALIZARE>

extérieures. C'est par ce contrôle que l'hagiographe désigne la sollicitude de la sainte, puisqu'Hathumoda cherche à épargner sa propre souffrance aux autres.

Dans le même ordre d'idée, Agius met en valeur la capacité d'Oda, la mère d'Hathumoda, à dominer la visibilité de son chagrin. Hathumoda ressent la peine des autres tandis qu'Oda est attristée à la fois par la souffrance de sa fille et elle souffre de sa propre douleur à l'idée d'être privée de la présence de celle-ci. Agius donne une description de ses tourments intérieurs :

Par-dessus tout, sa mère admirable, cachant sa douleur à l'intérieur par une mine placide, s'appliquait à consoler les affligés, retenant ceux qui pleuraient, apaisant chacun par ses paroles de consolation. Désirant consoler les autres, elle était impossible à consoler. Combien de gémissements poussa-t-elle en courant entre l'église et le lit de sa fille ? Combien de larmes a-t-elle répandu devant le tombeau des saints : ne pas être privée de son enfant, mourir elle-même pour sa fille, afin que celui qui est entré le premier dans cette lumière, soit aussi le premier à la quitter ? Parfois, elle hésitait sur le chemin qui la menait à sa fille et elle retournait son pas. Alors cette femme, la plus forte de toutes, doutait presque de ce qu'elle devait faire. Elle pensait d'une façon puis d'une autre. La première l'exhortait à être auprès de sa fille mourante ; la deuxième l'engageait à ne pas vouloir voir ce qu'elle serait incapable de voir sans douleur. Que pouvait-elle donc faire ? Ce que la piété demandait, la douleur le révoquait. Elle entraît malgré tout dans la cellule, mais ne supportait pas de voir sa fille brûler dans la mort. Elle partait, mais ne pouvait être éloignée de sa fille souffrante¹⁴⁰.

Oda, tout comme sa fille, revêt une « mine placide » (*vultus placidus*) afin de ne pas accentuer la douleur de l'entourage. La question de la contamination des émotions paraît encore guider le comportement des héroïnes d'Agius : la raison pour laquelle les émotions doivent être contrôlées et cachées est donc d'éviter leur contamination.

¹⁴⁰ *Vita Hathumodae*, 21 : *Super omnia mater admirabilis dolorem internum vultu placidiori tegens, moerentes consolari, flentes compescere, singulas alloquio suo delinire studebat ; alios ipsa consolatos esse cupiens, quae semet ipsam consolari non poterat. Quantis ipsa gemitibus inter ecclesiam et lectulum filiae discurrebat ? Quantum ante sanctorum tumbam fudit lacrimarum, ne filia privaretur, ut pro illa ipsa moreretur, ut sicut in hanc lucem prior intraverat, ita et ab hac luce prior migraret ? Aliquotiens in ipso ad filiam accessu haesit, gradumque revocavit ; ita fortissima feminarum dubitavit pene, quid facere deberet. Vocare una, revocare altera, illa hortari, ut vel filiae supremis adesset ; ista e monere, ne videre vellet quod sine dolore videre non poterat. Quid igitur faceret ? Vocabat pietas, dolor revocabat. Accedebat tamen ; sed aestuantem in morte filiam videre non poterat. Discedebat ; sed dolenti filiae abesse non poterat.*

Oda a également l'empathie de recevoir les émotions des autres, et l'empathie de ne pas continuer la propagation de cette douleur en cachant le mal que cela lui fait.

La compassion dont elle fait preuve est davantage portée vers la résolution de la souffrance qu'elle a perçue chez autrui¹⁴¹. La solution aux tourments de la personne vulnérable qu'Agius propose relève de la consolation. Peter von Moos estime par ailleurs que son œuvre est le premier grand écrit de *consolatio* saxon¹⁴². Les écrits d'Agius s'inscrivent ainsi dans l'archétype de *consolatio* stoïcien, lui-même repris à travers le modèle de *lamentatio-consolatio* biographique (entremêlant plainte pathétique et discours consolatoire) que Paschase Radbert (v.790-865)¹⁴³ avait porté à des sommets d'achèvement. Elle emprunte aussi au legs de la pratique épistolaire de *consolatoria* développée par Loup de Ferrières (v.805-862)¹⁴⁴ où le dialogue avec l'affligé permet de s'en rapprocher, pour mieux rappeler celui-ci à la raison et au devoir¹⁴⁵. Oda témoigne donc de cette peur humaine de la mort¹⁴⁶ que les stoïciens avaient déjà cherché à apprivoiser pour ramener l'âme à la tranquillité¹⁴⁷. Agius sublime le malheur de la mère à travers la description pathétique de sa souffrance (ce en quoi il se rapproche de la *lamentatio*), mais use de la *consolatio* par le retour de l'affligée « à la vie d'ici-bas pour préparer la vie éternelle »¹⁴⁸ :

Bien qu'elle eût beaucoup souffert de sa perte, en silence, elle se réjouissait au grand jour de leur amour et ne pensait pas qu'elle l'avait tout à fait perdue, elle croyait qu'elle vivait en Dieu, qu'elle était avec le Christ et qu'elle vivait dans la mémoire des hommes. Et cependant une telle femme, si courageuse en public, seule et en secret,

¹⁴¹ Voir chapitre III.

¹⁴² Peter von Moos, «*Consolatio*», *Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 1, München, Fink, 1971, p. 146.

¹⁴³ *Vita s. Adalhardi abbatis Corbeiensis*, PL, 120, 1507-1556 (BHL, 58-59).

¹⁴⁴ Ernst Dümmler éd., *MGH Epist.*, 6, Berlin, Weidmann, 1925, p.7-126 ; Loup de Ferrières, *Correspondance*, éditée et traduite par Léon Levillain, Paris, Champion, 1927.

¹⁴⁵ Claudie Martin-Ulrich, « Présentation : consolation et rhétorique », *Exercices de rhétorique*, 9, 2017, p. 5, <http://rhetorique.revues.org/543>

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁴⁷ Claudie Martin-Ulrich, « Présentation : consolation et rhétorique », *op.cit.*, p. 2 ; voir Émile Brehier éd., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

pleurait abondamment la mort de cette même fille, et plus elle se livrait à des larmes solitaires de plus en plus abondantes, plus elle se contenait devant les autres. Elle était, en vérité, vaincue par la douleur, vaincue par la piété, qui dans toute personne noble est particulièrement abondante¹⁴⁹.

Le pathétique est évoqué à travers la douleur de la mère devant le trépas de son enfant, mais la sollicitude pousse celle-ci à cacher cette souffrance aux autres. Cependant, la dissimulation publique du chagrin n'empêche tout de même pas un exutoire dans la solitude. Là, « en secret », Agius estime qu'il est légitime de se laisser aller aux manifestations de douleur qui prennent parfois la forme de gémissements, autre moyen de se faire entendre de Dieu¹⁵⁰. Seule la confiance dans la Grâce divine parvient à consoler Oda¹⁵¹.

De la même manière qu'Oda cherche à dissimuler son chagrin, Hathumoda a caché sa maladie aussi longtemps qu'elle l'a pu pour épargner son entourage¹⁵². En chrétiennes exemplaires, elles font passer les besoins des autres avant les leurs. Ce contrôle des manifestations de douleur ou de deuil est un reflet de la codification des comportements émotionnels, dont les normes sont peut-être l'émanation de certains besoins sociaux de stabilité. Il serait sans doute peu profitable à la famille des Liudolfingiens, que la mère de la reine se laisser aller à des épanchements publics excessifs. Si les gémissements sont tolérés, c'est dans le secret. Il est possible de comprendre que le fait de gémir en public soit considéré comme un signe de faiblesse, de vulnérabilité, ne seyant pas à une famille aristocratique alors en pleine ascension.

¹⁴⁹ Vita Hathumodae, 27 : *Siquidem quamvis de amissione eius summopere, licet tacite, doleret, de eorum tamen amore palam gaudebat, neque se prorsus eam amisisse putabat, quam et Deo vivere et cum Christo esse credebat, et in hominum vivere memoria videbat. Et tamen haec tanta et talis femina, tantae fortitudinis in publico, sola et secreta ultra modum eiusdem filiae mortem dolebat ; et tanto se singularis lacrimis indulsit largioribus, quanto se coram aliis magis cohibuisse videbatur. Vincebatur quippe dolore, vincebatur pietate, quae in optimo quoque maxime semper solet abundare.*

¹⁵⁰ Actes 7:34 : *Videns vidi afflictionem populi mei qui est in Aegypto, et gemitum eorum audiui, et descendi liberare eos. Et nunc veni, et mittam te in Aegyptum ;* « Oui, j'ai vu l'affliction de mon peuple en Égypte, j'ai entendu son gémissement et je suis descendu pour le délivrer. Viens donc, que je t'envoie en Égypte », (trad. Bible de Jérusalem).

¹⁵¹ Peter von Moos, « Consolatio », *op.cit.*, p. 148.

¹⁵² *Ibid.*, p. 147.

En tous les cas, nous sommes bien loin des premières *Vitae* du corpus où les gémissements n'ont pas lieu d'être valorisés chez les saints. Dans la *Vita Bonifatii*, le terme n'est tout simplement jamais utilisé. Alcuin utilise « *gemitus* » plus de trente fois dans ses écrits¹⁵³ (sans qu'il s'agisse exclusivement de reprises de la Bible), mais jamais dans aucune de ses *Vitae*. De la même manière, « *gemitus* » n'apparaît pas dans la *Vita Leobae*, alors que Raban Maur (780-856), l'abbé commanditaire de la *Vita*, est l'un des auteurs du IX^e siècle qui l'utilise le plus abondamment¹⁵⁴. Cependant, le IX^e siècle marque le début d'un certain succès de l'extériorisation de la souffrance par le biais des gémissements. Un indice de basculement vers cette tendance s'entrevoit dans la *Vita Sturm* (rédigée entre 794 et 800). Sturm ne pousse certes aucun gémissement lorsqu'il est sur le point de mourir¹⁵⁵. Il se plaint cependant du fait que le médecin du roi chargé de le soigner, un certain Wintarus¹⁵⁶, aurait en réalité accéléré la venue de sa mort plutôt que de l'avoir retardée.

Cet épisode révèle toutefois des éléments qui trahissent une insuffisance de contrôle des manifestations de la souffrance. D'une part Sturm regrette visiblement l'accélération de l'heure de son trépas alors que dans toutes les autres *Vitae* les héros et les héroïnes accueillent la mort avec sérénité. Cette appréhension de la mort est d'autre part soulignée à travers l'utilisation du vocable *anxius* (anxieux). Cette anxiété n'est sans doute pas à interpréter comme une peur de trépasser, mais relève essentiellement de la surprise d'être arrivé aux portes de la mort trop tôt. Sturm ne

¹⁵³ Voir Annexe B.

¹⁵⁴ Voir Annexe B.

¹⁵⁵ *Vita Sturm*, 24 : *Quo dierum numero expleto, ad monasterium vir dei rediit, habito secum medico domini regis Karoli, cui nomen Wintarus, qui eius subveniret infirmati. Dum vero quadam die artis suae ei, nescio quam, potionem infuderat, cum qua minuere debuit infirmitatem, sed ita auxit, ut validius et acrius ei lues acerba augetur. Et anxius dicere coepit, quod ei medicus, qui morbum debuerat, malum grande irrogasset* ; « Après qu'un nombre de jours se sont écoulés, l'homme de Dieu retourna au monastère avec le médecin du seigneur roi Charles, lequel s'appelait Wintarus, afin qu'il remédie à sa maladie. Un jour, il lui fit absorber je ne sais quelle potion de son art, qui au lieu de diminuer la maladie l'augmenta, de sorte à ce que la maladie devint plus ardente et pénible. Sturm commença de dire anxieusement que le médecin en guise de le soigner, lui avait infligé un grand mal ».

¹⁵⁶ Voir André Finot, « Les médecins des rois Mérovingiens et Carlovingiens », *Histoire des Sciences Médicales*, 4, 1970, p. 41-48.

semblait pas s'y attendre, ou du moins pas aussi rapidement. Ce sont ces conditions qui lui font prendre des dispositions dans l'urgence (*currere, citus*) pour préparer sa mort, c'est-à-dire d'engager les frères à prier pour son âme et de les exhorter à continuer à servir le Christ « avec sincérité et charité » (*servire sincere cum caritate*)¹⁵⁷.

Ainsi, les émotions retenues en société sous des dehors « placides »¹⁵⁸ peuvent tout de même être exprimées dans la solitude. Notons au demeurant que si les pleurs sont répandus en secret, personne, hormis Dieu, ne peut en connaître l'existence. Or Agius, en décrivant les tourments intérieurs d'Oda use d'un procédé narratif qui suscite de l'émotion chez le lecteur/auditeur. Magnifiant le comportement de la mère, sa retenue et l'attention qu'elle porte à consoler la souffrance des autres avant la sienne sont érigées en modèles de comportement chrétien. Sturm, quant à lui, ne manifeste pas sa douleur mais une certaine anxiété devant l'imminence de sa mort. Le milieu du IX^e siècle semble donc être le lieu d'un changement en matière d'extériorisation, de visibilité corporelle de la vulnérabilité dans l'hagiographie missionnaire. De la simple évocation de l'anxiété de Sturm devant l'imminence de sa mort, jusqu'aux gémissements de la mère d'Hathumoda, ces mentions témoignent d'un changement de l'identité affective chrétienne. Alors qu'au VIII^e siècle, le contrôle absolu des expressions de la souffrance est encore de rigueur, vers le milieu du IX^e siècle, les hagiographes décrivent de plus en plus fréquemment des situations laissant voir ou percevoir corporellement la souffrance et la douleur. Celles-ci, si elles ne sont plus complètement oblitérées, sont toutefois toujours maîtrisées dans le cadre des vertus chrétiennes. Les expressions de la souffrance dans la sphère privée, dans le secret,

¹⁵⁷ *Vita Sturmi*, 24 : *Currere citius ad ecclesiam iubet, omnes gloggas pariter moveri imperavit, et fratribus congregatis obitum suum cito adfuturum nuntiare praecepit, et pro se enixius orare postulavit. [...] et vos istic Domino servire sincere cum caritate* ; « Il ordonna qu'on l'amène rapidement à l'église, commanda également que toutes les cloches sonnent, que l'on fasse venir l'assemblée des frères pour que l'annonce de sa mort prochaine leur soit faite. Il leur demanda de prier pour lui de toutes leurs forces [...] et de continuer à servir le Seigneur avec sincérité et charité ».

¹⁵⁸ *Vita Hathumodae*, 21 : *Super omnia mater admirabilis dolorem internum vultu placidiori tegens, moerentes consolari, flentes compescere, singulas alloquio suo delinire studebat ; alios ipsa consolatos esse cupiens, quae semet ipsam consolari non potera.*

sont différentes de celles manifestées publiquement. Les hagiographes considéraient que la souffrance non disciplinée était peut-être un facteur de chaos social. Au contraire, lorsqu'elle est maîtrisée, elle renforce les liens entre les chrétiens par le biais de la sollicitude¹⁵⁹.

Le corps dans l'hagiographie missionnaire participe à l'effort d'apprentissage des vertus chrétiennes. Par l'attitude qu'il adopte ou l'aspect qu'il revêt, il est aussi un instrument de validation des émotions. Au cours du IX^e siècle, il tend de plus en plus à devenir le lieu autorisé de l'extériorisation de cette vulnérabilité sur laquelle se concentrent les efforts de la sollicitude chrétienne.

2.3 Sollicitude et vulnérabilité : une voie d'accès aux émotions qui renforcent la cohésion de la société chrétienne

La vulnérabilité n'est absolument pas connotée péjorativement dans les sources. Elle ne s'y restreint pas à un manque d'autonomie ou de jugement qui enfermerait irrémédiablement la personne vulnérable dans un statut de dominé¹⁶⁰. Si l'obéissance, manifestation par excellence de la soumission à l'autorité, est effectivement une qualité fondamentale chez tout bon moine (qu'il obéisse à la règle de Colomban ou à celle de Benoît), elle ne l'enferme pas pour autant dans une dynamique réductrice de dominant/dominé. Au contraire, les saints font tour à tour preuve de vulnérabilité lorsqu'ils sont en position d'obéissance mais aussi de sollicitude lorsqu'ils sont en position de pouvoir la dispenser. De ce fait, ils s'inscrivent davantage dans des relations de réciprocité et d'interdépendance avec leurs interlocuteurs que dans un

¹⁵⁹ Voir Piroška Zombory-Nagy, David El Kenz, Matthias Grässlin, Véronique Frandon, « Pour une histoire de la souffrance... », *op. cit.*

¹⁶⁰ Marie Garrau et Alice Le Goff, 2012, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care* Paris, PUF, 2012, p. 12.

simple rapport de domination. L'obéissance se révèle en réalité bien plus complexe car elle est une voie d'accès aux émotions les plus intenses.

2.3.1 L'obéissance comme voie d'accès aux émotions et aux vertus par l'imitation

Comme nous l'avons évoqué précédemment, les héros sont acteurs et font un mouvement volontaire vers l'obéissance à travers la pratique de l'humilité. Cette soumission à la Règle et aux supérieurs est permanente car l'obéissance doit être constante. Elle permet alors la génération d'émotions positives qui renforcent la cohésion sociale. Ainsi, Leoba apprend les émotions et les vertus de tous et obéit à tous :

Elle passa plus de temps à lire et à écouter les Saintes Écritures qu'elle n'en passa au travail manuel. Elle s'appliqua avec le plus grand soin à ne pas laisser glisser de son esprit ce qu'elle avait entendu ou lu. Observant les préceptes du Seigneur, elle mettait toujours en œuvre ce qu'elle avait en mémoire. Instituant sa vie de cette façon, elle était aimée d'une pure affection par toutes ses sœurs. Elle apprit de tous et obéit à tous. Elle cherchait à imiter les grâces propres à chacune, suivant la continence de l'une, la gaieté d'une autre, admirant la douceur de celle-ci, la patience de celle-là mais aussi la mansuétude d'une autre. Elle essaya d'égaler celle-ci dans la vigilance, celle-ci dans l'application à la lecture. Surtout, elle voulait pratiquer la charité (caritas) sans laquelle, comme elle le savait, toutes les autres vertus sont nulles¹⁶¹.

¹⁶¹ *Vita Leobae, 7 : Lectioni tamen atque auditioni Sanctarum Scripturarum magis quam labori manuum operam impendit, summopere studens, ne lecta vel audita ex eius animo laberentur, sed praecepta Domini custodiens, memoriam eorum in executione operum semper habere consuevit. Sicque vitam suam instituens, ab universis sororibus puro diligebatur affectu, et ab omnibus discens omnibusque oboediens, proprias singularum gratias imitando captabat, huius continentiam, illius iocunditatem sectabatur, istius lenitatem, illius patientiam, alterius autem mansuetudinem mirabatur ; hanc vigilantem, illam vero legentem studuit aemulari. Caritati praecipue operam dabat, sine qua reliquas virtutes nihil esse sciebat.*

Aimée de toutes ses sœurs, ce sont ses vertus qui génèrent l'amour des autres (*diligebatur affectu*). Parmi ses vertus, l'obéissance permet à Rudolf de mettre en valeur la modestie de Leoba et sa volonté de se parfaire. Le thème de la pédagogie refait donc surface puisqu'il devient alors possible de pratiquer l'apprentissage par l'obéissance : pour intégrer ce que l'autre a à offrir, il faut donc savoir se mettre entièrement à sa disposition. En effet, il est impératif pour qui commande de savoir également obéir, ainsi que la rappelle le modèle de la *Vita Bonifatii*¹⁶². L'apprentissage des vertus par l'imitation et l'émulation est un thème que l'on retrouve aussi dans la *Vita Hathumodae*, où la jeune abbesse « louait la charité (*caritas*) de l'une, l'humilité de l'autre ; disait de celle-ci qu'elle inspirait l'obéissance, de celle-là qu'elle excellait dans la patience ; admirait la générosité de l'une, l'abstinence de l'autre et proclamait la modestie, la piété, la pudeur communes à toutes¹⁶³ ». Une nouvelle fois, les hagiographes estiment que les vertus s'acquièrent puisqu'il est possible de les cultiver par l'imitation. Les uns et les autres jouent tous un rôle de modèle. L'émulation et la reconnaissance des qualités de chacun servent donc à la cohésion de la communauté monastique en engendrant aussi des émotions telles que l'amour et la reconnaissance des autres :

En effet, la discipline convenait à tous ceux vivant dans la communauté, y compris à l'abbé, et il suivait la forme de la juste constitution prescrite par le Bienheureux père Benoît à laquelle il se soumettait incessamment par le travail manuel quotidien et la gestion disciplinée des offices. Il donnait un exemple vivant pour tous dans les mots, dans la fréquentation, dans la foi et dans la chasteté. Tous pouvaient profiter par ses

¹⁶² *Vita Bonifatii*, 2 : [...] *auctor magisterii, qui et discipulus ante ea subiectorum esse non recussavit : quoniam sacrae mos est conversationis, ut praeferre se ceteris pertimescat qui subici aliis rennuerit quia et recte oboedientiae operam subiectis impendere non valebit, quam superna praelatis dispensatione iuste non exhibebit* ; « Modèle de maître, il ne refusait pas d'être le disciple de ceux qui lui étaient soumis, puisqu'il est une coutume fréquente et sacrée que celui qui se prétend digne de diriger les autres ait préalablement appris à se soumettre lui-même. Qui n'a pas su faire preuve d'obéissance envers ceux qui lui sont supérieurs par la Providence ne peuvent équitablement s'attendre à l'obéissance attendue de ceux qui lui sont soumis ».

¹⁶³ *Vita Hathumodae*, 3 : *huius caritatem, eius humilitatem laudabat ; illam obedientia praeire, hanc patientia praestare dicebat ; in una largitatem, in altera abstinenciam mirabatur ; omnium vero in commune modestiam pietatem atque pudicitiam praedicabat.*

bienfaits d'une part de la récompense éternelle. Mais Dieu seul savait, lui qui connaît tout ce qui est occulté, la profondeur, la supériorité de sa charité (*caritas*) et de son humilité qui lui ont valu la considération de tous ses frères d'armes (*commilitones*). Ils le regardaient avec un amour mêlé de crainte et bien qu'il soit leur compagnon dans l'amour divin, ils le considéraient comme un père, à l'image des paroles de l'apôtre¹⁶⁴.

Willibald rappelle ainsi l'importance capitale de l'obéissance à la règle dans la génération des affects et des vertus nécessaires à l'unité harmonieuse attendue dans la vie cénobitique. L'amour (*amor*), la dilection (*dilectio*), la *caritas* et l'honneur (*honor*) constituent l'alchimie des émotions positives et des vertus qui soudent les frères entre eux, à la manière de ceux qui combattent ensemble pour un même idéal (*commilitones*), métaphore guerrière qui ne va pas sans évoquer le modèle du *miles Christi*, ce soldat du Christ qu'est le saint puisque c'est lui qui parvient à triompher du mal et de la tentation sur terre¹⁶⁵ et dont saint Martin est l'archétype¹⁶⁶.

Willibald insiste par ailleurs sur cette alliance d'affects et de vertus en évoquant les « paroles de l'apôtre », c'est-à-dire le passage de l'épître de Paul aux Romains exhortant à la *caritas*, à la *dilectio* non feinte et à l'honneur¹⁶⁷. L'obéissance comme manifestation de la soumission à la Règle engendre ainsi chez les frères un sentiment complexe envers Boniface, décrit comme un « amour mêlé de crainte » (*ut ab eis*

¹⁶⁴ *Vita Bonifatii*, 2 : [...] *Hanc enim ita omnibus in commune viventibus et maxime suo, sub regulari videlicet disciplina, abbati monachica subditus oboedientia praebeat, ut labore manuum cottidiano et disciplinali officiorum administratione incessanter secundum praeфинитam beati patris Benedicti rectae constitutionis formam insisteret, omnibusque exemplum bene vivendi in verbo, in conversatione, in fide et castitate se praebens, ut omnes de fructu eius perciperent et omnium mercedis aeternae perciperet portionem. Sed et humilitatis quoque eius et caritatis excellentiam solus, qui occultorum cognitor est, Deus intimae inspectionis eius consideratione novit, qua omnes sibi commilitones sollerti cura subiuncxerat, ut ab eis timore pariter habebatur et amore, et quem divina dilectione haberent socium, mutuo apostolicae admonitionis honore praeveniret ut patrem (Rom 12:10).*

¹⁶⁵ Anne Wagner, *Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004, p. 10.

¹⁶⁶ Sulpice Sévère, *Vita sancti Martini episcopi et confessoris*, 4, 3 : *patere ut nunc militem Deo: donativum tuum pugnaturus accipiat, Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet* ; « souffre à présent que je sois soldat de Dieu ; que celui qui compte combattre accepte ton *donativum* ; moi, je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de combattre ».

¹⁶⁷ Rom 12 : 9-10 : *Dilectio sine simulatione : odientes malum, adhaerentes bono : caritate fraternitatis invicem diligentes : honore invicem praevenientes* ; Que votre dilection soit sans feinte, détestant le mal, adhérant au bien ; que la charité fraternelle vous lie de dilection entre vous, chacun regardant les autres comme plus méritants ».

timore pariter habebatur et amore), qui correspond à cette forme d'amour teintée de respect qui est due au père (*divina dilectione haberent socium, mutuo apostolicae admonitionis honore praeveniret ut patrem*). Dans les textes bibliques, la crainte est pourtant jugée par Jean comme étant antinomique avec l'amour parfait¹⁶⁸. En réalité, la contradiction n'est qu'apparente puisqu'il existe deux formes de peur dans le message biblique : la crainte révérencieuse de Dieu qui est constructive¹⁶⁹ et la crainte destructrice qui doit être surmontée, que Timothée appelle « l'esprit de timidité »¹⁷⁰ : c'est cette crainte-là que Jean dénonce. Willibald, quant à lui, évoque la crainte constructive, celle qui enjoint au respect, qui attire la compassion et l'attention du père sur soi. En plus des nombreuses injonctions bibliques à honorer son père¹⁷¹, Willibald s'appuie sur la Règle de Benoît à laquelle il fait expressément allusion (*secundum praefinitam beati patris Benedicti rectae constitutionis formam*). Le prologue de cette même règle révèle explicitement la nécessité d'obéir au maître comme à un père :

Écoute, mon fils, les préceptes du Maître et prête l'oreille de ton cœur. Reçois volontiers l'enseignement d'un si bon père et mets-le en pratique, afin de retourner par l'exercice de l'obéissance à celui dont t'avait éloigné la lâcheté de la désobéissance. C'est à toi donc maintenant que s'adresse ma parole, à toi, qui que tu sois, qui renonces à tes volontés propres et prends les fortes et nobles armes de l'obéissance, afin de combattre pour le Seigneur Christ, notre véritable Roi¹⁷².

¹⁶⁸ 1 Jean 4:18 : *Timor non est in caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet: qui autem timet, non est perfectus in caritate* ; « Il n'y a pas de crainte dans la charité ; au contraire, la parfaite charité bannit la crainte, car la crainte implique un châtement : celui qui craint n'est pas parvenu à la perfection de la charité ».

¹⁶⁹ Psaume 33 : 18, 19 ; *Clamaverunt iusti, et Dominus exaudivit eos ; et ex omnibus tribulationibus eorum liberavit eos. Juxta est Dominus iis qui tribulato sunt corde, et humiles spiritu salvabit.*

¹⁷⁰ 2 Timothée 1 : 7 : *Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris: sed virtutis, et dilectionis, et sobrietatis.*

¹⁷¹ Exode 20:12 ; Lévitique 19:3 ; Deutéronome 5:16 ; Proverbes 30:11,17 ; Matthieu 15:4,6 ; Matthieu 19:19 ; Marc 7:10 ; Marc 10:19 ; Luc 18:20 ; Éphésiens 6:2.

¹⁷² Saint Benoît, *La Règle des moines*, prologue, 1-3 : *Obsculta o fili praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe, et efficaciter imple, ut ad eum per obœdientiae laborem redeas, a quo per inobœdientiae desidiam recesseras. Ad te ergo nunc meus sermo dirigitur, quisquis abrenunciâns propriis voluptatibus Domino Christo vero regi militaturus,*

L'obéissance au cœur de la Règle et des récits hagiographiques n'est pas vraiment surprenante en soi. Par contre, cette obéissance est beaucoup plus riche et complexe qu'une simple soumission à l'autorité. Elle génère des émotions positives qui provoquent à leur tour l'harmonie dans la communauté monastique. Elle est protéiforme dans ses prolongements puisqu'elle donne accès à la fois à d'autres émotions mais aussi à d'autres vertus par le biais de l'imitation. La pratique de la vertu engendre l'émotion positive. Cette émotion diffusée dans la communauté peut alors à son tour générer la pratique d'une nouvelle vertu. Ainsi, l'obéissance amène l'affection, cette affection rend « l'oreille du cœur » plus attentive à l'imitation d'autres vertus telles que la chasteté, la *caritas* et bien entendu l'humilité.

Ainsi, dans les récits hagiographiques, les saints peuvent revêtir tour à tour le rôle de celui qui obéit et de celui qui doit être obéi. L'obéissance place celui qui obéit dans une position de subordination et celui qui ordonne dans une position de responsabilité. Or, cette interchangeabilité des rôles, voire leur simultanéité permet au chrétien d'être à la fois dans une position de vulnérabilité et de dispensateur de sollicitude, ce qui l'autorise à ne pas être enfermé dans un rôle affectif auquel il ne pourrait pas déroger. Cette élasticité des positions affectives est un aspect fondamental de la sollicitude chrétienne.

obædientie fortissima atque præclara arma assumis, traduction de Dom Philibert Schmitz, 5ème édition, revue entièrement par André Borias, Turnhout, Brepols, 1987.

2.3.2 La concomitance de l'autonomie et de la vulnérabilité : une coexistence créatrice d'équilibre émotionnel

La vulnérabilité est donc un élément stimulant la sollicitude. Les saints sont supposés être des modèles de sollicitude puisqu'ils sont les dispensateurs des bienfaits de Dieu. Or, l'étymologie de « vulnérable » sous-entend une aptitude (*vulnus* : blessure / suffixe -able : aptitude à), à recevoir une blessure ou à voir le manque en soi. Le dispensateur de sollicitude peut être lui-même vulnérable, selon une double logique terrestre (par exemple dans la vulnérabilité face à la maladie) et spirituelle (par exemple dans la vulnérabilité face à la tentation). La vulnérabilité spirituelle des héros apparaît en effet dans les situations où ils pourraient éventuellement vaciller dans leur foi. Rimbart nous apprend qu'Anschaire, selon son propre aveu, aurait ainsi été tenté par la vaine gloire :

Pendant longtemps, ainsi qu'il l'affirmait lui-même, il fut tenté par le démon de la vaine gloire (*coenodoxiae*). En effet, l'ennemi du genre humain cherchait à imprégner son âme de cette maladie en cherchant à lui faire admirer combien il s'abstenait lui-même. Attristé par cette chose, il demanda à Dieu, en se tournant de toutes ses forces vers la prière et la piété, qu'il le libère par sa grâce de cette très pernicieuse impiété. Comme il était tout absorbé par ces prières, il advint qu'une nuit, durant son sommeil, il se vit enlevé au ciel et le monde lui parut alors amassé dans une abominable vallée. Rarement cependant, les âmes des Bienheureux s'en élevaient, ravies et conduites au ciel par le soin des anges. Dans cette vallée ténébreuse, il lui fut aussi montré une chose semblable à de la semence, à l'origine du genre humain. Alors qu'il regardait cela avec admiration et horreur, il reçut l'ordre d'être attentif au lieu d'où lui venait la vie initialement. Une voix dit : « d'où un homme peut-il faire preuve de la moindre vantardise, alors qu'il a été procréé à partir d'une si vile origine, dans cette vallée de larmes ? Et toute chose qu'il a de bonne, n'est pas de lui, mais lui a été donnée par Celui dont proviennent tous les meilleurs talents et tous les dons parfaits¹⁷³. Donc, si ultérieurement tu étais tenté par la maladie de vaine gloire (*coenodoxiae*), rappelle à

¹⁷³ Jc 1 : 17 : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* ; « tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation », (traduction Bible de Jérusalem).

ton esprit d'où tu as été engendré et tu seras libéré par la grâce de Dieu ». Et il en fut fait ainsi¹⁷⁴.

La vaine gloire, péché qui pousse celui qui s'y adonne à agir uniquement en fonction du prestige qu'il pourrait en retirer, s'oppose diamétralement à la sollicitude chrétienne. En effet, si l'on est porté à rechercher la considération et à s'admirer soi-même, l'attention n'est alors plus focalisée sur les besoins de son prochain. De plus, parce qu'elle centre l'attention du pécheur sur lui-même, la vaine gloire le détourne de son attention à Dieu. C'est à la *cenodoxia* de Cassien¹⁷⁵ que Rimbert a emprunté l'image de la maladie perniciose¹⁷⁶. Cette maladie est souvent confondue avec l'orgueil, estime excessive de soi et mépris des autres « qui consiste à ne trouver la force qu'en soi¹⁷⁷ » et non en Dieu. Pourtant, elle en est bien distincte au moins depuis Évagre¹⁷⁸ puis Grégoire le Grand qui, dans sa hiérarchisation des péchés, en a fait la fille de l'orgueil, racine de tous les autres péchés¹⁷⁹. La vulnérabilité dans laquelle est placé Anschaire lui fait chercher secours dans la prière. Dieu, par une vision de la bassesse de l'origine humaine, lui rappelle la vertu d'humilité que chaque

¹⁷⁴ *Vita Anskarii*, 35 : *Quo tempore non modice, ut ipse affirmabat, a spiritu temptatus est coenodoxiae. Studebat namque inimicus humani generis peste iam dicta animum illius inficere, et magnus sibi in oculis suis videbatur, quia taliter abstinere. Qua de re tristis factus et ad Domini pietatem totis viribus in oratione conversus, postulabat, ut sua eum gratia ab hac perniciosissima impietate liberaret. Cumque pro hac re precibus esset sollicitus intentus, quadam nocte sopori deditus, vidit se quasi usque in caelum rapi et totum saeculum acsi in teterrimam vallem collectum. Ex quo tamen et beatorum animae, licet raro, angelico ministerio rapiebantur et ducebantur in caelum. In qua videlicet tenebrosa valle ostensum est ei etiam quasi sementivum quoddam, ex quo genus humanum ducit originem. Cumque haec omnia admirans et horrescens aspiceret, iussus est, ut attenderet, quo initio in hanc vitam veniret, ac dictum : « Unde », inquit, « homini ulla iactantia esse poterit, qui de tam vili origine in convalle lacrimarum procreatus sit ? Et quicquid boni habuerit, non a se, sed ab eo, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum, acceperit ? Si igitur ulterius », inquit, « ab ulla temptatus fueris coenodoxiae peste, istud in mentem reducens memorare, unde progenitus sis, et cum Dei gratia liberaberis ». Quod ita et factum est.*

¹⁷⁵ Cassien, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, lib. XI.

¹⁷⁶ Cassien, *Inst.*, lib. XI, 10 : *Quam perniciosus, quam gravis est elationis morbus ! ; « Combien perniciose, combien grave est cette maladie ! ».*

¹⁷⁷ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain ; Paris, Nauwelaerts, 1967, p.74.

¹⁷⁸ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 56.

¹⁷⁹ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2003, p. 19.

homme devrait cultiver. Le remède à la vaine-gloire (comme à l'orgueil) est donc l'humilité¹⁸⁰. Anschaire est « attristé » par le constat de sa fragilité face à la tentation. Il sait (car il n'est pas orgueilleux) qu'il ne peut pas trouver toute la force nécessaire de combattre ce péché en lui seul, ce qui est une manifestation de son humilité¹⁸¹. Conscient d'être vulnérable, l'exemple d'Anschaire rappelle à chacun que l'idée fondamentale de la sollicitude chrétienne est que le regard intérieur doit être décentré de soi. Toute l'attention doit être polarisée vers Dieu et son prochain. C'est par ailleurs de cette manière qu'agit Autbert, un frère de Corbie, lorsqu'il remarque qu'Anschaire est vraisemblablement inquiet, avant son premier départ en mission. En position de vulnérabilité, le héros bénéficie alors de la sollicitude d'Autbert qui vient le rencontrer, pour finalement décider de partir avec lui :

Il y avait également, proche du seigneur abbé, un des frères de votre monastère, nommé Autbert. Celui-ci fut pris de compassion pour lui, le voyant chaque jour se retirer dans la solitude, très soucieux, triste, ne parlant et ne fréquentant personne. Un jour, continuant d'aller dans ce lieu, c'est-à-dire dans la vigne susdite, il le vit assis dans la solitude. Il commença alors à lui demander s'il voulait vraiment assumer ce voyage (*peregrinatio*). Anschaire, craignant que celui-ci ne lui posait la question, non par compassion, mais par ruse, répondit : « En quoi cela vous regarde ? Cessez de troubler mon esprit avec de telles questions ! » Autbert attesta qu'il ne faisait preuve d'aucune tromperie en la chose, mais qu'il voulait vraiment savoir si Anschaire était disposé à persévérer volontairement dans ce dessein. Le félicitant de sa bienveillance, Anschaire répondit : « Il m'a été demandé si, au nom de Dieu, je voulais partir (*peregrinas ire*) chez les païens (*gentes*) pour prêcher l'Évangile du Christ. Je n'ai nullement osé m'opposer à cette proposition car je désire de toutes mes forces que la possibilité d'y aller me soit donnée. Personne ne pourrait me détourner de cette intention¹⁸² ». Alors le susdit frère lui répondit : « Je ne pourrais pas souffrir que tu

¹⁸⁰ Jean-Marie Sansterre, « Le moine et le miles exaltés par l'humilité du Crucifié : à propos de deux miracles racontés au XI^e siècle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1999, 77-4, p. 836

¹⁸¹ Il est remarquable que huit cents ans plus tard, on trouve l'écho de cette conception chez Spinoza. Tout comme Rimbert, celui-ci considérait que l'humilité était une tristesse devant la constatation de sa propre impuissance : « L'humilité est une Tristesse née du fait que l'homme considère son impuissance, autrement dit sa faiblesse » dans Baruch Spinoza, *L'éthique*, introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, Paris ; Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 214.

¹⁸² Littéralement : « cette intention de mon esprit » ; *hac intentione mentem meam*.

partes seul, mais pour l'amour de Dieu, je désire partir avec toi, pourvu que tu obtiennes que le seigneur abbé m'en donne la permission¹⁸³.

La sollicitude chrétienne, au sein du monastère, n'est donc pas véhiculée uniquement par les liens de parenté spirituelle. Rimbert décrit dans cet épisode la façon dont les liens d'amitié se sont tissés entre Anschaire et Autbert, semblables à ceux de l'amitié vertueuse décrite par Cassien au V^e siècle, en ce sens qu'elle encourage chacun à persévérer dans la vertu¹⁸⁴. Pour Rimbert, tout comme pour Cassien, l'amitié vertueuse procède de la *caritas* mais en est la forme raffinée, « sa quintessence »¹⁸⁵. L'*affectio* est l'ultime forme de la *caritas*. Alors que la *caritas* s'adresse à tous, l'*affectio* s'adresse à un très petit nombre de choisis¹⁸⁶ qui s'accompagnent mutuellement sur le chemin du Salut. Rimbert indique que l'amitié est une relation qui se construit dans le temps, par le subtil glissement du vouvoiement¹⁸⁷ au

¹⁸³ *Vita Anskarii*, 7 : *Erat autem etiam tunc cum domno abbate quidam frater monasterii vestri, nomine Autbertus, qui cum eum sollicitum nimis ac tristem, et cotidie secretius sibi consistere et nullius consortio vel colloquio uti videret, coepit ei compati. Et quadam die pergens ad locum, ubi in supradicta vinea solus sedebat, coepit ab eo inquirere, utrum veraciter peregrinationem illa vellet suscipere. Qui sperans eum hoc non ob compassionem, sed propter astutiam magis inquirere, respondit : Quid vobis curae est super hoc? nolite mentem meam tali inquisitione conturbare. Illi vero nihil omnino se deceptionis in hac re protendere testabatur; sed magis veraciter scire velle, utrum ille in proposita voluntate disponderet perseverare. Tunc ipse congratulans eius benevolentiae, respondit: Ego interrogatus sum si pro Dei nomine vellem in gentes peregrinas ire ad praedicandum Evangelium Christi. Cui propositioni ego nequaquam reniti ausus sum, imo totis viribus exopto, ut mihi ad hoc detur copia eundi : nullusque ab hac intentione mentem meam immutare poterit. Tunc praefatus frater ei respondit: Et ego te nunquam patiar solum ire, sed pro Dei amore tecum proficisci cupio, tantum ut domni abbatis licentiam impetres.*

¹⁸⁴ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 61. Sur le thème de l'amitié chez Cassien, voir : Caroline White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 174-184 ; Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community : The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1998, p. 78-83 ; Adele Fiske, « Cassian and monastic friendship », *American Benedictine Review*, 12, 1961, p. 190-205 ; Karl August Neuhausen, « Zu Cassians Traktat *De amicitia* », dans Christian Gnifka, Willy Schetter éd., *Studien zur Literatur des Spätantike*, Bonn, Habelt, 1975, p. 181-218.

¹⁸⁵ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 62.

¹⁸⁶ *Ibid.* ; Jean Cassien, *Conférences*, XVI, III, (SC 54), éd. Michael Petschenig, trad. et introduction par Eugène Pichery, Paris, Cerf, 2009, p. 224.

¹⁸⁷ *Vita Anskarii*, 7 : *Quid vobis curae est super hoc.*

tutoiement¹⁸⁸ entre les deux moines et par la proximité dans laquelle il se retrouvent tous deux alors qu'ils voyagent dans la même cabine du bateau qui les emmène vers le Danemark. La sollicitude originelle d'Autbert fait naître une amitié qui se manifeste à son tour par « l'intimité » (*familiaritas*) et la « bienveillance » (*benevolentia*)¹⁸⁹. Il existe donc bien une concomitance entre les états d'autonomie et de vulnérabilité, une certaine fluidité entre les rôles de donneur de soin et de récipiendaire, qui amène un équilibre émotionnel entre les différents acteurs des *vitae*.

2.4 Conclusion

De ces remarques ressortent finalement les idées qui confirment l'importance de la sollicitude chrétienne, véritable fil rouge de l'ensemble de l'édifice social décrit à travers les récits hagiographiques. Cette sollicitude est d'abord traduite à travers les émotions liant la famille et les enfants. La famille est le plus souvent décrite comme une famille nucléaire (couple parental accompagné des enfants) et l'attention des parents pour leur sainte progéniture est modelée en fonction de deux principales tendances : celle produite par un excès d'amour parental entravant la vocation religieuse de l'enfant (qui permettent de mettre le futur saint en valeur) et celle, mieux régie, qui accompagne cette vocation. On constate également dans les *Vitae* les plus récentes l'émergence d'une figure maternelle particulièrement aimante, dispensatrice de sollicitude, qui ne va pas sans évoquer Marie, mère de Dieu. Cependant, ce modèle familial charnel est implicitement dépeint comme un modèle jugé inférieur à celui de la parenté spirituelle au sein duquel chacun peut occuper

¹⁸⁸ *Vita Anskarii*, 7 : *Et ego te nunquam patiar solum ire, sed pro Dei amore tecum proficisci cupio, tantum ut domni abbatis licentiam impetres.*

¹⁸⁹ *Vita Anskarii*, 7 : « intimité et bienveillance croissaient » ; *sicque inter eos familiaritas coepit et benevolentia crescere.*

successivement, voire de façon simultanée, les fonctions affectives dévolues à chaque rôle familial, indépendamment du genre et de la génération.

Un autre phénomène est particulièrement remarquable : celui d'un corps qui est de plus en plus investi dans les récits puisqu'il est le reflet visible de la sollicitude à travers les attitudes adoptées et les éléments prosopographiques que les hagiographes, très influencés par la règle de Benoît, délivrent sur les saints. Le corps participe ainsi à la constitution d'un *habitus* chrétien soutenant le processus d'intériorisation des émotions et des vertus chrétiennes. Support de la pédagogie des vertus et des bons affects, il devient un véritable écrin de la sensibilité chrétienne que chacun peut admirer pour y trouver matière à imitation ou à côté duquel il devient possible de bénéficier de la « diffusion » des émotions positives émanant des saints.

Dans son modèle de sollicitude, le chrétien peut simultanément être dans une position de vulnérabilité et dans celle de dispenser la sollicitude. L'une et l'autre position se reflètent notamment dans l'amitié vertueuse où chacun est l'égal de l'autre et cultive l'attention à autrui dans une proximité bienveillante. Cet équilibre mène à l'harmonie sociale puisque la vulnérabilité devient alors une voie d'accès aux bonnes émotions de la sollicitude notamment à travers la pratique de l'humilité et de l'obéissance. Celles-ci agissent comme une matrice d'émotions chrétiennes dans laquelle sont générés de la reconnaissance, du bonheur, de la joie et surtout de la *caritas*. Elles supposent l'acceptation d'une structure hiérarchique (dominée par l'abbé, l'évêque ou le prince) qui cimente les liens entre les hommes. De cet ordre découle toujours du bien (l'insoumission et la rébellion seront l'apanage des mauvais chrétiens et des païens qui seront étudiés dans les parties suivantes). De ce fait, le message religieux délivré par l'hagiographie rejoint un discours très politique, fondé sur une idéologie de l'obéissance. Cependant, les rôles ne sont pas figés. La fluidité des rôles affectifs au sein de la hiérarchie monastique fait écho à l'élasticité des rôles parentaux dans la famille spirituelle. L'ensemble de ces idées est relié par la nécessité fondamentale de décentrer son propre regard de soi-même : c'est vers Dieu et vers son prochain que l'attention doit être tournée. La sollicitude chrétienne, qu'elle s'exprime au sein de la

famille ou du monastère, est un vecteur de cohésion sociale et de reconnaissance mutuelle. C'est donc un élément fondamental de l'identité chrétienne.

CHAPITRE III

LES ÉMOTIONS DE LA RESPONSABILITÉ : LA SOLLICITUDE CHRÉTIENNE ENTRE COMPÉTENCES ACQUISES ET INFUSION DIVINE

Dans leur volonté de diffuser un idéal de comportement affectif chrétien, les hagiographes de la mission portent une attention toute particulière à la question de la responsabilité. Celle-ci doit se comprendre comme la capacité qu'une personne a de « répondre », *respondere*, de ses actes. Responsables de convertir de nouvelles âmes, les missionnaires carolingiens endossent bien souvent d'autres responsabilités : pastorales (lorsqu'ils sont prêtres ou évêques), administratives (lorsque la gestion d'un diocèse ou d'un monastère leur est confiée), éducatives (vis-à-vis de leurs disciples), parfois même diplomatiques (lorsqu'ils participent à des ambassades auprès de princes païens). Or, il apparaît que le modèle de responsabilité véhiculé dans les *Vitae* se fonde, tout comme celui qui préside aux relations sociales précédemment étudiées, sur l'idéal de sollicitude chrétienne. En plus à son sens courant de responsabilité de soi, les hagiographes proposent un modèle de responsabilité très orienté vers autrui. En effet, le modèle tendu par les hagiographes n'est pas le même que celui décrit par Ruth Benedict dans *Le Chrysanthème et le Sabre* qui décrit le système de la honte sur lequel se fonde la responsabilité de soi japonaise¹. Les *Vitae* décrivent au contraire un système de sollicitude (donc dirigé vers l'autre) qui soutient une conception chrétienne de la responsabilité.

Chez les saints missionnaires, cette responsabilité repose sur un double socle. Elle s'appuie d'abord sur l'acquisition de compétences précises : dans le domaine du

¹ Ruth Benedict, *Le Chrysanthème et le sabre*, Arles, Picquier Poche, réed. 1997.

savoir et de sa transmission, dans les domaines pastoraux et liturgiques. Pour les hagiographes, le sentiment de responsabilité se fonde donc préalablement sur une rationalité acquise. Cette rationalité s'acquiert à travers un apprentissage aussi poussé que possible des textes chrétiens. La responsabilité repose ensuite sur la capacité à combler les besoins des autres. Or, ces besoins sont aussi d'ordre affectif (besoin de consolation après la disparition d'un être cher, de réconfort dans l'angoisse, etc.) mais encore faut-il être en mesure de les reconnaître. Cette capacité à reconnaître ces besoins affectifs se construit dans le cadre des normes sociales. En effet, le sentiment de responsabilité s'édifie au sein d'une hiérarchie car il incombe à celui qui est supérieur (en titre ou spirituellement), et qui est par conséquent « responsable » d'instruire ceux qui sont sur le chemin de l'apprentissage de cette responsabilité. Il existe donc une forme de transmission de la responsabilité. Par ailleurs, les hagiographes tentent une codification intellectuelle des émotions qui entrent en jeu dans ces dynamiques de responsabilité. Comment en effet parvenir à convaincre le public de la légitimité et de l'efficacité de leur héros responsable ? La description des émotions qui interviennent est alors un bon moyen d'indiquer le succès ou non des actions entreprises pour répondre aux besoins des autres et la joie paraît en être un marqueur privilégié.

3.1 Une responsabilité construite sur l'acquisition de compétences

Les clercs en général et les missionnaires en particulier endossent de multiples responsabilités qui se fondent toutes préalablement sur l'apprentissage de connaissances religieuses, de savoir-faire (notamment liturgiques) et de savoir-être spécifiques au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Cette éducation s'acquiert par la pratique de deux comportements : l'un est volontaire, individuel (notamment en ce qui concerne l'apprentissage *stricto sensu*, tels que la lecture ou l'écriture) et donc

actif, l'autre se cultive par la fréquentation et l'empathie, de façon plus passive. La responsabilité s'apprend aussi en étant soumis ou exposé à l'autorité, notamment à celle du maître.

3.1.1 « Perfectionnez-vous !² » : le perfectionnement volontaire comme indice de l'élection divine

Le rôle de l'étude est fondamental dans la construction de la responsabilité, car c'est sur elle que s'édifient les compétences sur lesquelles elle s'appuie. La compétence réside dans la « capacité à accomplir certains actes³ » : il y a donc une compétence de l'action. Les saints sont des modèles, en cela ils incarnent une forme de perfection à atteindre dans cette capacité à agir. Or, être parfait (*perfectum*) c'est arriver au bout (*perficere*) de ce cheminement, le parachever. La compétence nécessaire à l'exercice de la responsabilité se construit donc sur l'assimilation de connaissances (rituelles ou culturelles) qui permettent d'accéder à ces capacités. Elle se manifeste, en action, chez les saints à travers un goût prononcé de l'étude livresque et notamment du Livre par excellence qu'est la Bible.

Le *topos* du *senex puer* qui célèbre cette inclination dès le plus jeune âge de la vie, associant la jeunesse à la maturité du vieillard, n'est pas une nouveauté dans les *Vitae* de l'époque carolingienne. Ernst R. Curtius avait par ailleurs bien montré que ce motif reflétait des éléments qui se lisaient déjà dans la littérature de l'Antiquité païenne. La figure du vieillard y a souvent été associée à la connaissance car celle-ci

² 2 Corinthiens, 13 : 11 : *De cetero, fratres, gaudete, perfecti estote, exhortamini, idem sapite, pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum* ; « Au demeurant, frères, soyez joyeux ; affermissez-vous ; exhortez-vous. Ayez même sentiment ; vivez en paix, et le Dieu de la charité et de la paix sera avec vous » (trad. Bible de Jérusalem).

³ Selon le *Trésor de la Langue Française*.

<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3643189335>

s'accumule avec les années, au fil des apprentissages et de l'expérience : le vieil homme personnifie la maturité de la sagesse. La figure du *senex puer* se retrouve par ailleurs dans l'Ancien Testament avec le personnage de Tobie⁴. La dialectique de la jeunesse et de la vieillesse a été par la suite reprise par les Pères à travers la métaphore de la blancheur des cheveux appliquée à des comportements et à des vertus : l'âme blanche (*canities animae*) chez Ambroise de Milan⁵, la maturité et la sagesse blanches (*maturitas canitiesque sapientia*) chez Augustin⁶ ou encore la pensée blanche (*canities sensum*) chez Cassien⁷. Les exemples pourraient ainsi être multipliés.

Nos sources ne reprennent pas strictement la métaphore de la blancheur. Pourtant, le *topos* du *senex puer* s'y rencontre fréquemment, assigné aux femmes, comme aux hommes, de façon plus ou moins appuyée. En effet, si les capacités de lecture de l'enfant Grégoire ne servent pas tant à mettre Grégoire en valeur que de témoigner des talents pédagogiques et du charisme de Boniface⁸, et si rien de particulier n'est évoqué sur la sagesse des enfants Sturm et Lébuin, la figure de l'enfant hors du commun qui se distingue par un esprit enclin à l'étude des Écritures est largement partagée dans les récits du corpus.

Les saints missionnaires sont des clercs particuliers car ils sont souvent destinés à la fois à une vie apostolique et pastorale mais aussi à une vie monastique stable et plus contemplative. Tous les saints du corpus sont issus des milieux monacaux. Or, la vocation monastique valorise très fortement le travail intellectuel : à travers la *lectio divina* (comprenant la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio*, la *contemplatio*)⁹ le moine tend

⁴ Voir Ernst R. Curtius, *European Litterature and the Latin Middle Ages*, trad. Willard R. Trask, Princeton, Princeton University Press, 1990 (1^{ère} impr. 1953), p. 99.

⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Epistolarum classis* I, PL 16, 960C.

⁶ Augustinus Hipponensis, *De moribus Ecclesiae*, PL 32, 1318.

⁷ Ioannes Cassianus, *Collationes*, PL 49, 981A. Voir Ernst R. Curtius, *European Litterature ...*, *op. cit.*, p. 100.

⁸ *Vita Gregorii*, 2.

⁹ C'est-à-dire la lecture attentive, la réflexion sur le texte, la prière nourrie par les deux premières étapes, pour aboutir enfin à la contemplation, sorte de repos, de paix intérieurs produits par l'adhésion profonde à Dieu.

vers la perfection dans un « effort d'union à Dieu par l'intelligence et par la volonté¹⁰ ». C'est pourquoi travail intellectuel et vocation monastique sont très souvent liés dans les récits hagiographiques. La précocité de la vocation monastique devient alors la manifestation de cette volonté de tendre vers l'union à Dieu à travers le travail intellectuel. Ainsi, Boniface manifeste le désir d'entrer dans la vie monastique dès l'âge de quatre ou cinq ans¹¹ et « le petit corps frêle » de l'enfant Willibrord (que l'on compare à Samuel¹², personnage biblique qui a couronné les deux premiers rois d'Israël¹³) abrite déjà la sagesse d'un vieillard, sagesse soulignée par le goût précoce de l'étude¹⁴. Hathumoda est l'illustration d'un pendant féminin à cette description du *senex puer* puisqu'elle aussi « abritait dans son jeune corps l'âme la plus mature, et dédaignait toutes les plaisanteries et les jeux, même inoffensifs, qui étaient coutumiers à ceux de son âge¹⁵ ». Quant à Liudger¹⁶, n'étant qu'un tout petit

¹⁰ Dom Jean Mabillon, *Science et sainteté. L'étude dans la vie monastique*, textes recueillis et commentés par Dom René-Jean Hesbert, Paris, Alsatia, 1958, p.xv.

¹¹ *Vita Bonifatii*, 1 : *cum esset annorum circiter quattuor seu quinque* ».

¹² *Vita Willibrordi*, 3 : [...] *statim ablactatum, tradidit eum pater Hrypensis ecclesiae fratribus religiosi studiis et sacris litteris erudiendum ut fragilior aetas validioribus invalesceret disciplinis ubi nihil videret nisi honesta, nihil audiret nisi sancta. Quem divina mox gratia ab ineunte pueritia et sensu proficere et moribus pollere quantum ad tales congruit annos concessit ita ut nostris temporibus novum Samuhel nasci putares de quo dictum est : « Puer autem Samuhel proficiebat atque crescebat et placebat tam Deo quam hominibus.*

¹³ Voir Mayke de Jong, *In Samuel's Image : Child Oblation in Early Medieval West*, Brill, Leyde, 1996.

¹⁴ *Vita Willibrordi*, 3 : *nulli alacritate minor, nulli humilitatis officio secundus, nulli lectionis studio inferior ; sed sic cotidie boni indolis puer proficiebat, ut teneros pueritiae annos morum gravitate transcenderet, factusque est grandevus sensu, qui corpusculo fuit modicus et fragilis.*

¹⁵ *Vita Hathumodae*, 2 : *Nam ipsa statim pueritia quandam futurae indolis speciem praetendens, puerilem lasciviam christiana gravitate mutavit : iocos, et innoxios licet lusus, huiusmodi aetati familiares, in tenero quamvis corpore maturiori animo, ut vanos irrisit, ut ad nihil utiles contempsit. Aurum et apparaturam pretiosam, quae infantes, utpote pulcra, quamquam innocenter concupiscunt, neque concupivit, neque habere voluit. Nam vestes auro paratas, mitras, vittas discriminalia, inaures, lunulas, monilia, armillas, dextraliola, strophie et olphactoriola, ad quae vel habenda vel portanda plurimarum feminarum, inardescit ambitio, et ultro secundum parentum facultatem et dignitatem oblata, suspicere recusavit ; et contre voluntatem sibi imposita, anxie ingemuit, vehementer flevit. Ecclesiis Christi, quia quod voluit, iugiter non licuit, vel frequentius interesse, et ibi aliquid suae utilitatis audire et orationi incumbere gaudebat. Litteras vero, ad quas alii discendas et verberibus coguntur, ipsa ultroneo studio appetiit, infatigabunda meditatione addidit.*

¹⁶ Voir Stéphane Lebecq, « La famille et les apprentissages de Liudger », dans *Hommes, mers et Terres du Nord au début du Moyen Âge*, vol. 1, *Peuples, cultures, territoires*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 103-113.

enfant (*qui statim ut ambulare et loqui poterat*), jouant encore dans le domaine familial, émerveille son entourage en mimant l'écriture et la fabrication de *libelli* à l'aide d'écorces d'arbre¹⁷. Plus que la blancheur de l'âme des saints depuis leur enfance, les hagiographes insistent donc sur l'importance de leur goût pour l'étude. Vulfran et Willehad montrent une inclination pour l'instruction dès l'enfance et cette bonne habitude se poursuit au-delà¹⁸, tout comme chez les autres saints et particulièrement chez les femmes, Leoba¹⁹ et Hathumoda²⁰, dont la responsabilité d'instruction en terre récemment convertie joue un rôle fondamental dans le processus de christianisation « en profondeur²¹ ».

D'une manière générale, les hagiographes de la mission carolingienne ne font finalement qu'effleurer la figure du *senex puer*. Ce n'est pas tellement en tant que dépositaires d'une connaissance innée, transmise de façon transcendante, que les saints enfants sont décrits mais plutôt dans une prédisposition à l'étude biblique, à l'acquisition de cette si précieuse connaissance des Écritures qui fondera, une fois arrivés à l'âge adulte, la légitimité de leur responsabilité, c'est-à-dire leur compétence à prendre en charge les autres, leurs âmes et leur bien-être spirituel (la *cura animarum*). La spécificité des jeunes saints est essentiellement mise en lumière à

¹⁷ *Vita Liudgeri* I, 8 : *Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit coligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quicquid tale invenire poterat, ludentibusque pueris aliis ipse consuit sibi de illis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem cum fistucis imitabantur scribentes et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custendios. Et cum ei quis diceret : 'Quid fecisti hodie ?' dixit se per totum diem aut componere libro saut scribere aut etiam legere.*

¹⁸ *Vita Willehadi*, 1 : [...] *qui ab infantia sacris eruditus litteris, ac spiritalibus instructus disciplinis, studiose in Dei coepit cultura vivere, et ieiuniis vigiliis atque obsecrationibus die noctuque intentus in Dei omnipotentis servitio devotus extitit ; Vita Vulframni*, 1 : *Praedictus vero Dei famulus in puerili aetate constitutus, ab ipso magistris catholicis traditus est sacrarum litterarum studiis imbuendus ; quae per omne pueritiae vel adolescentiae tempus exercens, usque ad virilem aetatem ab hac intentione animum non refixit. Exin, crescendibus meritis piae intentionis, clericatus habitum sumens, parentum hortatu [...].*

¹⁹ *Vita Leobae*, 7. Voir *infra*.

²⁰ *Vita Hathumodae*, 3 : *Ab ipsa quippe infantia morum secum probitas crevit, et simul cum aetatis succremento, et virtutibus se ipsa cottidie maior effulsit. Nam cum aetatis processu sapientia et gratia apud Deum et homines proficiens, servitium Christi pompis mundialibus, coelestem sponsum Christum terreno sponso praetulit [...].*

²¹ Ludo Milis, « La christianisation en profondeur : un processus sans fin », *Revue du Nord*, 68, 1986, p. 487-498.

travers son prolongement dans une jeunesse très studieuse. Leur maîtrise des techniques de l'écrit (notamment en matière de lecture et d'interprétation des textes bibliques) ainsi que leur fonction fondamentale d'intermédiaires liturgiques entre Dieu et les hommes, légitiment la supériorité des clercs et donc leur responsabilité sur les fidèles qui ne disposent pas de telles compétences.

L'accent placé sur la culture épouse parfaitement les volontés impériales carolingiennes de *renovatio*, dont la mise en œuvre nécessite aussi la restauration de l'instruction, non seulement des clercs mais aussi de l'ensemble des sujets libres de l'empereur, comme y exhorte l'*Admonitio generalis* (789)²². Les saints, au cours de leur instruction, se démarquent essentiellement du commun des autres élèves par une abnégation combinée au talent qui deviennent alors la marque d'une forme d'élection divine.

Ce goût pour l'étude, cet engouement, cette avidité, reflétant ce « désir de Dieu²³ » et se poursuivant au-delà de l'enfance, se lit en effet très nettement dans les *Vitae*. Il peut même être extrêmement prononcé et susciter alors de très fortes émotions : Liudger est ainsi décrit comme étant « avide de se rassasier de la douceur à laquelle il avait goûté » (*cupiens saturare se praelibati dulcedine favi*²⁴), Leoba « brûle d'un désir du Christ » (*Christi desiderio flagrans*²⁵). L'instruction est revêtue de qualificatifs d'attachement très fort car elle devient un moyen de se rapprocher de Dieu. Ainsi, Leoba, qui entre au couvent de Wimborne en tant que jeune fille, reçoit l'instruction de toute la communauté des sœurs, démontrant par là que la transmission des connaissances est aussi une responsabilité et que celle-ci est collective²⁶. Son

²² BnF, Manuscrits, Latin 10758.

²³ Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1963, rééd. 2008.

²⁴ *Vita Liudgeri*, I, 11.

²⁵ *Vita Leobae*, 7.

²⁶ *Vita Leobae*, 7 : *Crevit igitur puella et tanta abbatisae cunctarumque sororum cura erudiebatur, ut nihil aliud praeter monasterium et caelestis disciplinae studia cognosceret. Non iocis delectabatur ineptis, nec iungi passa est inanibus iuvenularum fabulis ; sed Christi desiderio flagrans, ad legendum vel audiendum verbum Dei animum semper habebat intentum. Et audita vel lecta memoriae commendans, utilitatem praeceptorum vita et institutione servabat.*

biographe Rudolf note que le monastère et les études sont ses seuls intérêts (*ut nihil aliud praeter monasterium et caelestis disciplinae studia cognosceret*) et livre au lecteur un véritable modèle d'éducation, en fournissant des détails sur le contenu de l'apprentissage de Leoba, les pratiques qui y président, tout en exaltant la spécificité de la sainte²⁷. L'étude y apparaît comme une propédeutique à la responsabilité que Leoba va endosser et mélange les genres en offrant l'apparent paradoxe d'un apprentissage affectif qui passe par un apprentissage rationnel.

Tout comme pour Sturm, qui apprend les Psaumes, les quatre Évangiles, l'Ancien et le Nouveau Testament²⁸, ou encore Hathumoda qui concentre son attention sur l'étude des Écritures²⁹, Rudolf précise quel est le contenu des connaissances acquises par Leoba : des notions de grammaire³⁰ (*rudimentis grammatica*), les arts libéraux et les lettres (*reliquis liberalium y litterarum studiis*), les écrits des Pères (*dicta sanctorum patrum*). De plus, Leoba connaît « à la perfection » (*plenitudini perfectionis*) le droit canon et ecclésiastique (*decreta canonum totiusque aecclesiastici ordinis iura plenitudini perfectionis adiecit*). Il est donc possible d'y voir un perfectionnement volontaire particulièrement zélé et qui n'obéirait pas au seul principe d'utilité. Leoba étudie par diligence (*diligentia*), par amour de la

²⁷ *Vita Leobae*, 11 : *Lectionis studio tanta diligentia incubuit, ut, nisi orationi vacaret aut alimento vel somno corpusculum reficeret, numquam divina pagina de manibus eius abscederet. Nam, cum ab ipsis infantiae rudimentis grammatica et reliquis liberalium y litterarum studiis esset instituta, tanta meditationis a instantia spiritalis scientiae perfectionem conabatur assequi, ut, consentiente cum ingenio lectione, duplicato naturae et industriae bono eruditissima redderetur. Veteris enim ac Novi Testamenti codices sagaci mente perlustrans, divina praecepta memoriae commendabat. Sed et dicta sanctorum patrum et decreta canonum totiusque aecclesiastici ordinis iura plenitudini perfectionis adiecit.*

²⁸ *Vita Sturmi*, 2 : *Nempe sancto Wigberto abbati Fritislariensi primo sanctus commendavit episcopus. Adhibita tunc omni diligentia presbyter sanctus puerum Sturmen ad Dei omnipotentis servitium instituere studuit. Psalmis tenaci memoriae traditis, lectionibusque quamplurimis perenni commemoratione firmatis, sacram coepit Christi puer Scripturam spiritali intelligere sensu: quatuor Evangeliorum Christi mysteria studiosissime curavit addiscere; Novum quoque ac Vetus Testamentum, in quantum sufficebat, lectionis assiduitate in cordis sui thesaurum recondere curavit. Erat quippe, ut scriptum est, meditatio ejus in lege Domini die ac nocte.*

²⁹ *Vita Hathumodae*, 9 : *Scripturarum lectioni et ipsa sedula insistebat.*

³⁰ Vivien Law, « The Study of Grammar », dans Rosamond McKitterick éd., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 88-110.

connaissance. Elle acquiert ce qui ensuite constituera sa supériorité et donc sa responsabilité.

En ce qui a trait aux pratiques pédagogiques, ce perfectionnement des connaissances passe, chez Leoba, par une intense activité de lecture et d'apprentissage parfois par cœur, comme chez Sturm³¹ (*divina praecepta memoriae commendabat*). Apprendre par cœur la parole de Dieu, c'est délivrer le Livre de sa responsabilité de gardien de la parole, c'est vivifier la parole divine en la prenant sous sa propre responsabilité. L'apprentissage par cœur n'exclut pourtant pas la réflexion³² sur ces textes, réflexion qualifiée de méditation (*meditatio*)³³. Les Écritures (*divina pagina*) occupent une place de première importance, puisqu'elle les garde toujours « dans ses mains ». L'apprentissage par cœur reflète donc l'incorporation d'un texte qui devient alors « commandé par la mémoire ». En apprenant par cœur et gardant toujours le texte « dans ses mains », les émotions des Écritures sont davantage intégrées corporellement. Par l'apprentissage, le texte se fait homme et passe de la lettre à l'esprit. L'apprentissage de Leoba est présenté comme originellement rationnel (*cum ab ipsis infantiae rudimentis grammatica et reliquis liberalium y litterarum studiis esset instituta*³⁴) mais dans sa meilleure pratique, il est peut-être davantage émotionnel (*lectionis studio tanta diligentia incubuit*³⁵). Rudolf relie donc, dans cette étape de formation, des éléments qui relèvent à la fois de l'affectif et de la logique. La spécificité de la sainte, par rapport aux autres moniales, se révèle donc dans sa diligence. En outre, Leoba se démarque par les « dons » dont elle a été ornée.

³¹ *Vita Sturmi*, 2 : *Psalmis tenaci memoriae traditis*.

³² Voir Aldalbert de Vogüé, « Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 51, 1975, p. 3-16 : dans la Règle de Pacôme, il s'agit de réciter par cœur certains versets, simultanément à une activité manuelle, mais déjà à la fin du V^e s., dans la Règle des Pères, la méditation est une activité à part entière qui soutient l'activité de mémorisation, au lieu de simplement la restituer.

³³ Voir Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, *op. cit.* ; Cédric Giraud, *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne : genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphique de méditations*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2016, notamment p. 22 et suivantes.

³⁴ *Vita Leobae*, 11 : « comme elle avait été formée dès l'enfance à des rudiments de grammaire et à l'étude des autres arts libéraux et des lettres ».

³⁵ *Vita Leobae*, 11 : « Elle se livrait à la lecture avec une telle diligence ».

Vertueuse, elle travaille avec acharnement mais cette ardeur est combinée avec une bonne nature (*consentiente cum ingenio lectione, duplicato naturae et industriae bono eruditissima redderetur*). C'est donc la somme du travail et du don qui fait d'elle une véritable érudite (*eruditissima*). L'érudition est donc pour Rudolf une marque de l'élection divine, bien qu'elle ne s'y réduise pas.

Cependant, il existe dans nos sources un cas très particulier qui nuance l'impression générale d'extrême perfection studieuse des saints missionnaires. Alors que Leoba ne perd pas de temps avec des « fables de jeune fille » (*iuvencularum fabulae*)³⁶ et que l'enfance des autres saints est, au pire, absolument irréprochable, au mieux, admirable et déjà miraculeuse, le petit Anschaire qui vient d'arriver à Corbie, se laisse aller à des « puérilités³⁷ ». Rimbart en donne un récit qui fait sans doute d'Anschaire le plus humain de tous les saints du corpus. Qui ne s'émouvrait pas de voir le petit orphelin tout à sa « frivolité enfantine » (*puerilis levitas*) « courir ça et là » (*discurrere*) entre les murs de la vénérable abbaye de Corbie ? Bien entendu, la vision qu'il reçoit de la Vierge le remet sur le droit chemin, celui de la discipline et de la gravité, mais il est difficile de ne pas penser que Rimbart le décrit ainsi consciemment dans le but de provoquer une certaine identification du public à son héros. Cet écart à la sainte conduite est réitéré à l'adolescence, la discipline à laquelle il s'était alors astreint se « refroidissant quelque peu » (*frigescere aliquantulum*), ce que Rimbart ne se prive

³⁶ *Vita Leobae*, 7.

³⁷ *Vita Anskarii*, 2 : *Ubi cum esset positus, coepit, ut tali aetati familiare est, cum coevis suis pueriliter agere et discursis inanibus atque iocis magis operam dare quam discendae disciplinae instare. Cumque puerili levitati taliter deditus esset, visum est ei quadam nocte [...] Ei dixisse : « Fili, vis ad matrem tuam venire » ? Cui cum ille respondisset, inhians se velle, rursus illa intulit : « Si nostrae societatis particeps esse volueris, omnem debes vanitatem fugere et iocos pueriles dimittere ac temet ipsum in gravitate vitae custodire. Valde enim nos detestamur omnia quae vana et ociosa sunt, nec potest in nostro conventu esse, quicumque his fuerit delectatus ». Post hanc itaque visionem statim se coepit gravius agere et puerilia consortia vitare, lectioni et meditationi caeterisque utilitatibus artius se occupare, ita ut socii eius valde mirarentur, quod tam subito in aliam mutatus sit conversationem.*

pas de signaler une nouvelle fois³⁸. En effet, il aurait été plus simple d'adapter directement son récit au *topos* du *senex puer* à l'instar de tous les autres hagiographes. Comment expliquer cette irrégularité ? L'évocation des jeux enfantins participe sans doute à l'attendrissement de l'auditoire, car cette frivolité est bien innocente. Rimbert le rappelle d'ailleurs : ce type de conduite est habituel à cet âge (*tali aetati familiare est*). Et quand bien même le lectorat ne serait pas attendri, il serait pour le moins surpris. En un mot : Rimbert capte l'attention de ses lecteurs (*captatio benevolentiae*) en faisant d'Anschaire un modèle accessible et non pas une image distante de perfection. Ceci relève d'un mécanisme fondamental dans la génération des émotions de l'émulation : l'identification au saint apparaît comme une invitation à s'améliorer. Par ailleurs, l'évocation de l'imperfection de l'enfance du saint collabore à l'établissement d'un fort contraste entre les deux attitudes du petit garçon : la mauvaise et la bonne, toutes deux expliquées par la Vierge dans la vision d'Anschaire. La mauvaise attitude correspond à l'oisiveté (*vana et ociosa*) qui se manifeste dans la frivolité (*omnes vanitates*) et les jeux puérils (*ioci pueriles*). Après cela, le comportement de l'enfant s'inscrit, en suivant les préceptes de la Vierge, dans le maintien de la gravité (*in gravitate vitae custodire*) laquelle se manifeste par une attitude studieuse : lecture et apprentissage de tous les arts utiles (*lectioni et meditationi caeterisque utilitatibus artius*). En définitive, la non-adéquation initiale d'Anschaire au *topos* du *senex puer* est, pour Rimbert, le moyen original de mettre son héros en valeur, à travers la métamorphose subite de son comportement (*ita ut socii eius valde mirarentur, quod tam subito in aliam mutatus sit conversationem*). En effet, l'expérience de la frivolité permet à Anschaire de comprendre intimement ce qu'est la responsabilité. Cette éducation à la prise en charge se combine donc avec une forme de sensibilité, d'apprentissage des émotions de la responsabilité, qui ne relève plus seulement de la future fonction à endosser.

³⁸ *Vita Anskarii*, 3 : *Cumque post haec apud vos tonsoratus atque in monasticis disciplinis positus adolescentior fuisset factus, humana subripiante fragilitate, aliquantulum coepit a propositi prioris rigore frigescere.*

En définitive, c'est donc l'association de l'intervention divine (la vision de la Vierge, signe de l'élection de l'enfant) et de sa propre volonté qui font d'Anschaire un saint³⁹. En même temps que Rimbert rappelle avec habileté l'impérieuse nécessité des études dans la vie monastique, il livre un fabuleux message d'espoir, puisque le salut est alors à la portée de tous ceux qui se donnent les moyens de rectifier leur comportement, par la conversion des mœurs.

L'enfance des saints n'est donc pas tant définie par la transmission innée du savoir que par une prédisposition au travail d'apprentissage des Écritures. D'une certaine manière, les saints prennent d'abord en charge la responsabilité (personnelle) de leur âme. Ils apprennent à être avant tout responsables d'eux-mêmes (ainsi que de leurs âmes) avant d'être responsables des autres. D'une façon plus générale, l'emphase sur l'enfance studieuse des saints permet aux hagiographes carolingiens de relayer la volonté impériale de *renovatio*. Désireux d'une renaissance de la grandeur antique en restaurant le *Regnum Francorum*, les souverains carolingiens, notamment Charlemagne sous l'influence particulière d'Alcuin, établissent un programme qui veut renouer avec la pureté du latin et qui se soucie de transmettre une instruction au plus grand nombre. C'est sans doute ce qui explique que l'application des saints à l'étude occupe une place si importante dans les *Vitae*. En d'autres termes, en donnant une image accessible et touchante d'un Anschaire qui se met à l'étude, Rimbert assume sa responsabilité d'auteur faisant la publicité de l'éducation.

Ce thème éducatif est aussi l'occasion pour les hagiographes de proposer une remarquable reformulation chrétienne de l'antique dialectique maître-élève, où l'une des responsabilités du *magister* est aussi d'instruire aux affects de la sollicitude, par l'exemplarité de son comportement.

³⁹ L'homme doit *coopérer* avec la Grâce de Dieu, voir : Jacques, 2.26. Voir aussi Augustin, *De peccatorum meritis et remissione* : CSEL LX, 99: *gratiae dei est, qua hominum adiuuat uoluntates; qua ut non adiuuentur, in ipsis itidem causa est, non in deo.*

3.1.2 L'acquisition de la responsabilité par l'imitation du maître

« Le christianisme est une religion savante⁴⁰ » et cette érudition requiert une transmission. Comme toute transmission, celle-ci nécessite au moins deux intervenants : un maître et un élève interdépendants. Leurs identités respectives se construisent à travers la relation intellectuelle et sensible qui les unit. L'un ne peut pas exister sans l'autre puisque l'élève a besoin du savoir et de l'autorité du maître, tout comme le maître ne peut se prévaloir de ce titre s'il n'a personne à qui transférer son savoir. L'école en tant que lieu de transmission et de développement du savoir est donc un instrument central de l'Église⁴¹.

Pour Henri-Irénée Marrou, l'école des clercs a continué l'école antique et l'a prolongée au moment où les structures politiques et sociales de l'Empire s'effondrent. Pierre Riché, quant à lui, estime que les écoles ecclésiastiques ne sont pas nées de l'effondrement de l'Empire mais qu'elles sont plutôt le fruit d'une réaction⁴². Les clercs ne désiraient pas que la culture soit réservée à une petite élite avide de réussite mondaine, mais qu'elle soit au contraire dispensée au plus grand nombre afin de diffuser le plus généralement possible le message biblique. Le haut Moyen Âge reprend donc à son compte une école qui est alors parfaitement intégrée à la culture chrétienne, au terme d'un processus d'adaptation et de réconciliation avec la culture

⁴⁰ Henri-Irénée Marrou, « L'école de l'Antiquité tardive », *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, École Française de Rome, 1978, p. 58. Voir aussi Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, op. cit. ; Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Seuil, 1962 ; Richard Eugene Sullivan, « *The Gentle Voices of Teachers* » : *Aspects of Learning in the Carolingian Age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995 ; Didier Lett, « L'éducation et les conceptions pédagogiques au Moyen Âge », *Revue des politiques sociales et familiales*, 1999, 57-58, p. 85-89 ; Peter Gemeinhardt, Lieve van Hoof, Peter van Nuffelen eds., *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, Abingdon ; New York, Routledge, 2016.

⁴¹ Voir Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, op. cit.

⁴² Pierre Riché, « Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles) », *Histoire de l'éducation*, Jacques Verger dir., *Éducatons médiévales. L'Enfance, l'École, l'Église en Occident. Ve-XVe siècles*, 50, 1991, p. 17-38 ; p. 25.

classique qui était pourtant considérée à l'origine comme très suspecte, car profondément païenne⁴³.

Ce qui nous intéresse ici, dans le cadre d'une éducation à la responsabilité et de la construction de la responsabilité, ce sont les éléments de la relation entre maître et élève qui ont été adaptés par les chrétiens dans nos sources. Pour évoquer cette mutation, il est nécessaire de rappeler rapidement les grands fondements de l'éducation dans l'Antiquité. Il y existait trois grandes étapes de formation faisant intervenir trois types de maîtres. D'abord, le maître de ce que l'on pourrait appeler un niveau primaire apprend les bases de l'écriture et du calcul, c'est très souvent un esclave. Ensuite, l'élève, jeune adolescent, peut poursuivre son éducation chez le *grammaticus* où il apprend à étudier un texte de façon plus complexe et parfait ses techniques de calcul. Enfin, lorsqu'il est possible pour lui de faire de plus longues études, il est envoyé chez un rhéteur où il apprend (selon toute logique) l'art oratoire⁴⁴. Le supérieur-responsable est divers dans l'Antiquité : sophistes à la mode au V^e siècle av. J.-C., philosophes au IV^e siècle av. J.-C., puis rhéteur/orateur (bien que, le plus souvent, ces trois formes de maître coexistent) pour l'apprentissage d'une éloquence poursuivant des finalités politiques et aristocratiques. Cela n'est pas le but avoué de l'instruction à finalité religieuse dispensée par les moines, même si bien entendu ce serait faire preuve de naïveté que de considérer que l'éducation monastique n'implique pas une certaine forme de pouvoir politique. Il suffit pour cela de penser à l'influence d'Alcuin auprès de Charlemagne.

Toujours est-il que les Pères du désert ne mettaient pas en avant cette conception de la transmission du savoir. Au contraire, il fallait se retirer, être seul dans une fuite littérale du monde, et apprendre de Dieu directement. L'édification paléo-chrétienne ne se faisait donc pas par imitation de l'autre mais par recherche en soi. Pourtant, ceux parmi les premiers ermites qui sont parvenus à pratiquer cette vie de solitude

⁴³ Henri-Irénée Marrou, « L'école de l'Antiquité tardive », *op. cit.*, p. 142-143.

⁴⁴ Voir Henri Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, Paris, Seuil, 1981, p.68-69.

attirent vite à eux des disciples et font donc rapidement figure de maître, un peu malgré eux. Saint Antoine en est un illustre exemple⁴⁵.

En ce qui concerne l'Occident chrétien, Pierre Riché a souligné combien la première renaissance de l'époque carolingienne a compté dans la redécouverte et la transmission du savoir de l'Antiquité. Isidore de Séville et Grégoire le Grand, qui sont tant utilisés comme intertextes dans les *Vitae* du corpus, sont les héritiers de ce système antique. Ainsi, dans les plus grands monastères (tel que celui de Corbie) le supérieur-responsable est également divers : il y existe à la fois un maître spirituel et un maître d'école⁴⁶. Le maître spirituel a la charge d'instruire à la spiritualité, tandis que le maître d'école se consacre aux connaissances généralistes (lecture, écriture, calcul).

Ainsi, une proportion importante de certaines *Vitae* est consacrée à la description des maîtres des saints : la *Vita Gregorii* évoque très longuement la figure de Boniface, à tel point qu'il est possible de la considérer comme l'une de ses vies annexes. De la même manière, le récit concernant maîtresse Tetta⁴⁷ occupe une assez grande place dans la *Vita Leobae*. Ils représentent l'origine des reflets que seront Grégoire et Leoba au miroir de leur éducation. Ce dédoublement les ancre à la fois dans une continuité (celle de la transmission, notamment de l'empathie et de la responsabilité) mais également dans une discontinuité (les élèves semblent avoir dépassés les maîtres).

Les premières *Vitae* du corpus, notamment celle de Vulfran, dont l'éducation revêt une nette coloration curiale, laissent encore deviner que l'accès à cette formation est un mode de réussite sociale. Par contre, il ne s'agit déjà plus d'une fin en soi, comme c'était le cas dans le cadre de l'*otium* romain. Selon les hagiographes, le départ en

⁴⁵ La *Vie de Saint Antoine*, VII, XII, XIV, XVI, XVIII, XX, XXVIII, XXIX, XXXII mentionne explicitement l'existence de disciples.

⁴⁶ Pierre Riché, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Âge », *Médiévales*, 13, 1987, p. 136.

⁴⁷ *Vita Leobae*, prol. : [...] *si de magistra illius et spiritali matre, quae eam in Christo genuerat et caelestis vitae studiis inbuerat* [...] ; « maitresse et mère spirituelle qui l'a faite naître dans le Christ et l'a imprégnée du dévouement à la vie céleste ».

mission sous-entend une telle prise de risque vital qu'il nie toute ambition temporelle. Vulfran, fort de son éducation soignée, part en Frise, parmi les païens, au mépris du danger, pour y diffuser ses connaissances au plus grand nombre. Sa fonction change alors et de disciple, il se fait maître pour les païens.

Réfléchir sur la relation maître-élève nécessite d'examiner la question de la supériorité du maître et de la légitimité de celui-ci. L'éducation est en effet un lieu où la légitimité du maître est confirmée ou contestée. En tous les cas, c'est le lieu d'un rapport de force où le pouvoir de persuasion résonne de toute sa puissance : la persuasion du maître, des stratégies (*logos*) qu'il emploie pour transmettre son savoir et se faire obéir mais, parfois, c'est aussi le lieu où la volonté de persuasion (par les registres logique et pathétique) de l'élève entre en compétition avec lui.

La supériorité du maître se fonde d'abord sur la détention d'un savoir (savoir-être, savoir-faire) dans l'Antiquité classique tout comme dans les récits du corpus. Le maître est l'élément central de l'acquisition de ces savoirs, par voie de transmission. En effet, les autodidactes n'existent pas dans les *Vitae* : tous les héros et héroïnes du corpus ont reçu leur éducation en étant guidés par un tiers. Les *Vitae* témoignent donc du renforcement du rôle de médiation du maître entre Dieu et l'homme-élève-moine. Cette légitimité est un héritage de l'*auctoritas* (pouvoir d'approbation conférant une autorité supérieure aux actes approuvés) du *pater familias* romain, en ce sens que la stratégie de persuasion du maître relève très souvent de la stratégie de persuasion parentale. Comme cela a été évoqué dans le précédent chapitre : le maître est comme un père, voire comme une mère⁴⁸. Ainsi, Willibald qualifie Boniface d'*auctor*

⁴⁸ Voir chapitre précédent. *Vita Gregorii*, 1 : *Propterea et hoc dignum memoria esse videtur, qualiter discipulos suos, simul cum eis communni vita conversando, ut pater filios educarit et dilexerit, singulisque tanto caritatis glutino iungeretur, ut apostolicum illud sanctum et praeclarum testimonium non tantum ex ore proferret ad aedificationem audientium, sed opere et veritate ad imitandum cunctis ostenderet, quod de vocatione et electione omnium gentium a beato Petro apostolo hoc modo dictum est prolatum, enim ex una qualibet gente eius erant discipuli congregati, sed ex omnium vicinarum nationum floribus adunati ; et tanta familiaritate et mansuetudine laetitiaque spiritali illuminati sunt, ut luce clarius daretur agnoscere, quia de uno patre spiritali et de matre omnium virtutum caritate generati sunt coadunati.*

*magisteri*⁴⁹. L'utilisation du vocable *auctor*, littéralement construit sur celui d'autorité, est un rappel à cette *auctoritas* latine dont les maîtres étaient détenteurs⁵⁰. Auréolé de ce prestige, le maître était donc le transmetteur légitime de la connaissance. Cependant, à la grande différence du schéma antique, cette autorité ne dispense pas le maître d'être lui-même en position d'obéissance car la légitimité du maître dans ce cadre chrétien s'inscrit désormais aussi dans son humilité.

En effet, les systèmes antiques et médiévaux donnent une place importante à l'obéissance au maître⁵¹. Or, obéir, c'est « soumettre sa volonté »⁵². Selon Gaëlle Jeanmart, la grande différence entre l'Antiquité et le système monastique réside dans sa mutation, c'est-à-dire dans sa transformation de vertu provisoire vers une vertu pérennisée par les vœux monastiques⁵³. Le saint ne devient jamais maître de lui-même, car le siège du péché est « dans le libre arbitre⁵⁴ ». C'est pourquoi il est tant fait mention de l'obéissance dans les récits du corpus, à l'instar de Leoba « qui obéit à tous et apprend de tous⁵⁵ », ou encore de Boniface, figure de maître par excellence qui, jugé « digne de diriger les autres », a « préalablement appris à se soumettre lui-même⁵⁶ ». Les hagiographes considèrent donc qu'apprentissage et obéissance sont très fortement liés. La réversibilité des positions d'obéissance et de commandement est ainsi décrite sans ambiguïté dans la *Vita Bonifatii*. La légitimité du maître chez Boniface provient de son expérience en tant qu'individu obéissant. L'obéissance est à l'origine de l'expérience affective qui permet de devenir responsable puis de prendre

⁴⁹ *Vita Bonifatii*, 2.

⁵⁰ Voir Peter Brown, *L'autorité et le sacré dans l'Antiquité tardive : aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. Thierry Loisel, Paris, Noësis, 1998 ; Giles Constable, Michel Rouche dir., *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2006.

⁵¹ Gaëlle Jeanmart, « Le rôle de l'obéissance dans l'éducation antique et médiévale », *Philosophique*, 6, 2003, p. 61-98. URL : <http://philosophique.revues.org/186> : §1.

⁵² Gaëlle Jeanmart, « Le rôle de l'obéissance dans l'éducation antique et médiévale », *op. cit.*, §2.

⁵³ *Ibid.*, §36.

⁵⁴ *Ibid.*, §38.

⁵⁵ *Vita Leobae*, 7.

⁵⁶ *Vita Bonifatii*, 2 : [...] *auctor magisterii, qui et discipulus ante ea subiectorum esse non recussavit : quoniam sacrae mos est conversationis, ut praeferre se certis pertimescat qui subici aliis rennuerit quia et recte oboedientiae operam subiectis impendere non valebit, quam superna praelatis dispensatione iuste non exhibebit.*

sous sa responsabilité. Soutenant un cadre social conservateur, l'hagiographe enjoint l'homme, y compris le saint homme, d'accepter un ordre établi sur terre « par la Providence⁵⁷ ». L'obéissance devient un abandon de sa propre volonté afin de « laisser l'autre et ultimement Dieu définir la finalité de sa propre vie⁵⁸ ». Contrairement au modèle antique, l'obéissance dans les *Vitae* de saints missionnaires (et dans la vie monastique en général) n'est donc plus seulement le moyen de parvenir à quelque chose : c'est un but en soi. Il faut souligner le caractère paradoxal de cette obéissance qui fonde l'autorité et qui rappelle beaucoup, près d'un millénaire auparavant, la dialectique du maître et de l'esclave d'Hegel. De prime abord, le maître paraît libre par opposition à l'esclave en permanence contraint par le maître. Pourtant, c'est le maître qui devient dépendant de son esclave et l'esclave qui devient le véritable maître car il n'en n'est pas dépendant. La dialectique conduit au paradoxe de l'inversion des rôles. Dans ce jeu de pouvoir : l'esclave devient le maître et le maître devient l'esclave.

Ainsi, s'il est vrai que dans les *Vitae*, l'obéissance des élèves manifeste la confirmation de la légitimité de la responsabilité du maître, à la différence de celle attendue des élèves de l'Antiquité classique, elle est permanente et ne cesse pas avec l'arrivée du disciple sous la responsabilité du maître. Celui qui a autorité, la tire aussi de sa capacité à obéir à Dieu. De plus, elle se rencontre aussi bien chez le maître que chez le disciple. L'obéissance devient alors un mode de vie et non plus uniquement une méthode d'éducation.

La responsabilité s'acquiert donc par l'obéissance au maître mais elle s'acquiert également par l'adoption d'un certain nombre de pratiques pédagogiques choisies par le maître. Ces dernières soulignent dans les *Vitae* la sollicitude de celui-ci pour son élève. Il suffit de se souvenir du dialogue entre Boniface et Grégoire après que le premier a proposé un exercice de lecture au jeune disciple. Expression de la

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Gaëlle Jeanmart, « Le rôle de l'obéissance dans l'éducation antique et médiévale », *op. cit.*, §40.

sollicitude du maître et de la réceptivité explicite de l'élève qui demande fermement à le suivre⁵⁹, ce dialogue indique combien la douceur était valorisée dans l'approche pédagogique idéale proposée par les hagiographes⁶⁰. De douceur il s'agit aussi lorsque, dans la *Vita Sturmi*, Eigil révèle que Wigbert enseigna l'enfant Sturm « avec toute la diligence possible » (*Adhibita tunc omni diligentia presbyter sanctus puerum Sturmen ad Dei omnipotentis servitium instituere studuit*)⁶¹. En français actuel, la diligence est avant tout le soin et l'application, ce qui est d'ailleurs le sens de *diligentia* en latin classique⁶². Or, de manière fort intéressante, le terme dérive ensuite vers le sens d'amour/affection, que le *Gaffiot* relève dans un emploi « décadent », paradoxalement chez Symmaque⁶³ qui est un anti-chrétien. Il n'est pas impossible que la remotivation du terme lors des querelles du IV^e siècle entre un christianisme qui devient religion d'État et une religion païenne traditionnelle, appuyée sur le verbe *diligere* (qui mêle l'amour et l'honneur, deux éléments importants dans cette idée de responsabilité), n'ait entraîné ensuite une utilisation « flottante » du terme, connotant non plus seulement l'attention mais également l'affection. Dans nos sources, cette diligence (*diligentia*) évoque implicitement les liens d'affection entre le maître et l'élève, entre l'enfant et l'adulte⁶⁴.

Certaines différences dans la relation entre maître et élève paraissent clairement établies, du moins idéologiquement, entre le système antique et le système monastique valorisé par les *Vitae* du corpus. Dans ces dernières, nulle trace de

⁵⁹ *Vita Gregorii*, 2 : *Si non vis mihi donare equum, ut equitare possim cum eo, pedibus ambulando absque dubio vadam cum illo* ; « si tu ne me donnes pas un cheval pour que je puisse chevaucher avec lui, j'irai sans hésitation avec lui en marchant ».

⁶⁰ *Vita Gregorii*, 2 : *Non ita, fili, quaero, ut mihi dicas modo lectionem tuam, sed secundum proprietatem linguae tuae et naturalem locutionem parentum tuorum edissere mihi lectionem tua* ; « je ne te demande pas, fils, que tu me fasses la lecture, mais que tu m'expliques la chose dans ta langue, la langue naturelle de tes parents ».

⁶¹ *Vita Sturmi*, 2 : *Nempe sancto Wigberto abbati Fritislariensi primo sanctus commendavit episcopus. Adhibita tunc omni diligentia presbyter sanctus puerum Sturmen ad Dei omnipotentis servitium instituere studuit* ; « Le saint évêque le confia à saint Wigbert, abbé de Fritzlar. Ce saint prêtre avec toute la diligence possible instruisit l'enfant Sturm au service de Dieu ».

⁶² « Attention, exactitude, soin scrupuleux, conscience ».

⁶³ Symm., *Ep.*, 1, 37.

⁶⁴ *Diligere* : « aimer d'une affection fondée sur le choix et la réflexion », selon le *Gaffiot*.

châtiments corporels ne peut être décelée. Cela ne veut pas dire que ceux-ci n'étaient pas appliqués dans la réalité, mais ceci est révélateur de ce qui était prescrit par les hagiographes. Il est connu que Plutarque⁶⁵ et Quintilien⁶⁶ réprouvaient fermement les châtiments physiques, mais il s'agissait là d'une dénonciation, en réaction à des habitudes qui avaient alors cours dans l'Antiquité classique. Saint Augustin, quant à lui, témoignait en avoir été victime dans le premier chapitre de ses *Confessions*⁶⁷ mais considérait cela comme bénéfique *a posteriori*⁶⁸. Pour Augustin, la punition

⁶⁵ *Vie de Lycurgue*, 18, 2.

⁶⁶ *Institutions oratoires*, 1, 3, 14-17.

⁶⁷ Saint Augustin, *Confessions*, I, 9 : « [...] Puis on me mit à l'école pour apprendre mes lettres; pauvre que j'étais, je ne voyais pas à quoi cela servait, et pourtant quand je me montrais paresseux à apprendre, je recevais des coups. Les grandes personnes trouvaient cela parfait. Nos nombreux devanciers dans la vie nous avaient préparé ces sentiers douloureux par où il nous fallait passer, au prix d'un surcroît de labeur et de souffrance pour les enfants d'Adam ! [...] Tout enfant, je vous priais déjà, vous « mon refuge et mon asile », et, à vous invoquer, je rompais les liens de ma langue, et je vous priais, avec quelle ferveur, si petit que je fusse, afin de n'être point battu à l'école. Et quand, pour mon bien, vous ne m'exauciez pas, les grandes personnes – mes parents eux-mêmes, si éloignés de me vouloir la moindre peine – se riaient de mes fêrures, ma grande et douloureuse peine d'alors. Ests-tu Seigneur, un cœur assez haut placé, un cœur dont l'amour vous enlace d'une assez forte étreinte (car il est une insensibilité stupide qui arrive parfois au même résultat), en est-il un qui puise dans cette sainte union assez d'énergie, pour ne plus jeter qu'un œil indifférent sur les chevalets, les ongles de fer et ces autres instruments de torture qui inspirent tant d'effroi que, pour y échapper, l'on fait monter vers vous des supplications de toutes les parties de l'univers ? Et cela, encore qu'il chérisse ceux qui en ont la terreur, de même que mes parents riaient des châtiments que m'infligeaient mes maîtres ? Car je ne les redoutais pas moins que la torture même, et je ne vous priais pas moins de me les épargner ; et je péchais toutefois, faute d'écrire, de lire et de réfléchir à mon travail autant qu'on l'exigeait de moi. Ce n'était pas que je manquasse, Seigneur, de mémoire ou de vivacité d'esprit ; votre bonté me les avait assez littéralement, départies pour mon âge. Mais j'adorais le jeu, et j'en étais puni par qui faisait, bien entendu, tout comme moi. Seulement, les jeux des hommes, on les appelle « affaires », et ils punissent ceux, tout pareils, des enfants, et personne n'a pitié ni des enfants, ni des hommes, ni des un, ni des autres. Un juge équitable pourrait-il cependant approuver qu'un enfant fût châtié pour s'être laissé détourner par le jeu de paume d'apprendre des leçons qui devaient devenir, entre ses mains d'homme fait, un jeu autrement nuisible ? » dans Saint Augustin, *Confessions, Livres I-VIII*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 13-14.

⁶⁸ Saint Augustin, *Confessions*, I, 10 : « Et néanmoins je péchais, Seigneur mon Dieu, régulateur et créateur de toutes les choses naturelles, à l'exception des péchés dont vous n'êtes que régulateur ; Seigneur mon Dieu, je péchais en agissant contre les prescriptions de mes parents, de mes maîtres ; car j'aurais pu bien user dans la suite de ces connaissances qu'on m'imposait, quel que fût l'esprit dans lequel on me les imposait. Ce n'était pas un choix meilleur qui me rendait désobéissant, c'était l'amour du jeu ; j'aimais dans les luttes l'orgueil de la victoire ; les récits fictifs, qui, chatouillant mon oreille, y allumaient une plus avide flamme ; une curiosité chaque jour plus forte pétillait dans mes yeux, et m'entraînaient aux spectacles, divertissements des grandes personnes. Au surplus, ceux qui les donnent recueillent par-là tant de prestige qu'ils souhaitent presque tous que leurs enfants puissent faire de même [...] », dans *Ibid.*, p. 14-15.

corporelle pouvait donc encore servir de levier pédagogique, à travers les émotions de la souffrance qui servaient à discipliner l'âme. C'est un peu ce même esprit qui règne dans les règles colombaniennes⁶⁹. Dans les *Vitae* du corpus, aucune mention de châtement corporel n'est faite, ne serait-ce que pour que les condamner.

Les hagiographes proposent par contre d'autres moyens de coercition, qu'il est notamment possible de découvrir à travers la lecture de la *Vita Hathumodae*⁷⁰. L'abbesse instruit les autres par l'acuité des questions qu'elle pose aux moniales, ce qui indique au demeurant que l'étude se faisait en groupe et qu'il était de bon ton d'y manifester une présence active, en posant des questions à l'auditoire afin de garder son attention éveillée, attention qui a parfois une fâcheuse tendance à s'étioler au fil des minutes qui passent.

Ainsi, la responsabilité d'Hathumoda est manifestement tournée vers la sollicitude, puisqu'elle exprime le souci de faire progresser les autres : elle aime celles qui travaillent avec la même application qu'elle, espère voir progresser les négligentes par plus de discipline et moins de « familiarité » (*familiaritas*), c'est-à-dire moins de proximité affective. La privation de « familiarité » est donc une mesure disciplinaire, incitative à la reprise du travail. Ceci dénote d'une part l'existence de liens affectifs entre Hathumoda et ses élèves, d'autre part que ces liens devaient être suffisamment forts pour stimuler le retour au sérieux de l'élève en cas de privation. Cela souligne

⁶⁹ Voir Nira Pancer, « « Crimes et châtements » monastiques : aspects du système pénal cénobitique occidental (V^e et VI^e siècles) », *Le Moyen Âge*, 2003-2, CIX, p. 261-275, <https://www.cairn.info/revue-le-moyen-age-2003-2-page-261.htm> ; Julia Hillner, « Monks and children: corporal punishment in Late Antiquity », *European Review of History*, 16-6, 2009, p. 773-791 ; Albrecht Diem, « On opening and closing the body: Techniques of discipline in early monasticism », dans Kordula Schnegg, Elisabeth Grabner-Nie éd., *Körper erfassen: Körpererfahrungen, Körpervorstellungen, Körperkonzepte*, Innsbruck ; Vienne ; Munich, 2010, p. 89-112 ; Patricia Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016.

⁷⁰ *Vita Hathumodae*, 9 : *Scripturarum lectioni et ipsa sedula insistebat, et insistentes summo opere diligebat ; negligentiores, quas tamen aliquid proficere posse videbat, minori potius familiaritate quam disciplina ad has discendas cogebat. In his audiendis, legendis et intelligendis maiorem cautelam, vivaciorem sensum, saniorem intellectum habere nullus fere hoc tempore quivit. Si qua, ut moris est, interrogare debebat, tam plane et discusse cuncta attingebat, ut ipsa interrogatione sua docere potius quam interrogare videretur.*

également l’ambiguïté de la responsabilité qui est à la fois empathie et lutte contre l’empathie dans ce cas de figure précis.

La responsabilité des maîtres entraîne donc la construction et l’instrumentalisation des rapports affectifs avec les élèves : ces liens constituent pour eux d’importants ressorts stratégiques mais ceux-ci ne s’inscrivent pas toujours dans la coercition. En effet, ils peuvent également encourager un bon comportement et valider la qualité de l’élève. La grande joie d’Alcuin (*cum magno suscepit gaudio*) au retour de Liudger à York est là pour en témoigner⁷¹. Il convient de noter par ailleurs que cette émulation par l’affection est également entraînée par une dynamique de groupe (tout comme dans la *Vita Hathumodae*). En effet, l’exemplarité du disciple n’est pas seulement mise en valeur à travers la réception positive du *magister* (c’est-à-dire sa joie de le retrouver) : elle est également soulignée par le fait que Liudger est accueilli par tous comme un être cher (*consueto more omnibus carus*). Encouragée par le *magister*, la *caritas* fertilise et accompagne la synergie du groupe des élèves. Loin du modèle érémitique, les élèves des monastères vivent et apprennent en communauté : le maître en est l’un de ses membres. Liudger est donc aimé et par son maître et par ses condisciples, ce qui génère, tout comme dans la *Vita Hathumodae*, une forme d’émotion positive de groupe qui conduit à l’émulation. Cette affection est manifestée à Liudger en raison de son comportement vertueux et de son érudition (*eo quod esset ornatus moribus bonis et studiis sanctis*), impliquant alors une relation étroite entre le *pathos* (ressorts affectifs) et l’*ethos* (motifs d’édification). Cette association favorise une conception de l’érudition comme générateur de liens affectifs (entre le maître et l’élève mais aussi au sein du groupe des élèves). La promotion de cette érudition dans

⁷¹ *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Tunc Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri quandoque precibus victi, direxerunt eum ad praefatum magistrum Eboracae civitatis Anglorum, praebentes quae illi opus erant in via. Quem magister inlustris Alcuinus cum magno suscepit gaudio. Susceptus itaque Liudgerus erat consueto more omnibus carus, eo quod esset ornatus moribus bonis et studiis sanctis. Et mansit ibi annis tribus et mensibus sex proficiens in doctrinae studio. Cupiebat enim ibidem diutius in sancto manere studio, sed non fuerat concessa facultas, quia egredientibus civibus illis ad bellum contra inimicos suos contigit, ut per rixam interficeretur filius cuiusdam comitis ipsius provinciae a Fresone quodam negociatore. Et idcirco Fresones festinaverunt egredi de regione Anglorum timentes iram propinquorum interfecti iuvenis.*

la *Vita Liudgeri* est très vraisemblablement à relier au contexte de *Renovatio*. Atlfred est en effet très influencé par la *Vita Willibrordi* d'Alcuin⁷². Or, l'importance de ce dernier dans la promotion de la renaissance carolingienne, véritable « catalyseur⁷³ » de la *Renovatio*, n'est plus à prouver.

Parfois cependant, les hagiographes laissent percevoir que les relations entre le maître et les élèves ou au sein du groupe des élèves n'étaient pas systématiquement harmonieuses, ce qui souligne la diversité des émotions de groupe. Ainsi, Liudger, lorsqu'il veut retourner en Angleterre doit affronter l'insistance de son maître Grégoire qui, trop attaché à lui, refuse de le laisser repartir. Cette opposition est très différente de celle qui opposa jadis Aristote à son maître Platon. Il n'est pas question pour Liudger de partir fonder une école de pensée différente de celle du maître, le conflit est d'un autre ordre. Liudger part retrouver un autre maître en la personne d'Alcuin, mais ce dernier délivre en substance le même enseignement chrétien que Grégoire, excepté qu'il le dispense sans doute d'une manière plus poussée (sans compter l'attrait exercé par l'éclat des centres intellectuels anglais de cette époque et dont la renaissance carolingienne est aussi l'héritière)⁷⁴. Même s'il reste possible de percevoir une forme de jalousie ou de compétition de la part de Grégoire envers Alcuin, il n'y a pas d'une rupture définitive entre Liudger et Grégoire. Alcuin poursuit et sublime un enseignement déjà délivré par Grégoire. Il s'inscrit donc dans la continuité de ce dernier. En effet, ce n'est pas tant la personne d'Alcuin qui manque à Liudger que l'enseignement qu'il dispense. Atlfred place l'emphasis sur l'assiduité au travail de Liudger, sur le fait qu'il soit un « diacre studieux » (*studiosus levita*)⁷⁵ plutôt que sur le manque d'Alcuin en lui-même. L'argument de Liudger repose donc

⁷² Voir chapitre I.

⁷³ Voir par exemple la belle synthèse de Philippe Depreux, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 2002/3, 623, p. 721-753 ; p. 722. <https://www.cairn.info/revue-historique-2002-3-page-721.htm#re1no1>

⁷⁴ *Ibid.* ; Jacques Boussard, « Les influences anglaises sur l'école carolingienne des VIII^e et IX^e siècles », dans *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, t. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1972, p. 417-452.

⁷⁵ *Vita Liudgeri*, I, 11.

davantage sur le *logos*, tandis que ceux de Grégoire font intervenir des ressorts pathétiques à travers des discours séduisants (*blandis sermonibus coepit compescere eum*)⁷⁶ et affectifs à travers sa position de vieux maître abandonné. Il n'y a donc pas de réelle opposition entre le maître Grégoire et Liudger, c'est plutôt l'affrontement de deux besoins différents, l'un rationnel (Liudger veut parfaire sa connaissance des textes sacrés), l'autre affectif (Grégoire veut garder auprès de lui l'élève qu'il affectionne). Malgré cette confrontation, Liudger, Grégoire et Alcuin poursuivent le même but : le service du Christ. C'est donc la cohésion de la *christianitas*, la continuité et l'immutabilité de l'interprétation de la parole divine qui priment dans le récit d'Altfrid.

Il est très curieux que ce soit une forme d'avidité, voire de gourmandise (*cupiens saturare se praelibati dulcedine*), qui conduit Liudger à contester l'autorité de son maître Grégoire⁷⁷. Par trois fois, des termes formés sur le radical de *cupio* apparaissent dans ce court extrait⁷⁸. Leur emploi est donc le fruit d'un choix très conscient de la part d'Altfrid. Le verbe *cupere* peut être traduit de différentes façons : « désirer, souhaiter, convoiter », « avoir de la passion ou de l'amour pour quelqu'un » mais aussi « avoir de l'intérêt, vouloir du bien, être bien disposé⁷⁹ ». Son sens est particulièrement fort, puisque des termes tels que *cupido* (désirer), *concupio* (désirer ardemment) sont construits sur son radical. Il est aussi à la racine de notre « concupiscence ». Cette idée d'un « appétit de connaissances » peut également se retrouver sous une forme proche dans la *Vita* postérieure d'Hathumoda à travers l'emploi du verbe *appetere*⁸⁰ (« approcher, chercher à atteindre, faire venir à soi »

⁷⁶ *Vita Liudgeri*, I, 11.

⁷⁷ *Vita Liudgeri*, I, 11: *Liudgerus igitur cupiens saturare se praelibati dulcedine favi petiit ab abbate Gregorio licentiam redeundi ad magistrum Alchuinum. Quod ille moleste suscipiens fieri renuit, noluit tamen contristari petentem, sed blandis sermonibus coepit compescere eum. Cumque se cerneret nullis obiectionibus illum a sua intentione revocare posse, arcessito patre illius postulavit, ut conaretur revocare eum a cupito itinere; sed studiosus levita instanter in suo voto permansit [...]. Cupiebat enim ibidem diutius in sancto manere studio.*

⁷⁸ *Vita Liudgeri* I, 11: *cupiens, cupito, cupiebat.*

⁷⁹ Selon le Gaffiot.

⁸⁰ *Vita Hathumodae*, 2 : *ipsa ultroneo studio appetiit.*

mais aussi « désirer, convoiter⁸¹ »). Il n'est pas question d'un tel « appétit » pour l'étude chez les autres saints de nos sources. Il n'y a là que trop peu d'occurrences pour tirer de larges conclusions, mais il est intéressant de souligner ce phénomène qui n'apparaît qu'à partir du deuxième quart du IX^e siècle dans les sources du corpus. L'excès dans la recherche de connaissances serait une forme d'immodération autorisée (dans un régime monacal où la modération est pourtant la clé de voute de la *Regula Benedicti*), voire valorisée. Dans les monastères de ces régions récemment christianisées, cela indiquerait d'une part l'intégration de la nécessité d'érudition voulue par Charlemagne, et d'autre part la volonté de continuer à promouvoir cette réforme pour poursuivre un processus de christianisation en profondeur.

Le maître est donc responsable de l'instruction de l'élève mais il est aussi le garant de l'harmonie qui doit régner entre les élèves qui lui sont confiés. C'est ce que Rimbert relate tristement, dans la *Vita Anskarii*⁸², à travers le récit de la mort du petit Fulbert, « frappé à coups de tablette à écrire par l'un de ses compagnons, jusqu'à ce qu'il en meure⁸³ ». Or, cet épisode se déroule à un moment où Anschaire était écolâtre à Corbie et y avait donc la charge de l'instruction des très jeunes moines (*pueruli*). Fulbert était donc placé sous sa responsabilité. En effet, la mention d'un condisciple (*socius suus*), signale implicitement que l'étude se faisait à plusieurs sous la responsabilité du seul *magister* qu'était Anschaire. Si avec Hathumoda, la

⁸¹ Selon le Gaffiot.

⁸² *Vita Anskarii*, 5 : *quod etiam tempore contigit, quod vestrae reverentiae notissimum est, ut quidam puerulus in scola Fulbertus nomine a socio suo tabula percussus ad mortem usque perductus sit. Pro qua re praedictus servus Dei nimium tristis effectus est, quod sub cure magisterii sui tanta negligentia inter subditos sibi acciderit. Verum appropinquante hora exitus ipsius pueri, vir dei forte sopori deditus lectulo incubabat. Cum ecce vidit in somnis, ipsius animam a corpore sublatam angelico ministerio ad caelum deferri, se quoque miro et ineffabili mysterio, Deo disponente, pariter comitari [...] Hoc autem tam celeri visu in hora mortis eius ei demonstratum est, ita ut, dum adhuc in his moraretur, venerandus pater Witmarus, qui cum eo tunc scolam puerorum regebat, et huius rei testis praesens adest, cum pro hoc ipso illum excitans obitum discipuli nuntiaret, ille se hoc quoque ante scire responderit. Quod profecto Domini gratia causa consolationis ei videre concessit, ut, quia pro hac re nimium tristabatur, ex salute pueri maestitiam sui revelaret animi.*

⁸³ *Vita Anskarii*, 5 : *ut quidam puerulus in scola Fulbertus nomine a socio suo tabula percussus ad mortem usque perductus sit.*

responsabilité de la maîtresse est soutenue avec brio⁸⁴, Rimbart montre une fois encore la faillibilité de l'humain à travers la figure d'Anschaire. Le manquement à la responsabilité, c'est-à-dire l'incapacité du maître à avoir su donner une réponse adéquate, est désigné chez Rimbart par le terme de « négligence ». Or le sens de négligence (*neglegentia*) correspond déjà en latin classique à l'idée d'un défaut de soin ou de souci, signification qui est confirmée aujourd'hui dans la langue française (« attitude de celui qui fait les choses avec moins de soin, d'attention ou d'intérêt qu'il n'est nécessaire ou qu'il n'est souhaitable⁸⁵ »). La responsabilité n'est donc pas simplement la capacité de donner une réponse, elle est aussi la capacité de donner du soin puisque le défaut de responsabilité est ici un défaut de soin. La faute grave commise par le petit meurtrier est en fait celle du maître car elle « entâche ceux qui sont sous sa responsabilité de maître » (*quod sub cure magisterii sui tanta neglegentia inter subditos sibi acciderit*). Le *magister* n'est donc pas seulement responsable de la transmission du savoir, mais il est aussi garant de la conduite de ses élèves et de la cohésion de leur groupe. À aucun moment du récit, Rimbart ne fustige le meurtrier. Par contre, il concentre son attention sur la tristesse ressentie par Anschaire (*nimum tristis effectus, quia pro hac re nimum tristabatur*). Cependant, malgré sa défaillance, Anschaire est honoré d'une vision lui montrant le jeune Fulbert enlevé au ciel par les anges, ce qui lui apporte consolation (*quod profecto Domini gratia causa consolationis ei videre concessit*). La responsabilité du maître s'inscrit donc résolument dans les cadres de la sollicitude chrétienne puisque cette responsabilité est entièrement tournée vers le soin des autres, en l'occurrence des élèves. La négligence d'Anschaire démontre à quel point cette responsabilité magistrale est considérée comme totalisante, en ce sens qu'elle prend en compte l'intégralité de l'affectivité du saint.

⁸⁴ *Vita Hathumodae*, 9.

⁸⁵ Selon *Le Trésor de la langue française*.

Au bout du compte, la responsabilité apparaît dans les sources du corpus comme une attitude active et volontaire à l'image de Leoba qui prend sous sa responsabilité les savoirs qu'elle a appris. Des problèmes surviennent lorsqu'elle cesse d'être ainsi active et volontaire, à l'instar d'Anschaire qui est forcé de constater les effets de sa négligence. La responsabilité apparaît comme une affaire de compétence, de transfert et d'équilibre de pouvoirs. La question de la responsabilité est largement une question de légitimation des élites : une des raisons d'être de ces élites est justement d'être capable d'endosser cette responsabilité sociale, qui peut prendre des formes diverses, et cette responsabilité sociale conforte la supériorité sociale de ces élites, verrouillant ainsi le système. Dans ce cadre, les élites « ecclésiastiques » ne fonctionnent pas différemment des autres, en revanche elles sont parfois d'une origine sociale moins élevée, comme c'est le cas d'Ebon de Reims. Cette responsabilité s'acquiert à la fois par le *logos* (connaissances des Écritures et des rites), l'*ethos* (l'exemplarité du maître, du saint) et le *pathos* (affection entre le maître et l'élève, émotions d'émulation dans le groupe des élèves). Le maître est d'abord supérieur par sa connaissance et par ses vertus, tout comme dans le modèle antique, dans lequel « la stratégie magistrale passe par des sentiments réciproques d'affection profonde, proches de l'amour filial, et vise la construction de la condition sociale du disciple suivant le code de *l'aristeia*⁸⁶ ». Cependant, cette supériorité est alternative car les figures de maître des *Vitae* présentent toujours les signes d'une réversibilité de cette supériorité. Dans l'Antiquité, l'obéissance n'est demandée qu'à l'élève, dans les *Vitae* elle est interchangeable et une fois acquise, elle s'exerce tout au long de la vie⁸⁷. Selon le modèle classique, l'obéissance sert une éducation à la raison ; au sein du système monastique, elle sert une éducation dont la finalité est de soumettre sa volonté à celle de Dieu. Par ailleurs, le responsable qu'est le *magister* est d'abord maître de la stratégie à emprunter pour

⁸⁶ Cristina Noacco, Corinne Bonnet, Patrick Marot et Charalampos Orfanos dir., *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes, PUR, 2013, p. 9.

⁸⁷ Voir sur ce sujet l'article de Gaëlle Jeanmart, « Le rôle de l'obéissance dans l'éducation antique et médiévale », *Philosophique*, 6, 2003, p. 61-98, <http://philosophique.revues.org/186>.

transmettre la connaissance, le savoir-faire, le savoir-être et le savoir-sentir. La stratégie la plus usitée dans les *Vitae* est celle de l'exemplarité à imiter et celle-ci s'inscrit parfaitement dans le cadre de la sollicitude puisque les modèles (de maître et d'élève) tendus par les hagiographes n'apprennent pas pour eux-mêmes, ni pour leur carrière ou la réussite de leur vie mondaine, mais pour les autres.

3.2 Une responsabilité fondée sur la capacité à combler les besoins des autres

Une fois ces compétences acquises, les héros des *Vitae* sont en mesure d'exercer leurs charges pastorales et de donner des réponses aux besoins de ceux qui sont placés sous leur responsabilité. Les nécessités dont il est question dans les sources sont de nature variée : besoins matériels, physiques, spirituels mais aussi affectifs. Cependant, le premier stade de l'exercice de la responsabilité consiste à identifier ces besoins.

3.2.1 L'identification des besoins comme préalable à la prise en charge : la nécessité d'une attention empreinte de *caritas*

La responsabilité induit une « prise en charge » afin d'apporter une solution à un besoin identifié. Cette prise en charge suppose que l'on ait prêté préalablement attention aux besoins de l'autre. Étymologiquement, « attention » vient du latin *ad-*(vers) *tendo* (tendre) : tendre [l'esprit] vers quelque chose. Le terme actuel d'attention revêt des significations plus ou moins fortes. Selon le *Trésor de la langue française*, il peut vouloir dire : « tension de l'esprit vers un objet à l'exclusion de tout autre » ou plus simplement « curiosité, intérêt ». Si le vocable « d'attention » ne se retrouve pas en tant que tel dans les sources, ses manifestations y sont pourtant présentes et il doit

y être compris dans son sens fort car le souci du chrétien pour son prochain ne peut pas être tiède et relever d'une simple curiosité : ce souci doit être suivi d'effets, ainsi que la parabole du Bon Samaritain y exhortait déjà. L'implication de celui qui « prend en charge » doit donc être complète. Deux types de processus déclenchent cette attention dans les sources : celui qui découle d'une décision individuelle et celui qui résulte d'une sollicitation extérieure.

La première forme d'attention naît d'une résolution ferme, d'une décision personnelle d'aider. Le départ en mission de Willibrord relève de cette logique, puisqu'il « avait entendu que dans les parties boréales du monde, la moisson était grande mais les ouvriers étaient rares [...] il projeta de naviguer vers ces parties du monde [...] et d'éclairer par la lumière de la prédication évangélique les peuples longtemps engourdis par l'infidélité⁸⁸ ». Portant son attention vers les païens « engourdis par l'infidélité » (*torpentes longa infidelitate populos*), Willibrord prend donc une décision consciente (*suae conscius uoluntatis*), relevant de sa propre volonté de créature mais qui émane en réalité de la volonté initiale du Créateur (*divinae dispensationis ignarus*). Il s'agit pour l'hagiographe d'indiquer que les actions du saint ne sont guidées ni par l'orgueil, ni par la vaine gloire, mais qu'elles sont dirigées par Dieu et vers les barbares, pour leur bien. L'idée d'une décision purement humaine et personnelle doit donc être immédiatement nuancée. Dieu a décidé pour et antérieurement à Willibrord, ce dernier ne faisant que suivre harmonieusement la Providence dans son choix de partir convertir les Frisons. Il est peut-être tentant de voir ici les prémices des idées sur la prédestination développées par le saxon Gottschalk d'Orbais (807-867/869) qui suscitent une querelle déchirant les milieux intellectuels au milieu du IX^e siècle, jusqu'à leur condamnation au synode de Quierzy

⁸⁸ *Vita Willibrordi*, 5 : *Audivit in borealibus mundi partibus messem quidem multam esse sed operarios paucos. Sed ut somnii, Deo dispensante, impleretur veritas quod mater olim de eo se vidisse testatur, suae conscius uoluntatis, licet adhuc divinae dispensationis ignarus, illas in partes navigare cogitavit et clarissima evangelicae praedicationis luce torpentes longa infidelitate populos, si Dei esset voluntas inlustrare.*

en 849⁸⁹. Cependant, la *Vita Willibrordi* a été rédigée en 796 et est donc bien antérieure à cette polémique. Il convient de ce fait de rester très prudent, d'autant que dans la *Vita Willibrordi*, tout ce qu'il est possible d'affirmer est que la décision de partir relève de la conjonction de ces deux volontés (divine puis humaine) et que le succès de la prédication de Willibrord est également laissé à la volonté de Dieu (*si Dei esset voluntas*). Le saint a en réalité le choix de ne pas suivre l'inspiration divine, ce qui ne le place pas réellement dans une position de prédestination proprement dite, mais en fait plutôt un élu de Dieu. Le libre arbitre lui laisse le choix d'obéir à la volonté divine, de se faire le véhicule terrestre de Sa sollicitude.

Souvent, les missionnaires choisissent de partir en mission en réponse à une sollicitation externe, comme c'est le cas avec Vulfran qui répond à une vision⁹⁰. Chez Vulfran, cette sollicitation initiale est d'ordre divin (*superno oraculo in visu ammonitus*), mais dans la réalité, elle provient plus pragmatiquement de la hiérarchie politique ou ecclésiastique, même si la validation de Dieu est toujours soulignée par les hagiographes. Ainsi, Anschaire répond à la demande de l'empereur et de l'abbé de Corbie Wala (772-836)⁹¹. Quant à Leoba, ses déplacements relèvent de sollicitations plus hétérogènes : en premier lieu, elle se déplace depuis l'Angleterre jusque sur le continent pour répondre à une demande de son parent⁹² Boniface⁹³. Ses

⁸⁹ Bernard Boller, *Gottschalk d'Orbais de Fulda à Hautvillers : une dissidence*, Paris, Logo, 2004, p. 12 ; Warren Pezé, *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination. Essai d'histoire sociale*, Turnhout, Brepols, 2017.

⁹⁰ *Vita Vulframni*, 3 : *Aliquot autem annis in praesulatu administratis superno oraculo in visu ammonitus, ut genti Fresonium verbum Domini sibi antea in auditum euangelizaret, inito opere apostolico, proposuit ilico animo pluribus prodesse.*

⁹¹ *Vita Anskarii*, 7.

⁹² *Vita Leobae*, 10 : *qua sibi ex materno sanguine iungebatur* ; « laquelle était liée à lui [Boniface] par le sang du côté de sa mère ».

⁹³ *Vita Leobae*, 10 : *Videns itaque vir beatissimus aecclesiam Dei crescere et certantibus studiis ad vota perfectionis accendi, duplicem viam ad profectum religionis instituens, monasteria construere coepit, ut ad fidem catholicam populi non tam aecclesiastica gratia quam monachorum ac virginum congregationibus raperentur. Volens ergo utriusque professionis ordinem regulariter observari, idoneum utrique magisterium studuit adipisci ; misitque in Casinum montem Sturmi, discipulum suum, virum genere et moribus nobilem, ut in monasterio quod beatus pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret [...]. Similiter et in patriam cum epistolis legatos direxit ad Tettam abbatissam, cuius in praecedentibus mentio facta est, deprecans, ut ad solatium suae*

responsabilités de mère abbesse d'une nouvelle communauté visiblement florissante l'amènent par la suite à procéder à d'autres pérégrinations puisqu'il lui faut notamment visiter d'autres monastères féminins⁹⁴, mener des processions⁹⁵, visiter une moniale à l'article de la mort dans la maison de ses parents⁹⁶ mais aussi répondre aux demandes de visite de l'empereur Charlemagne et de son épouse, la reine Hildegarde⁹⁷.

En fin de compte, qu'il soit le fruit d'une décision personnelle ou de l'obéissance à une demande extérieure, les hagiographes insistent toujours sur l'aspect volontaire du départ en mission. Aucun missionnaire ne part sous la contrainte et la volonté divine est systématiquement reconnue. À ce stade de la réflexion, il est possible de remarquer une première différenciation genrée dans les modalités du départ, première étape de la mise en pratique de la responsabilité du missionnaire : les hommes peuvent décider de partir soit de leur propre chef, soit par obéissance à un supérieur. Les femmes, lorsqu'elles s'éloignent de leur lieu de clôture initial, le font systématiquement à la demande d'un tiers. Les hagiographes semblent donc relayer la politique de renforcement de la *stabilitas* monastique en général et de la clôture des moniales en particulier, voulue par le pouvoir carolingien aux conciles d'Aix (816-817). De plus, il semble exister un aspect de la sollicitude qui soit plus spécifiquement attribué aux femmes : celui du soin apporté au corps physique, aspect qui sera abordé plus loin dans l'analyse.

L'attention à l'autre, préalable à la sollicitude, ne se manifeste pas uniquement par les déplacements. Elle peut être aussi stimulée par l'imitation des vertueux ou encore découler d'une forme d'invitation de la personne vulnérable. C'est ce dernier cas de

peregrinationis atque ad auxilium legationis sibi iniunctae transmitteret ei Leobam virginem, quam fama sanctitatis et doctrina virtutum tunc per longinqua divulgaverat et laude celebri multorum ora repleverat. Cuius abscessum mater quidem congregationis molestissime ferebat, sed tamen, quia divinae dispensationi resistere non potuit, beato eam viro sicut rogaverat cum honore direxit.

⁹⁴ *Vita Leobae*, 18.

⁹⁵ *Vita Leobae*, 12.

⁹⁶ *Vita Leobae*, 15.

⁹⁷ *Vita Leobae*, 18, 20.

figure qui est illustré dans un épisode de la *Vita Leobae* où une pauvre infirme reçoit l'attention des moniales de Tauberbischofsheim :

Il y avait là une pauvre petite infirme qui gisait près de la porte du monastère pour y recevoir l'aumône. Tous les jours, il lui était donné des vivres de la table de l'abbesse, chaque moniale lui offrait, par amour de Dieu, des vêtements et toutes les autres choses nécessaires⁹⁸.

Rudolf décrit ici la manière dont une personne vulnérable peut solliciter l'attention. La « pauvre petite infirme » se place aux portes du monastère et gît à terre. Le verbe *iacere* suggère une forme de posture suscitant la pitié. En effet, de nombreuses traductions du verbe sont imprégnées de l'idée d'affaissement, de dégradation : être à terre⁹⁹, être abandonné¹⁰⁰, être malade¹⁰¹, ou encore être abattu¹⁰². Cette posture autorise donc l'infirmes à capter l'attention par le biais du regard. C'est parce qu'elle est sous leurs yeux que les moniales la voient et exercent par la suite leur devoir de charité. Ceci vient renforcer l'importance du sens de la vue dans les interactions de sollicitude, phénomène qui a été évoqué préalablement à travers la pédagogie de la visibilité corporelle des bonnes attitudes et des bonnes émotions¹⁰³. Les moniales voient la vulnérabilité de la *paupercula* ce qui leur permet d'identifier un certain nombre de besoins (alimentaires et vestimentaires) à combler, besoins auxquels chacun peut s'identifier dans l'auditoire de la *Vita*. Quant à Willibrord, c'est l'ouïe qui le stimule puisqu'il « entend » parler des âmes à convertir. Dans les sources, la sollicitude n'est donc pas désincarnée : elle est stimulée par les sens tout autant que

⁹⁸ *Vita Leobae*, 12 : *Erat igitur ibi quaedam paupercula debilitate contracta, quae ad portam monasterii iacebat elemosinam accipiens ; cui cotidie a mensa abbatissae statutus dabatur victus et a singulis sanctimonialium vestes et alia quaelibet necessaria pro divini amoris intuitu praebebantur.*

⁹⁹ Cicéron, *Verr.*, 5, 118.

¹⁰⁰ Cicéron, *Att.*, 11, 6, 2.

¹⁰¹ Cicéron, *Fam.*, 9, 20, 3.

¹⁰² Cicéron, *Att.*, 7, 21, 1.

¹⁰³ Pour une approche générale des cinq sens au Moyen Âge, voir Éric Palazzo, *Les cinq sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016.

par l'intellect qui n'est, au bout du compte, qu'une deuxième instance de rationalisation de ce que les sens ont perçu et dont le processus aboutit à la génération d'un élan d'amour, sous la forme d'un acte de charité.

Indépendamment de la raison qui préside à l'attention, Willibrord, aussi bien que Leoba agissent en étant guidés par la *caritas*, cet amour désintéressé de l'autre chanté par les Évangiles et au sujet duquel Grégoire le Grand enseignait qu'en exerçant la charité envers les pauvres, le charitable rendait aux pauvres, plutôt qu'il ne donnait¹⁰⁴. La responsabilité du pasteur, manifestée à travers la *caritas* pour ses frères dans le Christ, concorde avec celle du berger qui doit veiller sur son troupeau¹⁰⁵. Le pastorat chrétien qui, selon Michel Foucault, constituait la « matrice de procédures de gouvernement des hommes¹⁰⁶ », c'est-à-dire qu'il visait à diriger les hommes dans leur vie « quotidienne » et « réelle¹⁰⁷ ». Parmi les hagiographes, c'est Rimbart qui reprend le plus clairement cette métaphore du pasteur pour en faire un idéal, comme Hubertus Lutterbach l'a si bien décrit dans son article « '*Pastor noster Anskarius*'¹⁰⁸ ».

En effet, la plupart des héros du corpus ont des responsabilités pastorales. Évêques, abbés, abbesses ou simples prêtres, ils ont non seulement la charge des âmes qui leur sont confiées mais aussi des responsabilités plus matérielles, comme celles de nourrir et de protéger les plus faibles. Il relève notamment de la responsabilité de l'évêque

¹⁰⁴ Grégoire le Grand, *Opera in Evangelica*, II, hom., xxiii.

¹⁰⁵ Voir Michel Foucault, « Leçon au Collège de France du 8 Février 1978 », dans *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2004, p. 134 sq. Les références pastorales sont foisonnantes dans l'Ancien et le Nouveau Testament : « Le Seigneur est mon berger : je ne manque de rien » (Psaume 22,1) ; « Il est notre Dieu ; nous sommes le peuple qu'il conduit, le troupeau guidé par sa main » (Psaume 94,7) ; « Comme un berger il nourrit son troupeau, de son bras il rassemble les agneaux dans ses bras, les portant sur son sein, et guidant les brebis avec soin » (Isaïe 40,11) ; « Mes brebis écoutent ma voix ; moi, je les connais, et elles me suivent » (Jean 10, 27-30), etc.

¹⁰⁶ Michel Foucault, « Leçon au Collège de France du 8 Février 1978 », *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Hubertus Lutterbach, « '*Pastor noster Anskarius*'. Das Hirten- Ideal des Hl. Ansgar im Kontext der Entwicklungsgeschichte christlicher Frömmigkeit », *Archiv für Kulturgeschichte*, 77-2, 1995, p. 279-300.

d'aider les pauvres, les orphelins, les veuves, en somme : les vulnérables¹⁰⁹. Au VIII^e siècle, cette idée de la charité est confirmée au VIII^e siècle par le concile de Verneuil en 755¹¹⁰, par le concile d'Aschheim vers 763¹¹¹ dans la Bavière de Tassilon III¹¹² ; réaffirmée encore au IX^e siècle dans le canon XIII du concile de Mayence, réuni par l'archevêque Raban Maur en 847¹¹³ que Rudolf, auteur de la *Vita Leobae*, connaissait particulièrement bien puisque celui-ci avait été son maître et son abbé à Fulda jusqu'à cette même date. L'intégration de cette conception de la charité paraît établie au IX^e siècle dans le Dauphiné, avec l'évêque Barnard de Vienne (vers 780-841), ancien militaire qui avait participé aux campagnes de Frise et de Saxe dans l'armée de Charlemagne¹¹⁴.

¹⁰⁹ Voir le colloque organisé à Reims les 10-12 mars 2016 sur les thèmes de « la richesse, la pauvreté et l'exclusion de la christianisation à la chrétienté en Occident (IV^e-XII^e siècle) » ; sur la pauvreté durant une période plus tardive, voir Michel Mollat dir., *Études sur l'histoire de la pauvreté : Moyen Âge-XVII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974 ; Id., *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978.

¹¹⁰ Alfred Boretius éd., *Capitularia regum Francorum*, 1, Hanovre, Hahn, 1883, p.37, Canon XXIII : *Ut comites vel iudices ad eorum placita primitus orphanorum vel viduarum seu ecclesiarum causas audiant* : « Que les comtes et leurs juges en leurs conseils entendent avant tout les causes des orphelins, des veuves ainsi que des églises »

¹¹¹ Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, op. cit., p. 149 ; voir également Charles-Joseph Héfélé, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux, traduite de l'allemand par l'abbé Delarc*, t. 5, Paris, Leclerc, 1870, p. 11-12.

¹¹² *Concil. Aschaimense*, canon XVII (Mansi, XII, p. 669) : *De viduis et orphanis admoneri oportet, ut sive calumnias potentium efficientur* ; « Nous demandons que les veuves et les orphelins soient protégés des injustices des puissants ».

¹¹³ Wilfried Hartmann éd., *MGH, Concilia*, 3, *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche (843-859)*, Hanovre, Hahn, 1984, p. 168-169, Canon XIII : *Providendum necesse est unicuique episcopo, qualiter canonici vivere debeant necnon et monachi, ut secundum ordinem canonicum vel regularem vivere studeant, ut ait apostolus : Unusquisque, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat, et ut a negotiis saecularibus omnino abstineant. Multa enim sunt negotia saecularia ; de his tamen pauca perstrinximus. Ad que pertinet : omnis libido, non solum inmunditia carnis, sed etiam in omni carnali concupiscentia ; quicquid plus iusto appetit homo, turpe lucrum ; munera iniustitia accipere vel etiam dare ; pro aliquo saeculari conquestu praetio aliquem conducere ; contentiones et lites vel rixas amare ; in placitis saecularibus disputare excepta defensione orphanum aut viduarum ; conductores aut procuratores esse saecularium rerum ; turpis verbi vel facti ioculatorem esse vel iocum saecularem diligere ; aleas amare ; ornamentum inconueniens proposito suo quaerere ; in dilicis vivere velle, gulam et ebrietatem sequi ; pondera iniusta vel mensuras habere ; negotium iniustu exercere – nes tamen iustum negotium est contradicendum propter necessitates diversas, quia legimus sanctos apostolos.*

¹¹⁴ *Act. sanct. Bolland., Vita A. Bernardi (vel Barnardi), Episc. Viennensis*, sect. 9, III, p. 159 : *Circa pauperes, opulentes, circa orphanos pater ; circa vidua maritus, oppressorum sublevator, moerentium, consolator, non sibi sed omnibus vivens, fideliter promissa complebat.*

Les *Vitae* reflètent bien la réaffirmation de ce rôle de l'Église notamment en termes de soutien spirituel. Dans la *Vita altera Bonifatii* la charité des pasteurs se manifeste à travers leur rôle de soigneur, de docteur de l'âme qui diffusent la crainte de Dieu, décrite comme remède universel plus efficace qu'une potion d'hellébore (*timore Dei assiduo tamquam saluberrima ellebori pocione sanetur*)¹¹⁵. Oribase, compilateur de la médecine galénique et hippocratique au IV^e siècle, recommande l'usage de l'hellébore comme émétique dans le livre VIII de ses collections médicales mais elle était aussi utilisée dans le traitement de la folie¹¹⁶. Sans qu'il soit possible d'affirmer le traitement auquel l'hagiographe se réfère, il faut comprendre que la crainte de Dieu est la panacée de l'âme. Qui d'autre que le clerc, ce spécialiste de Dieu, serait mieux à même de l'administrer ? Le clerc est donc un soutien spirituel à l'image de Vulfran qui se fait protecteur assidu des âmes de ses ouailles (*protegere assiduis*)¹¹⁷.

Ainsi, lorsqu'Anschaire arrive à Birka (v.829-830), il est responsable de prêcher auprès des esclaves chrétiens qui s'y trouvent¹¹⁸. Lorsqu'il est éloigné de Birka¹¹⁹, c'est ce même sentiment de responsabilité, sous-tendu par l'affection pour son filleul Hérigar (*maxime filiolo suo [...] Herigario condolens*)¹²⁰, qui lui commande

¹¹⁵ *Vita Altera Bonifatii*, 1 : *Medicorum certe hec disciplina est, ut contrariis contraria sanentur, quemadmodum frigida calidis et calida frigidis et cetera huiusmodi. Sic et ille, qui morbo laborat universali, antidoto curandus est spirituali, ut, qui mortifero fortune veneno infectus est, timore Dei assiduo tamquam saluberrima ellebori pocione sanetur. Timens quippe Deum quanto magis devitat mala, tanto propensius sequitur bona, eoque efficacius agit bona que potest, quo studiosus cavere mala desiderat, que penitus vitare non potest. Qua propter ego quoque, quo deteriore me esse considero, eo amplius tam salutare medicamentum ammior, per quod et a malis evaditur et ad bona perpetua pervenitur. O res vere digna et ineffabiliter beata, que hominem ab omnibus errorum impedimentis absolvit et per semitam iusticie ducit ad celum !*

¹¹⁶ Svetlana Hautala, « From Mithridatium to Potio Sancti Pauli : The Idea of a Medicine from Antiquity to the Middle Ages », dans Christian Krötzel, Katariina Mustakallio, Jenni Kuuliala eds., *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages: Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, Londres ; New York, Routledge, 2016, p. 171

¹¹⁷ *Vita Vulframni*, 2 : *commissam namque sibi plebem et orationibus*.

¹¹⁸ *Vita Anskarii*, 11.

¹¹⁹ *Vita Anskarii*, 19 : *Post haec itaque locus ille septem fere annis sine sacerdotali fuit praesentia. Pro qua re dominus et pastor noster Anskarius nimio merore anxius, christianae religionis fidem ibi coeptam perire non sufferens, et maxime filiolo suo, quem supra memoravimus, Herigario condolens, quendam anachoretam Ardgarium nomine illas in partes direxit et ut specialius eidem adhaereret praecepit.*

¹²⁰ *Vita Anskarii*, 19.

d'envoyer, vers 851, l'ermite Ardgar (*anachoreta Ardgarius*)¹²¹ prêcher auprès des chrétiens de Birka, laissés « sans la présence de prêtres depuis sept ans¹²² ». Anschaire délègue donc une part de sa responsabilité à Ardgar qui a pour mission d'apporter spécialement conseil à son filleul¹²³.

Encore une fois, la *Vita Anskarii* révèle son extraordinaire potentiel concernant l'affectivité puisque Rimbert s'applique à décrire les émotions que son héros ressent à cette occasion. C'est l'impression que la responsabilité est un fardeau qui se dégage de ce tableau, comme en témoigne l'état « d'anxieuse affliction » d'Anschaire (*nimius meror anxius*). Cette affliction (*meror*) peut être traduite par « tristesse, affliction profonde avec manifestation extérieure, être affligé profondément, être accablé de tristesse¹²⁴ ». C'est donc une impression d'intensité de l'état affectif, associée au chagrin, qui prédomine dans les différentes acceptions du terme. Rimbert renforce donc la profondeur du trouble d'Anschaire en employant « *meror* » doublé du terme « *nimio* ». Ce dernier vocable peut correspondre à l'adverbe *nimio* (beaucoup, extrêmement) ou à l'adjectif décliné à l'ablatif qualifiant le terme « *merore* », lui-même décliné à l'ablatif (*nimio merore*). L'analyse grammaticale permet de souligner une difficulté de traduction. Dans le premier cas, Anschaire ressentirait « extrêmement » cette « anxieuse affliction », tandis que dans le deuxième cas l'emploi de *nimius* impliquerait une notion « d'excès, de dépassement de la mesure ». Ce problème de traduction soulève donc un problème d'interprétation. Dans le premier cas, Anschaire ressentirait les émotions liées à sa responsabilité avec intensité, alors que dans le deuxième cas, il les ressentirait avec excès : deux options qui ne sont pas porteuses de la même signification morale, car l'excès entre en contradiction avec la modération et la tempérance, nécessaires à l'équilibre de la vie

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.* : *Post haec itaque locus ille septem fere annis sine sacerdotali fuit praesentia.*

¹²³ *Ibid.* : *ut specialius eidem adhaereret praecepit.*

¹²⁴ Selon le Gaffiot.

monastique. S'il est difficile de se prononcer clairement sur ce point, il n'en demeure pas moins que Rimbert insiste sur l'intensité de la responsabilité vécue par Anschaire. Cette responsabilité est effectivement guidée par la *caritas* envers les chrétiens de Birka mais aussi par les liens affectifs qui le relie à son filleul. En effet, le saint homme est dans cet état d'anxieuse affliction pour deux raisons : d'une part, il ne peut « supporter » ou « souffrir » (*sufferens*, de *sub-fero*) de voir les efforts missionnaires préalablement fournis réduits à néant (*christianae religionis fidem ibi coeptam perire non sufferens*), et d'autre part il souffre pour son filleul, ou plutôt il souffre avec son fileul (*condolens*, de *cum-dolere*). Rimbert associe encore une fois l'*ethos* (avec le modèle de bon pasteur, explicitement spécifié par « *dominus et pastor noster* ») et le *pathos* qui vient soutenir le modèle d'édification. Ce sont ces sentiments qui lui rappellent ses triples devoirs de pasteur, de parrain mais aussi de missionnaire. Son attention n'est plus sollicitée ni par la vue, ni par l'ouïe mais par la seule pensée. Il a si bien intégré son rôle de responsable qu'il n'a plus besoin de sollicitation extérieure. Le bon pasteur est un soutien spirituel même lorsqu'il est éloigné.

Néanmoins, ce soutien charitable ne trouve pas seulement son expression dans la dimension spirituelle : il demande aussi bien souvent au pasteur d'intervenir dans le domaine matériel afin d'offrir une protection très concrète aux fidèles. Un extrait de la *Vita Anskarii* est particulièrement éloquent à cet égard : des Nordalbigiens – habitants du Nord de l'Elbe – avaient capturé puis revendu des esclaves chrétiens qui étaient préalablement parvenus à s'enfuir des terres barbares où ils avaient été asservis (*de christianis terris rapti et ad barbarorum terras*) et avaient atteint le territoire chrétien du diocèse d'Hambourg, placé sous la juridiction d'Anschaire¹²⁵.

¹²⁵ *Vita Anskarii*, 38 : *Nec silentio quoque praetereundum arbitramur quia, cum quodam tempore gens Nordalbingorum plurimum deliquisset, quorum delictum nimis horribile et huiusmodi erat : videlicet cum nonnulli miseri captivi, qui de christianis terris rapti et ad barbarorum terras perducti apud externos affligebantur, spe evadendi inde fugerent et ad christianos venirent, ad praedictos videlicet Nordalbingos, qui proximi noscuntur esse pagani, ipsi eos absque ulla miseratione, cum ad se venissent, capiebant et in vinculis ponebant. Quorum alios iterum ad paganos vendebant, alios suo*

La responsabilité épiscopale d'Anschaire lui commande de faire libérer ces esclaves mais la prise de risque est double pour lui car cela lui demande d'une part de se rendre dans le « voisinage des païens » (*proximi esse paganis*) et d'autre part, de s'opposer à de « puissants nobles » (*nobiles potentes*). Rimbert présente donc son héros au cœur d'un rapport de compétition entre autorité épiscopale et puissance militaire effective des Grands, car « face aux grands de Saxe et aux bandes armées qu'ils entretenaient sur les frontières, l'autorité de l'archevêque pèse peu »¹²⁶, rappelant ainsi la perception bipartite – entre « puissants et misérables » – que les Carolingiens avaient de la société¹²⁷.

Les émotions suscitées par cette responsabilité relèvent tout autant de la tristesse et de l'angoisse que de la satisfaction et de la joie. Les éléments affectifs invoqués par Rimbert ont une fonction interne au récit : elles remotivent auprès de son auditoire le modèle de pasteur responsable, en donnant à écouter des émotions qui témoignent de la profondeur de l'implication d'Anschaire dans sa tâche. Toutefois, les affects dans cet extrait ont aussi une fonction externe au récit, en ce sens que Rimbert cherche à

mancipabant servitio aut aliis christianis venundabant. Cum ergo hoc domno innotuisset episcopo, nimium tristis effectus fuerat, quod tantum nefas in sua dioecesi contigisset, sed, qualiter id emendari potuisset, non satis ratione colligebat, quoniam in hoc nefandissimo scelere erant plurimi inretiti, qui potentes apud eos et nobiles habebantur. Denique, cum de hac re nimium esset anxius, quadam nocte more solito divina [ei] apparuit consolacio. Videbatur namque illi, quod dominus Iesus esset in praesenti saeculo, sicut quondam fuit, quando suae praesentia doctrinam et exempla populis praebebat. Visumque est ei, quod isset episcopus, cum eo in eodem esset itinere letus et adgaudens, quia nulla erat contradictio, ut ipsi videbatur, sed erat in omnibus contumacibus terror divinitus illatus, et ereptio fiebat oppressorum, et quies magna in omnibus, ita ut nihil contradictionis aut contrarietatis in ipso esse videtur itinere ». Post hanc itaque visionem ad praedictum populum suam ipse paravit projectionem, ea videlicet voluntate, ut et miseros, qui servituti addicti erant et venditi, quoquo pacto liberaret et ne in posterum aliquis tantum malum committere auderet, cum Domini gratia prohibet. In qua videlicet projectione tantam illi Dominus concessit gratiam, tantumque metu auctoritatis eius contumacibus terrorem incussit, ut licet essent nobile et male potentes, nullus tamen eorum suae consultationi aut imperio ullaatenus autem contradicere. [...] Hoc ergo facto in ipso itinere Dominus veraciter exhibuit, quod fidelibus pollicitus est, dicens : Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Tanta enim prosperitate et gaudio iter illud perfecit, ut quidam cum eo comitantes dicerent, numquam se in vita sua tam bonum et tam suave iter egisse. « Nunc enim pro certo », inquiunt, « cognovimus quia Dominus fuit nobiscum ».

¹²⁶ Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de Saint Anschaire*, Paris, Cerf, 2011, p. 229.

¹²⁷ Voir notamment Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006, p. 18-19 et le commentaire du f. 6v. (Psaume 11) du Psautier d'Utrecht, réalisé à Reims entre 816 et 823.

convaincre son auditoire de l'injustice de l'événement en suscitant l'indignation : l'attitude des Nordalbigiens est qualifiée de « faute extrêmement horrible » (*delictum nimis horribile*), de « criminelle » (*nefas*) et de « crime très abominable » (*nefandissimo scelere*) qui relèverait de « l'indicible¹²⁸ », une chose si abominable qu'il est impossible de se la représenter, proche du blasphème¹²⁹. Or, il est en droit de considérer qu'il s'agit d'un crime, puisque depuis le concile de Clichy (626/627), il est interdit aux chrétiens de vendre des esclaves à des juifs ou à des païens¹³⁰. Cependant, l'Église, au IX^e siècle, s'accommode assez bien de la survivance d'une certaine forme d'esclavage. De nombreuses abbayes avaient à leur service des hommes placés en état de servitude, même si le modèle de l'esclavage y avait été remplacé progressivement par celui de servage¹³¹. Quoiqu'il en soit, les esclaves

¹²⁸ Jacques Chiffolleau, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 45, 1990, p. 289-324.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 294.

¹³⁰ *Christiani Judaeis et gentilibus non vendantur*, cité par Jean-Baptiste Brunet-Jailly, Brunet-Jailly, *Vie de Saint Anschaire*, Paris, Cerf, 2011, p. 229.

¹³¹ Voir sur ce vaste sujet Josiane Barbier, « *De minimis curat praetor* : Hincmar, le polyptyque de Saint-Rémi de Reims et les esclaves de Courtisols », dans Giles Constable et Michel Rouche dir., *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, PUPS, 2006, p. 35-44 ; Pierre Bonnassie, « Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du haut Moyen Âge (ive-xie siècles) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 28, 1985, p. 307-343 ; Ruth Danenhower, « Justifications of Slavery, Past and Present », *The Phylon Quarterly*, 18-4, 1957, p. 407-412 ; Christian Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Poche, 2002 ; Renard Étienne, « Genèse et manipulations d'un polyptyque carolingien : Montier-en-Der, IX^e-XI^e siècles », *Le Moyen Âge*, 2004-1, t. CX, p. 55-77 ; Jean-Pierre Devroey, « Men and Women in Early Medieval Serfdom : The Ninth Century Evidence », *Past and Present*, 166, 2000, p.3-30 ; Laurent Feller, « Liberté et servitude en Italie centrale (VIII^e-X^e siècles) », dans *Les formes de la servitude : esclavage et servages de la fin de l'Antiquité au monde moderne. Actes de la table ronde des 12 et 13 décembre 1997*, Rome, *MEFRA*, 112-2, 2001, p.511-533 ; Georges Duby, « Sur les voies ouvertes par Marc Bloch : esclavage et servage au Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12, 1957, p. 123-126 ; Florent Jouffret, « Le commerce d'esclaves dans les mers du Nord au haut Moyen Âge : un bilan historiographique », dans Alban Gautier, Sébastien Rossignol dir., *De la mer du Nord à la mer Baltique. Identités, contacts et communications au Moyen Âge*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 2012, p. 91-104 ; Elisabeth Magnou-Nortier, « *Servus - servitium* : une enquête à poursuivre », dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner à l'occasion de son 65^e anniversaire par ses amis et collègues français*, Maulévrier, Hérault Éditions, 1989, p. 269-284 ; Michael McCormick, « New Light on the 'Dark Ages': How the Slave Trade Fuelled the Carolingian Economy », *Past & Present*, 177-1, 2002, p. 17-54 ; *Id.*, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900*, Cambridge, Cambridge university Press, 2001 ; Susan Mosher, « Ancillary Evidence for the Decline of Medieval Slavery », *Past and Present*, 149, 1955, p. 3-28 ; Alice Rio, « Freedom and Unfreedom in Early Medieval Francia

étaient considérés comme des faibles qu'il était donc nécessaire de protéger, puisqu'ils ne disposaient pas même de leur liberté. De plus, les mentions répétées, dans les sources hagiographiques, de rachat d'esclaves indiquent qu'il s'agissait là d'une activité importante de la mission¹³².

Les moines de Corbie, auxquels la *Vita* s'adresse, connaissent donc bien ce phénomène¹³³ et il paraît raisonnable de penser que le récit livré par Rimbart entend provoquer l'indignation parmi ses lecteurs. Cette hypothèse n'est rendue plausible que dans la mesure où les moines de Corbie auraient été préalablement soucieux de cette question et auraient ainsi offert une « oreille attentive au sujet ». Il est fort possible que ce fut le cas, car l'archevêque Ebon de Reims (775-851), contemporain d'Anschaire, qui avait lui-même participé activement à la conversion de la Scandinavie, était lui-même d'origine servile¹³⁴. Thégan, l'auteur de la *Gesta Hludowici imperatoris* (835), s'était adressé à lui en ces termes : « Tes ancêtres étaient des gardiens de chèvres, ils ne conseillaient pas les princes¹³⁵ ». Rappelons aussi que les conditions pour trouver des esclaves sont plus propices dans un diocèse aux marges de l'empire plutôt qu'à Corbie, où les esclaves, quand il y en a, ne sont sans doute pas traités de la même manière. En effet, l'esclavage était réputé plus pénible sur les marges de l'empire, en raison des luttes avec les païens qui alimentaient le marché servile avec des prisonniers de guerre. De toutes manières,

The Evidence of Legal Formulae », *Past and Present*, 193, 2006, p. 7-40 ; Ead, *Slavery after Rome, 500-1100*, Oxford, Oxford University Press, 2017 ; Adam Serfass, « Slavery and Pope Gregory the Great », *Journal of Early Christian Studies*, 14-1, 2006, p. 77-103 ; Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, tome 1, Péninsule Ibérique-France, Bruges, 1955.

¹³² *Vita Anskarii*, 8 et 15. Voir Stefan Brink, « Slavery in the Viking Age », dans *Id.*, Neil Price éd., *The Viking World*, Londres, Routledge, 2008, p. 49-56, notamment la bibliographie p. 55-56.

¹³³ Le diplôme 136 de Louis le Pieux et Lothaire de l'an 825 mentionne les esclaves de Corbie. Voir Laurent Morelle, « Le diplôme original de Louis le Pieux et Lothaire (825) pour l'abbaye de Corbie, à propos d'un document récemment mis en vente », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2, vol. 149, 1991, p. 405-420.

¹³⁴ *Gesta Hludowici Imp.*, Capit. XLIII : Ebo, Remensis episcopus, qui erat ex originalium servorum stirpe, dans Ernst Tremp éd., *MGH, SSRG*, 64, Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs. Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs*, Hanovre, Hahn, 1995, p. 232. Voir aussi sur le sujet Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables*, op. cit. et notamment p. 23-25.

¹³⁵ *Gesta Hludowici Imp.*, op. cit., p. 236 : *Patres tui erant pastores caprarum, non consiliarii principum*.

l'inégalité terrestre ne saurait être justifiée par un chrétien autrement que par « la Nature ou le péché¹³⁶ », le fondement même du message évangélique étant l'égalité absolue des hommes devant la possibilité du salut de leurs âmes, même si cette égalité n'est réellement effective que dans l'autre monde. Ce principe chrétien d'égalité au sein de l'Église est par ailleurs réaffirmé en 813, au concile de Châlon¹³⁷, tandis que des intellectuels tels que Smaradge de saint Mihiel († ap. 826) ou Claude de Turin (v.740-840) font la promotion de l'application de la *caritas* et la justice en matière d'esclavage¹³⁸.

Le récit de Rimbert aurait donc une double vocation : susciter d'abord la pitié de l'auditoire pour les esclaves mais aussi pour Anschaire. En effet, celui-ci a deux options : négliger ses devoirs d'évêque ou les accomplir au prix de l'affrontement avec les puissants locaux. Par son argumentation, Rimbert met en place une mécanique dans laquelle les émotions liées à la responsabilité laissent transparaître la centralité de la pitié, produite dès le début du récit par la description du sort des esclaves chrétiens. L'un des éléments narratifs générant cette empathie réside dans l'évocation du déracinement (*de christianis terris rapti*). En effet, Rimbert non seulement s'applique à préciser cette condition d'exil (*ad barbarorum terras perducti*), souligne cet aspect par un qualificatif d'extériorité (*apud exteros*), mais aussi clôture la phrase par un verbe de souffrance conjugué à la forme passive (*affligebantur*), ce qui pourrait souligner grammaticalement leur position de victime passive. Dans le discours de Rimbert, l'engendrement de cette pitié a pour rôle d'éveiller la volonté chez les moines de Corbie de soutenir la cause de Rimbert. Elle

¹³⁶ Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables*, op. cit., p. 21.

¹³⁷ Alfred Borétius éd., *Capitula e concilis excerpta*, MGH, Cap., 1, n° 154, 9 : *Quia ergo constat in aeclesia diversarum conditionum homines esse, ut nobiles et ignobiles servi, coloni, inquilini et cetera huiusmodi nomina, oportet ut quicumque eis praelati sunt clerici sive laici, clementer erga eos agant* ; « il existe différentes conditions humaines dans l'Église, nobles ou non nobles, *servi*, colons, *inquilini* et quelque soit le nom qu'ils portent, il faut qu'ils soient tous, clercs comme laïcs, traités avec une clémence égale » ; Voir Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables*, op. cit., p. 24.

¹³⁸ Pierre Boucaud, « Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828) », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2011, p. 349-387, <https://journals.openedition.org/rhr/7785#quotation>.

est donc dirigée vers une double destination (les esclaves et Anschaire) et opère sur une double scène (au sein de la narration elle-même et auprès des lecteurs de Corbie). Elle est donc instrumentalisée par Rimbert pour alimenter un réseau affectif entre son héros, lui-même et les lecteurs de Corbie, à travers la description des émotions d'Anschaire. En effet, la responsabilité d'Anschaire, ou plutôt son apparente impuissance à l'endosser¹³⁹, génère en lui de la tristesse et de l'anxiété. La description de ces dernières¹⁴⁰ doit alors produire, par un phénomène d'identification, l'indignation des destinataires du texte¹⁴¹. Le réseau affectif que Rimbert sollicite (entre Corbie, son héros et lui-même) se renforce par une certaine forme d'élasticité qui intensifie les émotions qui y sont partagées : l'amplitude de la tristesse d'Anschaire renforce ainsi celle de l'indignation des lecteurs. Ce réseau se superposerait et consoliderait le réseau de filiation préexistant entre les deux abbayes de Corbie et de Corvey, au moyen de la narration des expériences affectives du saint. La suite du récit signale que la consolation divine est apportée à Anschaire durant la nuit. Ce songe lui apprend que le conflit se résorbera grâce à l'instillation de la terreur divine chez ces puissants, qualifiés de « rebelles » (*contumaces*). La foi soutenant Anschaire et la vision offerte par le Christ sont opérantes, puisque le saint retrouve la confiance qui lui manquait et l'extirpe de l'état d'anxiété dans lequel il était plongé. C'est alors que, porté par cette confiance, il entreprend le voyage avec une grande détermination « dans la volonté de libérer, de quelque manière que ce soit, les miséreux qui avaient été réduits à la servitude et vendus¹⁴² ». Ainsi, le fardeau du pasteur Anschaire est de se soucier des âmes, ce qui le place alors en position de soigneur. Or, cette position, tout comme celle de l'obéissance, apparaît

¹³⁹ *Vita Anskarii*, 38 : « Il ne savait de quelle manière il pouvait corriger cela, car plusieurs puissants et nobles étaient impliqués dans ce crime si abominable ».

¹⁴⁰ *Vita Anskarii*, 38 : « Le seigneur évêque fut dans un grand état de tristesse ».

¹⁴¹ Visible à travers le choix du vocabulaire fait par Rimbert : « ils les enchaînèrent sans aucune pitié » ; « ce crime si abominable » ; « afin que personne n'ose plus commettre un tel mal à l'avenir » ; « du fait de la cupidité », etc.

¹⁴² *Vita Anskarii*, 38 : *ea videlicet voluntate, ut et miseros, qui servituti addicti erant et venditi, quoquo pacto liberaret.*

alternative puisque de soignant, il devient « soignable », à partir du moment où ses responsabilités génèrent en lui de la souffrance (anxiété et tristesse). Dieu lui-même, soigneur ultime, lui apporte alors le soulagement. Réconforté, Anschaire entreprend son voyage au terme duquel, en sa présence, les « rebelles » (*contumaces*) sont frappés d'une divine terreur (*terror divinitus*) et rendent la liberté aux esclaves. Le pasteur peut à nouveau apporter les bonnes réponses aux problèmes de ceux qui sont sous sa responsabilité puisqu'il est porteur de la volonté divine. La responsabilité porte en elle un certain paradoxe puisqu'elle rend anxieux mais, pleinement assumée, elle soulage aussi.

Il est intéressant de noter que Rimbert fait intervenir la pitié comme l'apanage des justes et comme l'instrument d'un rééquilibrage des rapports de force entre faibles et forts, entre victimes et criminels, entre ceux qui sont capables de ressentir de la pitié et ceux qui en sont dépourvus, entre force morale du saint et force politique des rebelles. La pitié chez Rimbert est donc le lieu où la sollicitude peut devenir un outil politique au service de la puissance de persuasion. En effet, autant que les positions morales, ce sont les actes concrets posés par Anschaire et l'aide active de Dieu qui ramènent l'harmonie entre les différentes parties. Ce sont les émotions de terreur insufflées par Dieu ainsi que les paroles convaincantes du saint (*pathos*) qui réinstaurent l'équilibre et non des principes relevant d'un *ethos* abstrait. N'ayant pas la force brute de son côté, il use des ressorts qui sont, selon Rimbert, les seuls à disposition : la morale chrétienne et son rayonnement charismatique diffusés à travers les émotions. Les émotions de la sollicitude sont donc ici une forme de contestation du pouvoir nobiliaire en même temps qu'un levier du pouvoir épiscopal.

L'articulation entre *pathos* et *logos* dans nos sources place donc la responsabilité au cœur du dispositif de sollicitude chrétienne elle-même gouvernée par la charité et la nécessité de l'attention portée aux autres. Le modèle de responsable tendu par les hagiographes est celui du pasteur, mais pas exclusivement, puisqu'ils proposent plus généralement un modèle de chrétien. Or, il apparaît d'une façon de plus en plus

marquée dans les sources que le bon chrétien a lui aussi le devoir d'être pareillement attentif aux besoins affectifs de l'autre.

3.2.2 Le souci des besoins affectifs : une responsabilité partagée entre Dieu et les hommes

Manifester de la sollicitude pour la personne vulnérable, c'est essayer de répondre à ses besoins. Or, ceux-ci ne sont pas uniquement physiologiques et matériels comme c'est le cas de la *paupercula* de la *Vita Leobae* ou des captifs de la *Vita Anskarii* : ils sont aussi affectifs. Dans nos sources, les émotions qui suscitent l'attention à son prochain s'articulent toujours autour de la sphère affective de l'inquiétude et de celle de la tristesse. Le modèle de remède proposé par les hagiographes à cette détresse est celui du réconfort. En effet, à aucun moment, les sources ne présentent un bon chrétien qui détournerait le regard de celui qui est inquiet ou qui est triste. Au contraire, il cherche toujours à le ramener vers un état de sérénité, à l'image de ce que fait Autbert lorsqu'il prend conscience de l'isolement d'Anschaire¹⁴³. Bien souvent, ces tentatives sont vaines puisque Dieu est le seul à même d'apporter le véritable réconfort et la pleine consolation. Cependant, même si elles paraissent inefficaces, le bon chrétien doit engager des actions pour soulager son prochain : c'est là l'une de ses responsabilités.

Le réconfort est « ce qui redonne de la force morale, du courage, ce qui apporte de la consolation dans une situation pénible, douloureuse¹⁴⁴ ». Le genre consolatoire est ancien et trouve ses racines dans la sophistique grecque dès le V^e siècle av. J.-C. avec Antiphon¹⁴⁵. Il se développe pleinement avec les stoïciens qui lui donnent ses lettres

¹⁴³ *Vita Anskarii*, 7 ; voir chapitre précédent.

¹⁴⁴ Selon le *Trésor de la langue française*.

¹⁴⁵ Pseudo-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, *Vie d'Antiphon*, 18.

de noblesse¹⁴⁶ et est repris par Boèce au VI^e dans sa *Consolation de philosophie* qui permet alors aux chrétiens du haut Moyen Âge de se la réapproprier¹⁴⁷. Son fondement réside dans l'idée que le *logos* a le pouvoir de reconforter en faisant prendre conscience à celui qui souffre que son chagrin ne relève pas de la raison et que par conséquent il faut l'affronter pour le transcender. La consolation recouvre donc une réalité littéraire très spécifique mais c'est la notion plus générale de reconfort qui est l'objet de la réflexion à ce stade de l'analyse des émotions de la responsabilité. Moins précis que la consolation (déjà évoquée précédemment à propos d'Hathumoda et de sa mère Oda¹⁴⁸) dont le but est de rappeler l'inutilité du chagrin, le reconfort est plus générique et s'applique à diverses situations telles que l'inquiétude ou la tristesse. Néanmoins, il relève de la sollicitude chrétienne dans la mesure où il prétend à une amélioration de l'état affectif de la personne vulnérable, par l'intérêt porté aux émotions du sujet. Les sources semblent user indifféremment du vocable de *consolatio* pour recouvrir l'un et l'autre sens. Il y a sans doute dans les *Vitae* une dimension « littéraire » de contamination par les récits de consolation ou de variation par rapport à celles-ci. Ainsi, les *Vies* apporteraient une nouvelle réponse à la consolation, celle du « reconfort » qui n'est plus d'ordre logique, comme chez les stoïciens, mais qui serait d'ordre affectif.

Toujours est-il que le souci des besoins affectifs est une responsabilité du pasteur mais aussi de l'ami. Ainsi, lorsqu'Anschaire paraît inconsolable de ne pas mourir en martyr, Rimbart, « son disciple le plus fidèle » (*suus fidissimus discipulus*), tente tant bien que mal de le reconforter¹⁴⁹. Rimbart a recours au polyptote – figure de style usitée en rhétorique, qui consiste à employer un même mot en variant ses cas

¹⁴⁶ Sabine Luciani, « Lucrèce et la tradition de la consolation », *Exercices de rhétorique*, 9, 2017, <http://rhetorique.revues.org/519> ; voir plus généralement Han Baltussen dir., *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2013 et Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Munich, Fink, 2 vol., 1971.

¹⁴⁷ Jean-Yves Guillaumin éd., *La Consolation de Philosophie*, Paris, Belles Lettres, 2002.

¹⁴⁸ Voir chapitre précédent.

¹⁴⁹ *Vita Anskarii*, 40.

grammaticaux – en faisant intervenir sept fois des termes élaborés sur le radical de *consolatio*¹⁵⁰ et construit dans la dernière phrase un jeu de mot autour de ce terme en l’employant sous sa forme nominale à l’ablatif (*consolatione*) et verbale passive à l’imparfait (*consolabatur*), accentuant sa présence par la répétition et usant de la complémentarité des modes passifs et actifs ; littéralement, une traduction proche pourrait être : « Par cette consolation (*consolatione*), il parvint à être consolé (*consolabatur*)¹⁵¹ ». La question qui se pose est de savoir si cette répétition est volontaire ou si elle est le reflet d’une limitation du vocabulaire pour désigner une émotion, mais à ce niveau de culture, il s’agit obligatoirement d’une figure de rhétorique. L’omniprésence du terme est un indicateur de sa portée dans le message que Rimbert tente de transmettre. Ce message est construit sur la narration d’étapes successives qui débutent par la description de la détresse d’Anschaire. Celle-ci se manifeste par un état de tristesse (*tristis admodum factus*) provoqué par une réflexion sur ses propres torts, une forme d’introspection qui le mène à la conclusion qu’il s’est « lui-même privé de son espoir le plus sûr » en raison de ses péchés (*spe certissima sua esset culpa defraudatus*). En effet, à cette étape de sa vie, Anschaire n’est plus confronté au problème de *coenodoxia* contre lequel il a lutté auparavant¹⁵² mais il est au stade du bilan. Il n’a plus rien à prouver devant les hommes, seule demeure l’angoisse du jugement divin. C’est pourtant vers un homme qu’il se tourne pour confier son inquiétude. Anschaire sollicite donc l’attention de son disciple Rimbert par la parole (à la différence de la sollicitation par le regard de la petite infirme évoquée dans la *Vita Leobae*). Ce sont ces mêmes moyens verbaux que Rimbert utilise pour reconforter son vieux maître : l’énumération des acceptions habituelles du martyre (mourir par l’épée, par le feu ou la noyade¹⁵³) et l’assurance du martyre d’Anschaire en raison des privations qu’il s’est infligé et de la grave maladie qui

¹⁵⁰ *Vita Anskarii*, 40 : *consolari* [...] *consolationem* [...] *consolari* [...] *consolationem* [...] *consolari* [...] *consolatione* [...] *consolabatur* .

¹⁵¹ *Ibid.* : *Qua consolatione suscepta, ipse quoque consolabatur semetipsum*.

¹⁵² *Vita Anskarii*, 35 ; voir chapitre précédent.

¹⁵³ *Vita Anskarii*, 40 : *gladio trucidaretur, aut igne cremaretur, aut in aqua necaretur*.

l'accable¹⁵⁴. Cependant, ses tentatives (relevant du *logos*) restent vaines puisque « rien ne pouvait le consoler » (*ipse tamen nullo modo consolationem recipiens*) et qu'il restait dans « cet état de chagrin » (*in supradicto permanebat maerore*). Le *logos* de Rimbert ne parvient pas à panser les plaies affectives d'Anschaire, seul l'argument divin y parvient, en lui rappelant que douter des promesses divines est blâmable¹⁵⁵.

Ce processus en deux phases (vain réconfort humain suivi de l'efficacité divine) se retrouve également dans la *Vita Hathumodae*, qui est l'une des *vitae* qui exploite le plus le thème consolatoire. En effet, tous et toutes cherchent à y apporter le réconfort : Oda à sa fille Hathumoda¹⁵⁶, la fille à sa mère¹⁵⁷, ses sœurs à Hathumoda¹⁵⁸, Oda aux moniales de Gandersheim¹⁵⁹. Néanmoins, comme dans le cas d'Anschaire, c'est toujours la foi et la certitude du salut qui cautérise finalement les plaies du chagrin. Il semble donc que la première phase de vain réconfort humain soit une étape incontournable du processus de réconfort : il permet de donner plus de force à la dimension divine de consolation. En dépit de cette inefficacité, tout bon chrétien doit tenter de réconforter celui qui semble en avoir besoin. Le réconfort terrestre provenant des amis ou de la famille correspond toujours à une première tentative qui prépare l'esprit à recevoir la consolation divine. Celle-ci est à coup sûr efficace et permet de retourner à la sérénité.

Du point de vue de la chronologie du corpus, le thème du réconfort s'accroît à partir du dernier tiers du IX^e siècle puisqu'il se retrouve surtout dans les vies les plus tardives : celle d'Anschaire (865-876) et celle d'Hathumoda (876), issues toutes deux des centres de rédaction de Corvey et Hambourg-Brême. Dans une vision

¹⁵⁴ *Ibid.* : *ipsa infirmitas novissima gravis nimium et diutina satis superque ipsi pro martyrio cum Dei gratia reputari potuisset.*

¹⁵⁵ *Ibid.* : *ullatenus de Dei promissione dubitare debuisset, quasi aliqua iniquitas Dei potuisset pietatem vincere.*

¹⁵⁶ *Vita Hathumodae*, 18.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Vita Hathumodae*, 15.

¹⁵⁹ *Vita Hathumodae*, 21.

diachronique du problème, cela marquerait peut-être une évolution vers un intérêt croissant pour le sujet, dans une deuxième moitié de siècle particulièrement difficile, marquée par la désagrégation de l'empire, les raids vikings et où le besoin de réconfort devait sans doute être jugé comme une nécessité.

De toute évidence, les sources du corpus confirment cette idée de la responsabilité comme capacité à combler un certain nombre de besoins. Ces derniers sont à satisfaire selon les préceptes d'une charité qui prend le sens de *caritas*, c'est-à-dire un amour désintéressé s'attachant à l'épanouissement de l'autre à travers le comblement de ses besoins spirituels, vitaux et affectifs. Demeure la question de l'efficacité de ces actions : comment déterminer si les efforts pour soulager autrui ont porté leurs fruits ? Les hagiographes semblent indiquer que la joie, mais une joie modérée circonscrite dans un registre chrétien, en est l'indicateur le plus probant.

3.3 « Ma joie est la vôtre à tous¹⁶⁰ ». L'efficacité de la responsabilité des saints par délégation divine

La joie est un thème très présent : une simple recherche des termes « *gaudium*, *laetitia*, *ridere*, *exultare* » indique sa forte fréquence dans les récits du corpus¹⁶¹. Elle est souvent utilisée pour signaler l'accomplissement de la responsabilité (divine et humaine) mais se manifeste différemment selon les situations et varie en intensité.

¹⁶⁰ 2 Cor., 2, 3 : *Meum gaudium, omnium vestrum est.*

¹⁶¹ *Vita Bonifatii*, 8, 9 ; *Vita altera Bonifatii*, 22 ; *Vita Willibrordi*, 31 ; *Vita Gregorii*, prol., 12 ; *Vita Sturmi*, 9, 23, 19 ; *Vita Vulframni*, 9, 13 ; Au moins quinze fois dans la *Vita Liudgeri*, I, 8, 11, 25 ; II, 3, 4, 12 ; *Vita Lebuini Antiqua*, 5 ; *Vita Leobae*, 11, 12, 21, 22 ; *Vita Willehadi*, 7 ; Au moins quatorze fois dans la *Vita Anskarii*, 4, 12, 30, 34, 35, 38 ; *Vita Hathumodae*, 18.

3.3.1 La joie comme marqueur de l'accomplissement de la responsabilité divine et humaine

La joie surgit à différentes occasions : elle peut être suscitée à l'occasion d'échanges de paroles (à l'image de la promesse faite par Oda à Hathumoda¹⁶²). Elle peut aussi surgir à l'occasion de retrouvailles (comme lors du second voyage de Liudger à York où Alcuin le reçoit avec « une grande joie »¹⁶³) ou encore marquer la résolution d'un problème. La joie manifeste également l'accomplissement de la sollicitude divine. Les hagiographes signalent en effet la présence de Dieu dans ce monde par la joie provoquée par les miracles réalisés par l'intermédiaire des saints.

Cette présence de la sollicitude divine se lit notamment dans la résolution de problèmes concrets à l'instar des esclaves chrétiens libérés par Anschaire¹⁶⁴ ou des chrétiens de Birka qui peuvent à nouveau pratiquer la religion chrétienne lorsque l'ermite Ardgar arrive parmi eux¹⁶⁵. Dans cet épisode, la joie des chrétiens débouche sur une réactivation de la dévotion dont ils faisaient preuve auparavant (*coeperuntque, sicuti primo egerant, ea quae Dei sunt devote quaerere*) et au redoublement de cette joie (*libens*) par l'exécution des rites chrétiens (*ritum christianitatis libenti animo custodire*). Pour Rimbert, la joie réside dans la recherche de Dieu et se renforce par la pratique des rites, conférant ainsi une dimension très religieuse aux émotions. Quant à l'épisode des esclaves libérés, Anschaire visualise dans un premier temps la joie de

¹⁶² *Vita Hathumodae*, 18 : voir chapitre précédent.

¹⁶³ *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Quem magister inlustris Alcuinus cum magno suscepit gaudio.*

¹⁶⁴ Voir *supra* : *Vita Anskarii*, 38.

¹⁶⁵ *Vita Anskarii*, 19 : *Ipse itaque illo adveniens, officiose ab ipso susceptus est Herigario, et christianis qui ibi aderant magnum suae praesentiae exhibuit gaudium. Coeperuntque, sicuti primo egerant, ea quae Dei sunt devote quaerere et ritum christianitatis libenti animo custodire* ; « Lorsque celui-ci arriva, il fut reçu obligeamment par Hérigar et les chrétiens du pays firent preuve d'une grande joie à sa présence. Comme ils avaient fait au début, ils commencèrent à chercher dévotement tout ce qui est Dieu et à veiller au rite de la religion chrétienne avec une âme joyeuse ».

son futur succès à travers la vision divine qui lui est accordée en songe¹⁶⁶. Anschaire se voit marchant avec le Christ « dans la joie et l'allégresse » (*laetus et gaudens*) provoquées par l'absence d'opposition qu'il rencontre. Parvenant finalement à résoudre le conflit et à rendre leur liberté à ces chrétiens persécutés, ceux qui accompagnent l'évêque sur le chemin du retour témoignent du bonheur et de la joie (*prosperitas et gaudium*) dans lesquels ce trajet s'est effectué. Or, cette joie est pour eux l'assurance de la présence de Dieu auprès d'eux (*cognovimus quia Dominus fuit nobiscum*).

Si la joie manifeste la présence divine, elle est aussi un don du Seigneur. C'est particulièrement vrai dans les *Vitae Gregorii* et *Liudgeri* à la précision que dans la dernière (la *Vita Liudgeri*), elle indique essentiellement le succès des miracles *post mortem* du saint. C'est la *Vita Gregorii* qui reprend le plus fréquemment le thème de la joie identifiée à un don du Ciel, à tel point qu'il serait possible de la qualifier de « *Vita* de la joie céleste ». Ainsi, la Grâce du Christ apporte une félicité durable (*felicitas perennis*) tandis que l'espoir en Dieu amène la joie (*gaudeo*)¹⁶⁷. La même idée d'une joie céleste apparaît au chapitre 12¹⁶⁸ où l'hagiographe cite l'Évangile rappelant que le royaume de Dieu est dans « la justice, la paix et la joie dans l'Esprit Saint¹⁶⁹ » puis, toujours en référence aux Évangiles¹⁷⁰, il rappelle que traverser des

¹⁶⁶ *Vita Anskarii*, 38 : *Denique cum de hac re nimium esset anxius, quadam nocte divina ei apparuit consolatio. Videbatur namque illi, quod Dominus Jesus esset in praesenti saeculo, sicut olim fuit, quando suae praesentiae doctrinam et exempla populis praedicabat: visumque est ei quod esset cum multitudine fidelium, et quod ipse dominus episcopus cum eo in eodem esset itinere laetus et gaudens; et, ut ipsi videbatur, erat in omnibus contumacibus terror divinitus illatus, et ereptio fiebat oppressorum, et quies magna in omnibus, ita ut nihil contrarietatis in ipso videretur esse itinere.*

¹⁶⁶ *Ibid.* : [...] *Hoc ergo facto in ipso itinere Dominus veraciter exhibuit, quod fidelibus pollicitus est, dicens : Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Tanta enim prosperitate et gaudio iter illud perfecit, ut quidam cum eo comitantes dicerent, numquam se in vita sua tam bonum et tam suave iter egisse. « Nunc enim pro certo », inquiunt, « cognovimus quia Dominus fuit nobiscum ».*

¹⁶⁷ *Vita Gregorii*, prol.

¹⁶⁸ *Vita Gregorii*, 12 : *Nam legerat scriptum beato Petro apostolo admonente: Non in veste pretiosa : et coapostolo eius Paulo adhortante didicerat, quoniam esca et potus non est regnum Dei; sed iustitia, pax, gaudiumque in Spiritu sancto.*

¹⁶⁹ *Rom.*, XIV, 17.

tribulations au nom du Seigneur apporte la joie¹⁷¹. Le chapitre 15 évoque même le fait que les efforts pratiqués par Grégoire le font progresser vers le « royaume des Cieux de la joie éternelle¹⁷² ». La joie céleste est un but, une finalité dans cette *Vita*, alors qu'ailleurs, elle est d'avantage l'expression de la reconnaissance.

Objectif désiré, la joie signale aussi la présence de la sollicitude divine car elle marque le succès des miracles de Dieu, opérés par l'intermédiaire de ses saints. La *Vita* la plus représentative de cette fonction de la joie est celle de Liudger dont l'hagiographe ne manque pas, après chaque miracle de guérison, de souligner la joie qui en résulte : la guérison de la paralysie du journalier Igo¹⁷³ ou celle (plus connue) de la cécité du scope Bernlef¹⁷⁴ en témoignent.

La joie permet donc d'expérimenter sur terre l'efficacité de la sollicitude divine, mais aussi celle des hommes entre eux (entre clercs, tout comme entre clercs et laïcs). Comme elle est le prolongement de la sollicitude, la joie est le résultat d'une

¹⁷⁰ *Act.* V, 41 : *Et illi quidem ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* ; « Pour eux, ils s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom », (trad. Bible de Jérusalem).

¹⁷¹ *Vita Gregorii*, 12 : *dum omnes, qui eandem viam praecesserunt, talia paterentur, secundum dictum et formam apostolorum, qui ibant flagellati a conspectu consilii gaudentes et dicentes* ; « Tous ceux qui, ayant ouvert la voie sur ce même chemin [celui qui mène aux Royaume des Cieux], ont tant souffert après avoir parlé à la manière des apôtres mais allaient de l'avant, malgré les coups, en se réjouissant dans la contemplation de leur dessein ».

¹⁷² *Vita Gregorii*, 15 : *Haec ita agendo beatus homo Gregorius, a profectu spiritualium successionum in ipsa aegritudine sua nunquam desinendo, auxit per singulos dies sanae mentis sapientia, licet imbecilli corpore, quod sibi suisque ad ingressum regni caelestis et gaudium proficeret sempiternum* ; « Agissant ainsi, le bienheureux homme Grégoire, diminuait sa peine en enchaînant les progrès spirituels, chaque jour sa sagesse rendait son esprit plus sensé et malgré la faiblesse de son corps, il progressait sur le chemin du royaume des Cieux et de la joie éternelle ».

¹⁷³ *Vita Liudgeri*, II, 4 : [...] *stetit illa sanato omni corpore et ambulabat et exiliens cucurrit gaudebatque vehementer in ambulando* [...] *Completaque oratione ac gratiarum actione cum gaudio redierunt domum* ; « Elle se dressa de son corps sain, marcha, courut en bondissant vivement et se réjouissait d'aller ainsi [...] Ils complétèrent la prière ainsi que l'action de Grâce et sont rentrés avec joie à la maison ».

¹⁷⁴ *Vita Liudgeri*, I, 25 : [...] *Deinde signum sanctae crucis oculis eius inposuit et tenens manum suam coram eo interrogavit, si aliquid videret. Ipse vero cum magno gaudio dixit, se manum illius posse videre* [...] ; « Il administra un signe de croix sur les yeux de celui-ci et maintenant sa main sur son cœur, il lui demanda s'il voyait quelque chose. Celui-ci dit alors avec une grande joie qu'il pouvait voir sa main ».

interaction entre Dieu et les hommes ou entre les hommes. C'est pourquoi il n'y a aucune mention de joie qui soit solitaire dans nos sources. C'est une émotion positive de l'identité affective chrétienne qui est un moyen de communiquer, de partager les effets de la puissance divine et de l'harmonie qui en résulte dans l'ensemble de la société chrétienne. De plus, la joie démontre aussi que le récipiendaire de la sollicitude a une capacité de réponse et n'est pas simplement fixé dans un état de passivité, à l'image des esclaves libérés par Anschaire qui laissent éclater leur joie sur le chemin du retour¹⁷⁵. De victimes passives, ils deviennent acteurs libérés : leur joie les intègre de façon égale dans la petite communauté qui s'en retourne vers Hambourg.

3.3.2 La diversité de la joie dans ses manifestations : une émotion sociale et religieuse complexe

Cette joie s'affiche par des nuances plus ou moins intenses qui démontrent une certaine complexité de l'appréhension de cette émotion chez les hagiographes. Elle peut s'intensifier corporellement (comme l'élan corporel d'Hathumoda vers sa mère en atteste) mais elle peut aussi se sublimer en une autre émotion plus puissante. Autre *Vita* « de la joie », la *Vita Liudgeri* (825-849), exploite ainsi très souvent celle-ci comme un révélateur de l'efficacité de la sollicitude du saint à travers ses miracles. Après la guérison de la jambe qui handicapait douloureusement le moine Hildirad, celui-ci ne manifeste pas une simple joie mais « exulte » (*exultans*) tout en rendant grâce¹⁷⁶. C'est la même formule que l'hagiographe utilise dans le récit de la guérison

¹⁷⁵ *Vita Anskarii*, 38 : *Tanta enim prosperitate et gaudio iter illud perfecit, ut quidam cum eo comitantes dicerent, numquam se in vita sua tam bonum et tam suave iter egisse* ; « En effet, ce trajet s'acheva dans un tel bonheur et une telle joie, que tous ceux qui voyageaient avec lui dirent, qu'aucun d'entre eux n'avait de leur vie fait d'aussi bon et agréable voyage ».

¹⁷⁶ *Vita Liudgeri*, II, 5.

de la surdité d'un Saxon¹⁷⁷. Celui-ci s'était rendu auprès du tombeau du saint dans l'espoir (*spes*) d'obtenir sa guérison : lorsque ses oreilles s'ouvrirent (*apertae sunt aures*), les premiers sons qui lui parviennent sont ceux qui symbolisent la présence divine : sons de cloches et psalmodies des moines. Retrouvant son audition, il exulte (*exultans*). Tout comme Hildirad, le miraculé glorifie alors Dieu (*magnificans Deus*)¹⁷⁸. Toujours dans la même *Vita*, la guérison de la cécité du fils d'un colon (*colonus*), un certain Gerbald, est également marquée par la joie¹⁷⁹. Il est remarquable de noter que, dans cet épisode, les parents du petit aveugle décident de se rendre sur le tombeau du saint « à l'instigation du Seigneur » (*Domino instigante*). Cette inspiration, marque de la sollicitude divine, est une occasion de joie avant même que l'enfant ne soit guéri. Celle-ci s'exprime alors sous la forme d'un espoir (*spes*) qui les conduit « joyeux » (*gaudentes*) vers l'église où repose le corps du saint. Là, les parents font le vœu de faire des offrandes en gage de reconnaissance. Près du tombeau, l'enfant se frotte alors un œil, puis l'autre et chacun de ses yeux retrouve alors successivement la vue. Une fois encore la joie est manifestée de façon ostensible : l'enfant s'exclame avec joie (*exclamare cum gaudio*) qu'il peut à nouveau voir, disséminant alors cette allégresse à l'ensemble de la famille (*parentes cum familia*). Le partage de cette émotion l'intensifie puisqu'elle les remplit « d'une immense joie » (*inmenso repleti sunt gaudio*). Les parents s'empressent alors d'accomplir leur promesse par des vœux d'actions de grâces (*cum voto gratulationis*). Expression de la sollicitude divine, le miracle est l'occasion pour les chrétiens de partager la joie et dans la *Vita Liudgeri* elle s'accompagne toujours des témoignages de reconnaissance à la toute-puissance divine. La joie est donc un élément qui renforce la cohésion de la communauté chrétienne par le partage de l'émotion ainsi que par l'exécution de gestes et de rites de gratitude spécifiquement chrétiens.

¹⁷⁷ Dans un lieu nommé Werthina : Liudger, II, 14.

¹⁷⁸ *Vita Liudgeri* II, 14.

¹⁷⁹ *Vita Liudgeri*, II, 12.

La joie est une émotion céleste dans la *Vita Liudgeri*, à la fois sociale et religieuse. Elle marque la nécessité de la reconnaissance de la sollicitude divine mais elle est aussi un moyen de communication. Nous l'avons vu, la joie n'est jamais solitaire dans nos sources, elle se partage avec les autres et s'accompagne de différentes manifestations au sein desquelles on trouve les larmes de joie. Ainsi, dans la *Vita Leobae* une pauvre jeune-femme, ayant caché sa grossesse, avait noyé son enfant à peine né, dans un bassin aménagé à partir de la rivière Tauber (au sud-est de l'actuelle Francfort)¹⁸⁰. Le corps du nouveau-né avait été retrouvé par une femme du village qui accusa publiquement les moniales de fornication et d'infanticide, agitant ainsi toute la population de Tauberbischofsheim. L'abbesse s'assura dans un premier temps de l'innocence de ses vierges puis organisa des processions. À la fin de la deuxième procession, Leoba monta à l'autel, dans l'église où se trouvait le peuple rassemblé, et pria ardemment le « Seigneur Jésus Christ, roi des vierges » (*Domine Ihesu Christe, rex virginum*) de libérer les moniales de cette infamie. Soudainement, la coupable, présente parmi les fidèles rassemblés dans la nef, se trouva encerclée par les flammes et confessa son crime. Une « clameur » (*clamor*) miraculeuse s'éleva alors des cieux et les vierges, lavées ainsi de tout soupçon, pleurèrent de joie (*ancillae Dei flevere prae gaudio*). Ces pleurs mêlés de joie célèbrent une forme de soulagement et signalent à tous que l'abbesse a endossé avec succès la responsabilité que Dieu lui a donnée en partage (*ore meritum Leobae virginis et Christi salvatoris potentia praedicatur*). Le terme de *clamor* fait peut-être référence à la clameur liturgique, rituel qui consistait à adresser une plainte formelle vers les Cieux afin d'en obtenir justice¹⁸¹. Les larmes de joie seraient ainsi la manifestation d'une émotion à la fois judiciaire et religieuse car elles découleraient de la justice céleste.

¹⁸⁰ *Vita Leobae*, 12.

¹⁸¹ Richard E. Barton, « Making a Clamor to the Lord: Noise, Justice and Power in Eleventh- and Twelfth-Century France », dans Tracey L. Billado, Belle S. Tuten éd., *Feud, Violence and Practice: Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*, New York, Routledge, 2010, p. 213-238, <http://www.academia.edu/439591>; Frédéric Chauvaud, *Clameur publique et émotions judiciaires: de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013 ; Maurice Coens, « A propos

La même association de la joie et des larmes se retrouve chez Rimbert lorsqu'il raconte comment Anschaire, après avoir racheté et ramené « dans sa patrie » (*ad patriam reducere*) « le fils d'une veuve » (*viduae filius*) qui avait été enlevé comme esclave chez les Suédois. La mère reconnaît alors son fils et passe, en présence de l'évêque, de la joie aux larmes (*mater sua gaudens videret reversum [...] prae gaudio in conspectu eius astans lacrimata fuisset*). L'évêque, présent aux moments des retrouvailles, est tant ému (*compunctus*) qu'il pleure à son tour et laisse repartir la mère et le fils « joyeusement » (*gaudentes*) chez eux¹⁸². Les larmes sont ici encadrées par la joie. Chronologiquement, la joie est à la fois antérieure et postérieure aux larmes ; socialement, la mère et Anschaire partagent la joie des retrouvailles à travers les pleurs qui soulignent l'intensité émotionnelle de la scène, rassemblant ainsi le clerc et la laïque, l'homme et la femme, celui qui était autrefois un fils et la mère, l'élu de Dieu et la simple créature. Faut-il penser que cette scène émeut particulièrement Anschaire parce qu'elle lui rappelle le souvenir de sa défunte mère, celle dont l'amour l'a conduit sur le chemin de la conversion ? C'est plausible mais difficile à prouver. Par contre, il est intéressant de noter que c'est l'émotion suscitée par les larmes de la mère qui sont à l'origine de la décision d'Anschaire, non la conséquence d'une réflexion morale sur la position sociale – esclave racheté – du jeune homme. Si Rimbert entretient la mémoire de cette anecdote, c'est sans doute parce qu'il lui accorde une valeur pathétique. Sinon, pourquoi préciser que l'instabilité des manifestations de joie à travers les pleurs est une caractéristique féminine (*sicuti mos est feminarum*) puis décrire son héros fondant immédiatement en larmes ? En réalité, cette « versatilité » (joie/pleurs) n'est pas le fait du saint homme. Ce n'est pas tant la joie en elle-même qui pousse Anschaire à libérer l'esclave racheté que les larmes de la mère. Ainsi les larmes accompagnant la joie

d'un miracle de S. Bavon: le clamor devant les corps saints », *Analecta Bollandiana*, 87, 1969 p. 416 ; Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1994, p. 96 et s. ; Lester K. Little, *Benedictine Maledictions : Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca ; New York, Routledge, 1993.

¹⁸² *Vita Anskarii*, 35.

rapprochent le saint de ses ouailles et ont ici une efficacité sociale très concrète : l'esclave racheté retrouve sa liberté, ce qui devait être un phénomène assez peu commun pour que Rimbert le signale comme étant un acte de grande miséricorde et de piété (*misericordia ac pietas*). Rimbert entrelace ainsi des éléments d'*ethos* (la preuve de la piété et de la miséricorde du saint) et de *pathos* à travers la désignation d'une émotion (la joie), de manifestations d'une émotion (les larmes) et de la description d'une scène à laquelle chacun peut facilement s'identifier (le vibrant témoignage de l'amour maternel).

La manifestation de la joie montre à tous la légitimité du saint. Cependant, conformément à la *Regula Benedicti*, la prescription de modération demeure : à moins d'être transmuée en exultation pour Dieu, la joie ne doit jamais être excessive et surtout ne doit jamais conduire au rire. L'excès de joie mal orienté (c'est-à-dire l'excès de joie qui ne serait pas tourné vers Dieu) est conçu comme néfaste, car il fait perdre la maîtrise de soi. La mère de Liudger en fait l'expérience alors que, portant l'évêque à naître en son sein, elle se précipite (*properare*) tout à sa joie vers son époux, revenant de voyage¹⁸³. Cette « joie immodérée » (*inmoderate gaudens*) la fait trébucher et un pieu se fiche alors dans son flanc, mettant ainsi sa propre vie et celle de l'enfant à naître en danger. La joie est donc autorisée mais sa manifestation, son extériorisation doit être modérée. Quant au rire, qui manifeste habituellement la joie dans nos sociétés contemporaines occidentales, il ne se remarque qu'en filigrane, par sa brillante absence. Dès que la joie d'un héros est signalée, l'hagiographe s'empresse de préciser, souvent dans la même phrase, qu'il n'était jamais porté à une hilarité excessive¹⁸⁴. Leoba est ainsi décrite comme offrant « toujours un visage joyeux, sans que jamais elle ne fit preuve d'un excès d'hilarité dans un sourire sans retenue¹⁸⁵ ». En effet, la physionomie du parfait chrétien qu'est le saint autorise, voire

¹⁸³ *Vita Liudgeri*, I, 8.

¹⁸⁴ Voir *Le rire du prédicateur. Récits facétieux du Moyen Âge*, Textes traduits par Albert Lecoy de la Marche, présentation, notes et annexes par Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1992.

¹⁸⁵ *Vita Leobae*, 11 : *et cum laetam semper faciem praeferret, numquam hilaritate nimia resoluta est in risum*.

recommande, un sourire. La *Vita Liudgeri* l'indique par trois fois sous des formules évoquant un visage joyeux : « *leto vultu*¹⁸⁶ », « *vultu hilari*¹⁸⁷ », dernière formule qui aura tant de succès, bien plus tard, chez les Franciscains¹⁸⁸. Cependant, si le visage est joyeux, le rire ne lui est pas facile (*vultu hilari, non tamen facilis in risu*)¹⁸⁹. Un rire qui ne vient pas « facilement », ne veut pas dire un rire « absent », ce qui semblerait indiquer que s'il est léger, ce dernier serait relativement toléré, confirmant ainsi l'opposition entre bon et mauvais rire dont la présence avait déjà été soulignée dans les règles monastiques par Jacques Le Goff¹⁹⁰. Il y aurait donc un bon rire et une bonne joie qui se doivent d'être modérément exprimés au risque de développer un mauvais *pathos* entraînant la perte de la maîtrise de soi. La joie peut cependant être exaltée si elle encadre la dévotion et les pratiques de reconnaissance à Dieu, ce qui la distinguerait alors du *pathos* mais la rattacherait plutôt au *logos*, c'est-à-dire à une méthode permettant de mieux se rapprocher de Dieu.

Finalement, la joie ressort comme un élément très fort de l'identité affective chrétienne. Marque de retrouvailles, de résolution de problèmes matériels, sociaux ou affectifs, la joie est avant tout une émotion religieuse : elle manifeste la présence divine sur terre par le truchement des miracles et est un don du Ciel. Elle se révèle sous différentes intensités allant de la joie simple à l'exultation et s'accompagne de pleurs parfois, de reconnaissance souvent. À la fois *pathos* et *logos*, elle permet à l'hagiographe de prouver l'efficacité de la sollicitude divine et l'élection du saint. Par son extériorisation systématique, elle se fait partage et s'inscrit ainsi dans la sollicitude.

¹⁸⁶ *Vita Liudgeri*, I, 29.

¹⁸⁷ *Vita Liudgeri*, I, 25.

¹⁸⁸ Voir Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1989, <http://journals.openedition.org/ccrh/2918>

¹⁸⁹ *Vita Liudgeri*, I, 9.

¹⁹⁰ Jacques Le Goff, « Une enquête sur le rire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52-3, 1997, p. 453.

3.4 Être dépendant des femmes ? Une sollicitude féminine incorporée

La sollicitude enjoint le soignant à entrer parfois dans un contact concret avec la personne vulnérable, laissant la possibilité d'une proximité avec la chair de l'autre. Les hommes ne sont pas exclus des soins donnés au corps mais ils y sont le plus souvent associés par le biais du miracle. Les femmes sont également capables de cette forme de contact dématérialisé au corps, à l'instar de Leoba qui guérit miraculeusement les hémorroïdes de la pauvre moniale Williswind¹⁹¹. Toutefois, la manifestation de la sollicitude par le toucher, le contact avec le corps, semble relever plus spécifiquement de la sphère d'action féminine.

3.4.1 Des rites féminins d'hospitalité ?

Les deux *Vitae* féminines du corpus que sont la *Vita Leobae* et la *Vita Hathumodae* livrent en effet des indications précises sur l'attribution aux femmes des responsabilités concernant le soin du corps, notamment dans le cadre de l'hospitalité. Rudolf mentionne ainsi que Leoba se livre au rituel du lavement des pieds des hôtes¹⁹², ainsi que la Règle de saint Benoît le recommande¹⁹³. Pour ce faire, Rudolf commence par évoquer son humilité, profondément incorporée puisqu'elle siège au

¹⁹¹ *Vita Leobae*, 15.

¹⁹² *Vita Leobae* 11.

¹⁹³ *Regula sancti Benedicti*, 53, 13-14. Voir aussi le commentaire de Grégoire le Grand sur le repas chez Simon : *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1242D : [...] *Potest quoque per pedes ipsum mysterium incarnationis eius intelligi, quo divinitas terram tetigit, quia carnem sumpsit. Verbum enim caro factum est, et habitavit in nobis* ; « Les pieds peuvent aussi être compris comme le mystère de l'Incarnation, par lequel la divinité toucha la terre et se fit chair. Le Verbe a en effet été fait chair et a habité parmi nous ».

fond de son cœur (*fore corde crederet*)¹⁹⁴. L'influence du modèle de la règle de Benoît est ici particulièrement remarquable puisqu'il est possible de lire dans celle-ci la même localisation anatomique de l'humilité. En effet, selon saint Benoît, le moine doit posséder « cette vertu dans son cœur, mais encore la manifester au dehors par son attitude¹⁹⁵ ». La référence à la *Regula Benedicti* est donc doublement prononcée puisque Rudolf exprime aussitôt la manière dont Leoba parvient à rendre cette « humilité du cœur » visible par son comportement, notamment en décrivant l'application avec laquelle elle endossait ses responsabilités d'hôtesse¹⁹⁶. Parmi ces dernières, il évoque donc le rituel du lavement des pieds (*pedilavium*). Cette pratique, codifiée en 817 par la *Regula aquisgranensis*, est d'abord entrée en vigueur à Corbie sous l'abbatiate d'Adalhard (751-827) puis étendue à tous les monastères de l'empire, lors du synode d'Aix-la Chapelle¹⁹⁷. Ce rituel est également mentionné au chapitre 35 de la *Vita Anskarii*¹⁹⁸.

¹⁹⁴ *Vita Leobae* 11 : *Virtutem vero humilitatis tanto studio custodivit, ut, cum merito sanctitatis et ordine magisterii ceteris esset praelata, omnium se ultimam fore corde crederet, voce proferret et habitu demonstraret* ; « Elle présentait la vertu de l'humilité avec tant d'application, bien qu'elle eût été nommée pour gouverner les autres à cause de sa sainteté et de sa sagesse, elle crut dans son cœur qu'elle était la plus petite de toutes ».

¹⁹⁵ Benedictus Nursiae, *Regula cum commentariis*, PL 66, 375A : « *Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet* ».

¹⁹⁶ *Vita Leobae*, 11 : *Hospitalitatem autem peculiari observatione tenuit ; omnibus enim sine ulla exceptione personae domum praebuit et convivium ieiuna mater exhibuit, pedes omnibus manibus suis lavit, dominicae institutionis custos et ministra* ; « Elle tenait l'hospitalité avec une observation toute particulière. Elle gardait la maison ouverte pour tous sans exception, et même quand elle jeûnait, elle donnait des banquets et lavait les pieds des invités de ses propres mains, à la fois gardienne et ministre de la pratique instituée par notre Seigneur ».

¹⁹⁷ Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de Saint Anschaire*, op. cit., p. 224 note 317 et p. 225 note 322.

¹⁹⁸ *Vita Anskarii*, 35 : *In Quadragesimae vero tempore quatuor pauperes quotidie in Brema ad escam suscipi iubebat, duos scilicet viros et duas feminas, et viris quidem ipse cum fratribus pedes lavabat; feminas autem in praedicto hospitali pauperum, vice illius, quaedam Deo sacrata quam ipse in Dei voluntate et religionis amore probatam habebat* ; « Au temps du Carême, à Brême, il avait ordonné que quatre pauvres – deux hommes et deux femmes – soient quotidiennement nourris. Il lavait lui-même, avec ses frères, les pieds des hommes tandis que ceux des femmes étaient lavés en son nom à l'hospice des pauvres, par une femme consacrée à Dieu et dont il avait éprouvé la volonté en Dieu et l'amour de la religion ».

Ce geste – qui s’inscrit dans une longue tradition reprise par les Pères à l’instar de Jean Chrysostome¹⁹⁹ ou de saint Augustin²⁰⁰ – participe à la promotion de l’amour entre les chrétiens, en souvenir du Christ qui s’est abaissé lui-même à la condition de serviteur en lavant les pieds des apôtres, la veille de sa Passion²⁰¹. C’est en réalité une évocation de la condition humaine : les pieds lavés sont purifiés du contact avilissant de la terre de la même manière que le sacrifice du Christ lave l’homme de la souillure du péché. Il s’agit d’un message de rédemption renforcé par un geste qui est resté pratiqué dans les monastères, au moins jusqu’au concile de Vatican II (1962-65). La sainte incarne donc un modèle de comportement christique, terrestre et visible de tous. L’épouse du Christ ne peut pas donner l’eucharistie – purification par la bouche, mais peut néanmoins participer à la régénération du fidèle par le bas du corps²⁰², étant donné que la Bible considère l’intégralité du corps comme honorable²⁰³. En ce sens, Rudolf rappelle la légitimité de Leoba, en tant que femme, à pratiquer ce geste. Rudolf la qualifie ainsi de gardienne (*custos*) car elle perpétue la pratique faite par celles qui ont lavé les pieds du Christ chez Simon le Pharisien²⁰⁴. Il se permet aussi d’évoquer le « ministère » (*ministra*) de Leoba, bien que celle-ci n’ait pas accès au sacerdoce (idée de « ministère » renforcée par le fait qu’elle apprenne le droit canon²⁰⁵). En effet, le lavement des pieds est considéré, plus tardivement, comme un sacrement par Bernard de Clairvaux²⁰⁶. Ce geste autorisait donc les femmes à

¹⁹⁹ Saint Jean Chrysostome (trad. Jeannin), *Commentaire sur l’Évangile selon saint Jean*, Bar-Le-Duc, Guérin, 1865 Homélie 71, §1, p. 465.

²⁰⁰ Saint Augustin, *Traité sur saint Jean*, Traité 59, Bar-Le-Duc, Poujoulat, 1864, p. 698.

²⁰¹ Jean, 13 : 5.

²⁰² Christelle Javary, *La guérison. Quand le salut prend corps*, Paris, Cerf, 2004, p.128.

²⁰³ 1Co 12, 24-25 : *Ut non sit schisma in corpore, sed idipsum pro invicem sollicita sint membra.*

²⁰⁴ Lc 7, 36-50.

²⁰⁵ Voir *supra*.

²⁰⁶ Saint Bernard, « Sermon pour le Jeudi Saint. Sur le baptême, sur le sacrement de l’autel et sur le lavement des pieds », 4, dans *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduites en français par les abbés Dion et Charpentier, t. III, Paris, Louis Vivès, 1887, p. 215 : « Mais d’où vient que tant que nous sommes dans ce corps de péché et que nous vivons dans ces temps mauvais, nous ne puissions être sans péché ? Faut-il donc désespérer de nous ? Non, non, écoutez saint Jean vous dire : ‘Si nous prétendons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n’est point en nous. Mais si nous confessons nos péchés, Dieu est juste et fidèle, il nous les remettra et nous purifiera

participer activement aux mystères de la purification, jusqu'à ce que le IV^e concile de Latran en 1215 ne fixe le nombre de sacrements à sept. Cette pratique place donc les clercs – ici la sainte femme – et les hôtes dans une relation de don et de réciprocité, où celui qui est lavé reçoit autant que celui qui lave. Les liens unissant les corps *des* chrétiens – la purification de tous les hôtes – sont affermis par le canal du corps *du* chrétien – la sainte qui procède au lavage des pieds des hôtes « de ses propres mains » (*manibus suis*).

Rudolf semble ainsi promouvoir l'idée que les femmes peuvent participer aux activités liturgiques. L'insistance sur ses rôles de « gardienne » et de « ministre » est manifeste surtout si ce passage est comparé à celui de la *Vita Anskarii*²⁰⁷. Rimbart y décrit Anschaire pratiquant lui-même le lavement des pieds de deux pauvres mais il est aussi précisé qu'il est assisté dans cette tâche par ses frères²⁰⁸. Rudolf ne parle jamais d'une quelconque assistance. La description donne l'impression que Leoba s'y livre toute seule. Même si ce n'est pas forcément le cas dans les faits, il convient de souligner ce choix de l'auteur. En outre, chez Rudolf, il n'est pas question pour Leoba de pratiquer ce rituel uniquement lors du Carême : l'abbesse lave les pieds des invités lors des banquets qu'elle donne et il n'est pas déraisonnable de penser que les banquets ne devaient pas exclusivement être donnés lors de la semaine sainte. Outre le fait que Leoba semble pratiquer ce rituel plus fréquemment qu'Anschaire, une troisième différence notable entre ces deux descriptions doit être soulevée : Rimbart insiste sur le fait que les deux pauvres femmes voyaient leurs pieds lavés par une autre femme, or il n'est pas fait mention de séparation des sexes dans la pratique du lavement des pieds chez Leoba. Bien que cela n'exclut pas le fait qu'il y ait eu séparation dans les faits, Rudolf ne juge pas utile de le préciser. Ceci paraît d'autant

de toute iniquité (I Joan. 1, 8 et 9)'. En effet, pour que nous ne doutions point de la rémission de nos fautes quotidiennes, nous avons le sacrement du lavement des pieds. Vous voulez savoir où j'ai appris que c'est là un sacrement pour la rémission des péchés ? C'est de la bouche même du Seigneur, quand il dit à Pierre : 'Vous ne savez pas maintenant pourquoi je fais ce que je fais, mais vous le saurez plus tard (Joan. XIII, 7)' ».

²⁰⁷ *Vita Anskarii*, 35.

²⁰⁸ *Vita Anskarii*, 35 : *cum fratribus*.

plus troublant que Rudolf justifie toujours avec le plus grand soin chacun des déplacements de l'abbesse, à une époque où la clôture des moniales et leur séparation des hommes étaient raffermies. Rudolf présente ainsi une abbesse dont l'autorité est ministérielle. Le lavement des pieds n'est plus simplement un acte de charité comme dans la *Vita Anskarii*, il est présenté comme un sacrement.

Felice Lifshitz avait d'ailleurs montré que, dans certaines communautés féminines de la Rhénanie carolingienne²⁰⁹, certains recueils de patristique avaient été recopiés de façon à retirer les phrases défavorables aux femmes et que les manuscrits originaux de ces monastères soutenaient toujours une certaine vision égalitaire entre les genres, tout en défendant la légitimité de l'autorité féminine au sein de l'Église²¹⁰. Rudolf, qui offre un exemplaire de sa *Vita Leobae* à l'abbesse Hathumoda²¹¹, participe sans doute de cette tendance.

Si les femmes participent d'une certaine manière aux rites, il semble que le soin du corps des hôtes leur soit particulièrement réservé. L'héroïne de la *Vita Hathumodae* veille ainsi à ce que l'équilibre entre corps et âme – entre enveloppe matérielle (*corpus exterius*) et intérieur spirituel (*mens interius*) – demeure²¹². À ce propos, Jérôme Baschet²¹³ a montré que l'opposition médiévale entre corps et esprit n'était qu'une apparence, en ce sens que l'un et l'autre étaient en réalité au fondement d'une profonde unité. Or, la « matrice d'analogie générale²¹⁴ » *caro/spiritus* peut être devinée dans les écrits d'Agius puisque Hathumoda est attentive à ce que les deux –

²⁰⁹ Notamment celles de Karlburg et Kitzingen.

²¹⁰ Felice Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.

²¹¹ Voir chapitre I.

²¹² *Vita Hathumodae*, 9 : *ut curaret, dum corpus exterius pascebatur, ne mens interius ieiuna a remaneret* ; « veillant (*curare*) à ce que l'âme intérieure (*mens interius*) ne reste pas dans le jeûne pendant que le corps extérieur (*corpus exterius*) s'alimentait ».

²¹³ Jérôme Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112, 2000, p. 5-30, <http://journals.openedition.org/assr/20243#quotation>.

²¹⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », dans Jean-Philippe Genet dir., *La légitimité implicite*, Paris ; Rome, Sorbonne, École Française de Rome, 2015, p. 457-476, <http://books.openedition.org/psorbonne/6603>. Sur la matrice analogique *caro/spiritus*, voir chapitre II.

le corps et l'esprit – soient également rassasiés. La parfaite hospitalité de l'abbesse est décrite comme opérant de façon équilibrée à la fois dans la sphère corporelle/matérielle et dans celle de l'affectif/spirituel²¹⁵.

Dans la première, sa compétence se manifeste de façon générale par sa charité puisque les pauvres et les clercs doivent avoir obtenu quelque chose en la quittant²¹⁶ : de la nourriture (*cibus*) ou des biens (*bona*). Hathumoda se prive pour que les autres ne manquent de rien : elle s'assoiffe (*sitire*) et elle s'affame (*esurire*). L'incorporation de sa sollicitude ne se manifeste pas seulement par la privation, mais aussi par le côtoïement de la moniale et des hôtes à côté desquels elle s'assoit (*assidere*).

Son hospitalité s'exprime également dans le domaine affectif : la nourriture qu'elle offre apporte du réconfort (*refocillare*) mais surtout l'hôtesse démontre la plus grande humilité (*humilitas*), le plus grand amour (*caritas*) et par deux fois Agius souligne son humanité (*humanitas*). Effectivement, l'hospitalité doit prendre en compte l'intégralité de la personne de l'hôte : car il faut veiller au confort de son corps comme de son âme²¹⁷, procurer à la fois *caritas* et *cura*, amour et soin, « *care* » et « *cure* », dirait-on en anglais. Reflétant le modèle voulu de la société chrétienne unie, l'harmonie et l'équilibre doivent prévaloir. L'hospitalité du couvent de Gandersheim joue ce rôle de pont équilibrant par osmose l'intérieur et l'extérieur de la clôture, le corps et l'esprit, les moniales et les laïcs, les ressources de ceux qui sont pourvus et de ceux qui ne possèdent rien. Lorsqu'il s'agit d'une laïque comme Oda (la mère d'Hathumoda), ce service féminin relie aussi les catégories de la société chrétienne qui sont séparées par la barrière des genres – puisqu'en tant que femme, elle fait le

²¹⁵ *Vita Hathumodae*, 9.

²¹⁶ *Ibid.* : *Quis enim umquam inopum, quis clericorum ab ea vacuus recessit ?*

²¹⁷ *Vita Hathumodae*, 9 : *ut curaret, dum corpus exterius pascebatur, ne mens interius ieiuna a remaneret* ; « veillant (*curare*) à ce que l'âme intérieure (*mens interius*) ne reste pas dans le jeûne pendant que le corps extérieur (*corpus exterius*) s'alimentait ».

service des hommes – et celles qui séparent l’extérieur et l’intérieur de la cellule familiale – puisqu’en tant que mère, elle fait le service des étrangers à la famille²¹⁸.

La sollicitude apparaît donc à nouveau comme un élément fondamental de l’identité chrétienne. Plus qu’une simple dualité, c’est bien une complémentarité corps-esprit qui affleure à travers les marques d’hospitalité dans les récits retraçant les marques de la sollicitude féminine, à l’arrière du front missionnaire. Si les hommes cherchent à établir des liens sur le front, les femmes consolident les structures sociales établies à l’arrière et pour ce faire elles sont censées déployer tous les attributs matériels et affectifs de la sollicitude. Les récits des hagiographes révèlent ainsi non seulement une complémentarité entre le corps et l’esprit, mais aussi entre le front de la mission et l’arrière-pays, entre l’extérieur et l’intérieur des monastères, entre les hommes et les femmes de la mission.

3.4.2 Les soins du corps : un service féminin ?

Des indices d’une attribution particulière aux femmes des soins du corps se trouvent dans les sources du corpus. Il est vrai que les hommes soignent aussi les maladies et autres infirmités, mais essentiellement par le biais du miracle. Il est possible de voir dans ce rapprochement une pluralité des modes d’action féminins (*care* et *cure*) opposée à l’unicité du mode d’action masculin (*miraculum*). Alors que famine et épidémie s’étaient abattues sur la région en 874²¹⁹, la *Vita Hathumodae* révèle la

²¹⁸ *Vita Hathumodae*, 27 : *Ad haec mater gloriosissima incredibili mentis patientia singulos consolans, singulorum lacrimas compescens, virorum femina extraneorum mater officium implevit* ; « À cela, la mère la plus glorieuse [Oda], consolant chacun avec une patience d’esprit incroyable, freinant les larmes de chacun. Femme, elle faisait le service des hommes ; mère, elle faisait le service des étrangers à la famille ».

²¹⁹ *Vita Hathumodae*, p. 170, note 12 : *Famen et pestilentiam a. 874. tertiam per Germaniam Galliamque hominum partem absumpsisse, Ann. Fuldenses tradunt*.

façon dont l'héroïne s'est conduite auprès des malades, avant de devenir elle-même souffrante²²⁰. À travers la description de l'exercice de la responsabilité d'Hathumoda, Agius livre un catalogue des bonnes attitudes à tenir. Or, un grand nombre d'entre elles relèvent des affects liés à la sollicitude – explicitement mentionnée par Agius (*sollicitudo*) – : elle fait preuve de douceur (*suavitas*), elle est « soucieuse » (*sollicita*) des malades de son propre couvent qu'elle « choie » (*fovere*) par différentes marques de déférence (*diversa obsequia*) et qu'elle visite (*visitare*) assidument (*sedulitas*). Elle procède à ces visites elle-même quand il s'agit de ses moniales ; par l'entremise de ce qu'Agius appelle des messagers (*nuntii*), quand il s'agit d'étrangers au couvent. Grâce à ces intermédiaires, Hathumoda peut exercer sa responsabilité de soignante par-delà les contraintes liées au renforcement de la clôture des moniales et de leur séparation des hommes.

Reste à déterminer à quoi correspondent ces marques de déférence, signalées par deux fois dans cet extrait par le terme « *obsequia* » ? Plusieurs traductions sont acceptées pour ce terme : « condescendance, complaisance, déférence » mais aussi « obéissance », « soumission » et enfin « service²²¹ ». Compte tenu du sens du verbe « *obsequor* » dont le substantif découle – « céder aux volontés de quelqu'un, condescendre, se plier aux désirs, faire la volonté de quelqu'un » – et du contexte narratif embrassant le thème du soin, il faut sans doute voir dans ces marques de « déférence » plus qu'un simple respect ou une basse servilité (ainsi que le sens contemporain « d'obséquiosité » pourrait le laisser penser au lecteur actuel). Elles correspondent sans doute davantage à une manifestation d'humilité, articulant obéissance et service rendu dans le respect. On y retrouverait donc toujours les idées essentielles d'humilité et de soumission si chères à la *Regula Benedicti*. Il est possible d'envisager également que « *obsequor* » désigne une volonté de suivre quelqu'un afin

²²⁰ *Vita Hathumodae*, 10.

²²¹ Végèce, *Epitoma rei militaris*, 2, XIX : *Totius enim legionis ratio, siue obsequiorum siue militarium munerum siue pecuniae, cotidie adscribitur actis maiore prope diligentia, quam res annonaria uel ciuilis polyptychis adnotatur.*

de répondre à un objectif, puisque le préfixe « *ob* » indique un objectif, un but, ce vers quoi on va et que le radical « *sequor* » signifie « suivre ». L'accompagnement du malade (*sequor*) serait ici motivé par l'objectif de la guérison du corps ou de l'âme (*ob*). En ce sens, on pourrait d'ailleurs se demander dans quelle mesure *obsequiositas* ne recouvrirait pas une signification proche de *sollicitudo*.

En effet, le soin des malades auquel les moniales se livrent se manifeste donc par ces marques de « déférence » qui devraient être comprises comme un ensemble complexe des services rendus au malade dans le plus grand respect de celui-ci. Le malade ne se réduit pas à un corps souffrant qui doit être éloigné, isolé et abandonné, bien au contraire : il devient l'objet de tous les tous les égards, de toutes les attentions (*ob*), à l'image de ce qui pourrait être attendu pour les plus grands invités de marque. Hathumoda veille ainsi à la restauration du corps des souffrants avec les mêmes considérations que s'il s'agissait d'invités importants puisqu'elle veille à leur faire apporter des mets qui seraient susceptibles de leur plaire (*quicquid illis gratum in cibis esse putaret, miserit*) et s'assure du fait que rien leur manque (*aut quicquam eorum quae desiderarent eis deesset*).

Agius précise en outre que l'abbesse veille à alléger les « souffrances corporelles » (*molestia corporalis*). Le corps du malade devient ainsi le centre de toute l'attention (*cura*). Le substantif « *cura* » est en outre polysémique²²². D'une manière ou d'une autre, le terme véhicule toujours l'idée d'une attention tournée vers autrui. Or, les vocables formés sur le radical de *cura* (*curare* et *cura*) se rencontrent deux fois aux chapitres 9 et 10 de la *Vita Hathumodae*. À chaque fois, le mot est utilisé dans le contexte de soin du corps : la première fois pour veiller à ce que l'esprit soit soigné de manière égale au corps²²³, la deuxième fois pour signaler la présence physique d'Hathumoda auprès des malades alités (*asto* : « se tenir debout auprès de »). Ainsi,

²²² Voir chapitre II.

²²³ *Vita Hathumodae*, 9 : *ut curaret, dum corpus exterius pascebatur, ne mens interius ieiuna a remaneret*.

on voit émerger une *cura corporum* féminine en complément de la *cura animarum* masculine.

Chez Agius, cette présence physique, matérielle du soignant est en effet souvent témoignée auprès du lit du malade : sa sœur Gerberge l'assiste près de son lit²²⁴, l'aide à se lever de son lit²²⁵, les autres de ses sœurs de sang (qualifiées de *germanarum* pour bien les distinguer des sœurs-moniales) y sont aussi et c'est par cette présence à son chevet que brille leur piété (*pietas*)²²⁶. Cette piété familiale devient alors très largement associée aux soins apportés à la malade : soin du lit lorsqu'elles l'arrangent (*ipsae lectulum componere*), souci d'apporter du confort en soutenant la tête avec des oreillers ou en relevant la malade dans son lit (*pulvillum capiti supponere, ipsam in lectulo elevatam corpore suo sustentare*), soins de nature plus médicale lorsqu'elles réchauffent la malade (*manus fricare, pedes calefacere, stomachumque confovere*), lorsqu'elles la nourrissent (*cibum parare simul et apponere*) ou lorsqu'elles tentent de diminuer sa fièvre (*ipsae aestuantem flabello refrigerare*), soins relevant de l'hygiène lorsqu'elles épongent la sueur et chauffent l'eau pour les ablutions (*sudorem defluentem linteolo detergere ; ipsae calidam aquam ad lavandum temperare*). En dehors de l'intérêt politique d'Agius de souligner la concorde régnant au sein de la famille des Liudolfingiens²²⁷, cette description très circonstanciée révèle une perception des femmes très reliée aux soins des malades²²⁸. Ce soin très concret, au plus près du corps diminué, est selon Agius l'expression d'une véritable piété qui s'insère pleinement dans le cadre de la sollicitude chrétienne,

²²⁴ *Vita Hathumodae*, 16 : *Quadam die cum in lectulo iaceret, et soror eius Gerberga, quae ei maxime familiaris erat, lectulo eius assisteret.*

²²⁵ *Vita Hathumodae*, 16 : *ipsa adiuvante de lectulo elevata.*

²²⁶ *Vita Hathumodae*, 20.

²²⁷ Julia M. H. Smith, « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe, 750-920 », *Past and Present*, 146, 1995, p. 28.

²²⁸ Voir Jonas d'Orléans, *Instruction des laïcs*, Odile Dubreucq et Michel Rouche trad., Paris, Sources Chrétiennes, 2012, II.11, p. 415 : « Les femmes irréprochables et vertueuses ont l'habitude de veiller au chevet de leurs maris quand ils sont affaiblis et se consomment en une longue maladie, d'être à leur service, de les assister dans la mesure de leurs forces, de ne manquer en rien à la fidélité au lit conjugal; il convient tout autant et il est absolument conforme à la foi chrétienne que les maris jouent le même rôle en retour vis-à-vis de leurs épouses ».

en ce sens que le soignant fait passer le bien de l'autre avant le sien. La malade réunit à son chevet non seulement les membres de sa famille de sang, mais aussi ceux de sa famille spirituelle telle la prieure du monastère²²⁹ et toutes les moniales de Gandersheim²³⁰. Si la proximité des visiteurs auprès de son lit n'est pas systématiquement précisée, la cellule d'Hathumoda est le lieu d'une continuelle procession ; tout le monde vient la voir et veut rester auprès d'elle : la doyenne, la gardienne de l'église²³¹ ainsi que sa tante paternelle²³². De plus, lorsque les moniales ne peuvent être à son chevet, elles se tiennent devant la porte de la cellule²³³. La chambre de la souffrante devient ainsi le centre de gravité spatial et affectif autour duquel se greffent toutes les attentions de la communauté de Gandersheim.

En définitive, il est possible de remarquer qu'il n'y a pas de médiation entre ces femmes et la chair. Cependant, cette chair doit demeurer du même sexe que celui du soignant. La présence corporelle des femmes auprès du corps souffrant serait l'expression physique leur engagement dans la sollicitude chrétienne, à défaut de leur engagement physique sur le front missionnaire. Cependant, cette corporéité de la sainte femme peut aussi mener à la rénovation spirituelle.

²²⁹ *Vita Hathumodae*, 20 : *Praeposita monasterii, etsi multimodis occupationibus pressa, a lectulo eius nec parumper quidem abscedebat.*

²³⁰ *Vita Hathumodae*, 14 : *Nam cum quandam die nonnullae ex sororibus lectulo illius assiderent* ; « Un jour, alors que quelques-unes des sœurs étaient assises près de son lit ».

²³¹ *Vita Hathumodae*, 20 : *Decana et custos ecclesiae, quantum custodia illis commissa patiebatur, et frequentes adveniebant, et semper adesse volebant* ; « La doyenne et la gardienne de l'église, autant que leurs devoirs de garde le permettaient, venaient la voir fréquemment et voulaient toujours y rester ».

²³² *Vita Hathumodae*, 20 : *Primo omnium venerabilis amita eius, quamvis iam grandaeva et senio confecta, quantum dolor eam adesse permittebat, ei indefesse assistebat* ; « Tout d'abord, sa vénérable tante paternelle, bien que déjà vieille et affaiblie par l'âge, l'aidait sans relâche, dans la mesure où la douleur lui permettait d'être présente ».

²³³ *Vita Hathumodae*, 20 : *Iam vero reliquae sorores, quae in cellula iugiter cum ea esse non poterant, aut in ecclesia psalmis pro ea et orationibus vacabant, aut extra fores cellulae excubabant* ; « Le reste des sœurs, qui ne pouvaient pas toujours être dans la cellule avec elle, soit se consacraient aux psaumes ou aux prières pour elle dans l'église, soit veillaient devant les portes de sa cellule ».

3.4.3 Le modèle du corps comme première étape vers le progrès spirituel

Agius explique à la fin de la *Vita Hathumodae* comment la présence physique et corporelle de la sainte était un modèle de progrès spirituel pour ceux qui l'entouraient²³⁴. Il propose en réalité une méthode, un *logos*, pour la conversion des mœurs. La présence physique de son héroïne est l'élément central de la première étape de sa démarche, ce qu'il souligne par l'habitude que l'entourage d'Hathumoda avait de suivre ses « pas corporels » (*corporales passus*), alors qu'elle était encore « dans la chair » (*in carne*). Hathumoda étant morte, la dynamique physique des pas à suivre se sublime en une dynamique spirituelle (*spiritalis gressus*). Comme il l'avait souligné dans la description de l'hospitalité exemplaire d'Hathumoda²³⁵, Agius manifeste à nouveau son intérêt à restaurer un équilibre liant le corps et l'esprit, le matériel et le spirituel, l'émulation par la fréquentation physique et l'émulation par la représentation mentale, le monde des vivants et celui des morts.

En effet, après la mort d'Hathumoda, les lecteurs de la *Vita* sont invités à la percevoir à nouveau grâce à l'imagination, au sens d'une figuration supportée par une représentation mentale. Ainsi, l'esprit qui fait l'effort de se représenter Hathumoda doit y tendre à travers une image (*eius imaginem attendatis*). De cette manière, il lui rend vie, tant et si bien qu'il devient possible de penser qu'elle ne l'a pas totalement quitté (*neque totam a vobis discessisse existimetis*). Ainsi, comme l'écrit dix siècles plus tard Joseph Joubert : l'imagination établit un lien très fort entre « le sensible et l'intellectuel » par la faculté « d'incorporer ce qui est esprit²³⁶ ». Cette forme de

²³⁴ *Vita Hathumodae*, 28.

²³⁵ *Vita Hathumodae*, 9.

²³⁶ « J'appelle imagination la faculté de rendre sensible ce qui est intellectuel, d'incorporer ce qui est esprit ; en un mot, de mettre au jour, sans le dénaturer, ce qui est de soi-même invisible », dans *Recueil des pensées de Monsieur Joubert*, éd. François-René de Chateaubriand, Paris, Le Normant, 1838, p. 127-128. Voir sur l'imagination au Moyen Âge en général : Julie Casteigt, « Condamnés à une connaissance d'oiseau de nuit ? Albert le Grand et l'intellect humain conjoint aux sens et à

reviviscence – non pas de résurrection, car ce retour à la vie est incomplet et ne se fait pas dans la chair – permet ainsi aux vivants de bénéficier toujours de sa « fréquentation » (*conversatio*). Ainsi, l'image de ce qui a été vu autrefois corporellement conduit le lecteur à corriger sa vie et ses mœurs. Cet effort de représentation d'un phénomène matériel révolu doit, selon Agius, se concentrer sur la sainteté de la défunte. La lecture quotidienne (*cottidie*) de la *Vita* sert donc de support à cet exercice de figuration par les mots et agit comme un miroir intérieur (*speculum*) sur le lecteur. En regardant ce reflet – c'est-à-dire l'image de la vie sainte d'Hathumoda – et en la comparant à la sienne, le lecteur peut par un effet de calque identifier ses propres faiblesses. Une fois déterminées, celles-ci peuvent alors être corrigées.

En définitive, les sources du corpus donnent de plus en plus à percevoir le corps physique comme l'écrin d'une affectivité chrétienne, un réceptacle vivant et actif de l'âme qui l'anime et qui conduit celle-ci sur la voie de la progression spirituelle. Cette enveloppe matérielle devient davantage respectée comme faisant partie d'un tout équilibré : il est possible de l'apercevoir dans la *Vie* de Leoba, encore plus dans celle d'Hathumoda et c'est globalement davantage perceptible dans ces *vitae* féminines, plutôt que dans celles des saints hommes. Julia M. H. Smith estimait que les femmes dans l'hagiographie sont tant décrites au travers du prisme de la sainteté masculine, qu'elles en ont perdu toute essence féminine, jusqu'au point de devenir des

l'imagination », dans Florence Bouchet, Anne-Hélène Klinger-Dollé dir., *Penser les cinq sens au Moyen Âge. Poétique, esthétique, éthique*, Paris, Garnier, 2015, p. 37-54 ; Béatrice Delaurenti, « Le pouvoir fascinant de l'imagination : Retour sur Lynn Thorndike et l'anonyme du Vatican (Ms. Vat. Lat. 1121) », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 83, 2016 p. 385-421 ; Kirk Patrick Fazioli, *The mirror of the medieval: an anthropology of the Western historical imagination*, New York, Berghahn Books, 2017 ; Elke Koch, Heike Schlie éd., *Orte der Imagination - Räume des Affekts: die mediale Formierung des Sakralen*, Paderborn, Brill, 2016 ; Alastair J. Minnis, « The Prick of Conscience and the Imagination or Paradise », dans Simon C. P. Horobin, Aditi Nafde éd., *Pursuing Middle English manuscripts and their texts: essays in honour of Ralph Hanna*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 157-176 ; J. Stephen Russell, « Ælred and Augustine: "affectus" and imagination », *Cistercian studies quarterly*, 51, 2016, p. 417-428 ; Christa Agnes Tuczay éd., *Jenseits: Eine mittelalterliche und mediävistische Imagination. Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse des Unerklärlichen*, Frankfurt a. Main, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2016.

hommes²³⁷. L'hagiographie carolingienne missionnaire semble présenter au contraire l'émergence d'une spécificité de la sainteté féminine. Cette spécificité reposerait sur son incorporation, c'est-à-dire que les femmes seraient désignées comme spécialisées dans l'hospitalité et la régénération des corps – et par ce biais, dans l'élévation de l'âme. Leurs instruments pour y parvenir sont les soins, l'attention, la douceur parfois : en somme les affects émanant habituellement de la maternité (la *cura sollicitudinis* déjà rencontrée dans la *Vita Bonifatii*²³⁸). En fin de compte, cela n'est pas réellement étonnant car ce sont là des rôles qui demandent une certaine fixité spatiale, une immobilité qui épouse parfaitement la nécessité de *stabilitas* que les réformateurs carolingiens avaient à cœur de promouvoir.

3.5 Conclusion

Les liens unissant les chrétiens entre eux paraissent consolidés par les affects de la sollicitude. Ils cimentent la mission par les liens de dépendance et de responsabilité qui unissent les clercs et les simples fidèles, les hommes et les femmes, le front de la mission et l'arrière-pays chrétien. Cette sollicitude est à la fois une disposition chez les saints (qui en font la démonstration dès la plus tendre enfance) puis acquise et développée par la pratique, l'étude ou l'intervention divine.

En termes de genre, la sollicitude ne semble pas sexuée dans l'hagiographie carolingienne. Tous les « amis de Dieu » font preuve de sollicitude et chaque chrétien est incité à en faire autant. La sollicitude, la responsabilité, l'attention et le soin portés à l'autre sont des éléments forts de l'identité affective chrétienne. Certes, une forme

²³⁷ Julia M. H. Smith, « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920 », *Past & Present*, 146, 1995, p. 20 : « *No longer female, they became effectively male* ». Voir également Katrien Heene, *Legacy of Paradise: Mariage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt-am-Main, Lang, 1997, p. 248-254.

²³⁸ *Vita Bonifatii*, 1 ; Voir chapitre II.

de distinction se dessine d'ores et déjà : les femmes de la mission agissent à l'abri des murs du cloître, alors que les hommes sont au dehors, sur les routes. Par contre, le contenu affectif de la sollicitude apparaît très bien distribué entre les deux genres. Il n'y a donc pas de valeurs féminines proprement essentialisées, même si certains domaines semblent déjà plus féminisés, notamment celui du soin du corps physique. Ainsi, à défaut d'agir physiquement sur le front, au milieu des païens où les saints missionnaires risquent leurs vies, les femmes agissent matériellement sur les corps dans l'arrière-pays chrétien.

Il paraît utile de rappeler que les hagiographes sont à la fois le produit d'une certaine fabrique des émotions – ils héritent de la réflexion sur les émotions élaborées par les Pères de l'Église et le premier monachisme – et les ouvriers de la transformation des affects chrétiens, dans une forme de continuité renouvelée au cœur de ce « laboratoire » qu'est l'hagiographie missionnaire carolingienne. Ainsi, la sollicitude, par la démonstration des différentes formes d'attention donnée à l'autre, devient la caisse de résonance de l'identité affective chrétienne, en ce sens qu'elle la déploie et amplifie ses effets socialement puisque chacun pouvant tour à tour en être le témoin, le bénéficiaire ou l'initiateur. Ayant bien compris que les émotions sont de puissants agents opérant dans le façonnage de la société, les hagiographes valorisent celles qui sont associées à des affects le mieux à même de favoriser l'harmonie et l'unité de la société chrétienne carolingienne. Pouvoir de normalisation, l'hagiographie se fait donc l'écho du projet de société chrétienne où les émotions dirigent la société chrétienne vers la paix. La méthode (le *logos*) diffusée pour parvenir à cet objectif d'unité harmonieuse suppose donc une pratique de la sollicitude à travers le partage d'émotions que l'on pourrait qualifier de centrifuges (de soi vers l'autre, de soi vers Dieu). Toutefois, le chrétien doit également chercher le perfectionnement, ce qui suppose un retour sur soi dont la dynamique est plus centripète. Ce perfectionnement centripète est relatif car il se construit en permanence dans l'interaction avec les autres, pour aboutir téléologiquement à la perfection absolue dans la gloire du

Christ²³⁹. Dans les faits, ce perfectionnement implique l'acquisition de compétences centrées sur des connaissances mais aussi sur l'expérimentation et la diffusion d'émotions telles que la joie et la pitié. On l'a vu, les héros des *Vitae* sont des responsables pastoraux, liturgiques et pédagogiques efficaces. Néanmoins, lorsqu'il est question de consolation, seul Dieu est réellement compétent. C'est à travers les miracles que les saints de l'hagiographie missionnaire révèlent leur plein potentiel de diffusion affective, notamment à travers la joie qu'ils suscitent en tant que canal de la puissance divine. En définitive, le responsable le plus célébré demeure Dieu.

À travers la fusion ou l'articulation fréquente entre *pathos* et *logos* ainsi qu'entre *pathos* et *ethos*, les hagiographes cherchent en quelque sorte à construire une méthode du savoir-être chrétien qui s'appuie sur la mobilisation des émotions. Il s'agit de fournir un modèle à même de permettre à ceux qui écoutent ou lisent ces *Vitae* de pouvoir s'identifier affectivement comme appartenant à la communauté solidaire des chrétiens. Cette consolidation de l'identité affective chrétienne nécessite toutefois de bien déterminer quel est le modèle affectif opposé à celui du païen.

²³⁹ Éphésiens, 4:13 : *donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* ; « jusqu'à ce que nous devenions tous dans l'unité de la foi et la connaissance du Fils de Dieu, l'homme parfait dans la plénitude de l'âge du Christ ».

II^E PARTIE.

LA VIOLENCE ET LE DÉSORDRE COMME ANTITHÈSES DE LA SOLLICITUDE ET DE L'HARMONIE : LES ÉMOTIONS AU SERVICE DE LA RHÉTORIQUE DE DISQUALIFICATION DE L'AUTRE

Après que Sturm et ses prêtres eurent consacré beaucoup de temps à instruire et à baptiser et qu'ils eurent construit une église dans chaque contrée, les Saxons, peuple dépravé et pervers, dévièrent de la foi chrétienne et revinrent à leurs erreurs trompeuses. Quand ils eurent rassemblé une armée, ils franchirent les frontières jusqu'au Rhin, dévastant et dépeuplant tout sur leur passage¹.

Entre 794 et 800, alors qu'Eigil rédige sa *Vita Sturmi*, la guerre contre les Saxons menée par Charlemagne déchirait encore les territoires entre Rhin et Elbe. Sur les quarante-sept années du long règne de Charles, trente-trois auront été dévolues à cette tâche. C'est dire si les Saxons occupent une place de premier plan sur la scène politique et imaginaire des chrétiens du Nord de l'empire, au tournant des VIII^e-IX^e siècles. La question saxonne devait être encore plus cruciale pour les moines de l'abbaye de Fulda, conçue dès l'origine comme une base arrière de la mission vers la Saxe et où reposaient les reliques de l'illustre évêque-missionnaire Boniface. C'est dans ce contexte qu'Eigil, encore simple moine de la prestigieuse abbaye avant d'en devenir le quatrième abbé en 817, rédige la *Vita* de son fondateur Sturm. Dans ce cadre, il décrit ce que les Saxons représentent à ses yeux, en organisant une

¹ *Vita Sturmi*, 23 : *Quo cum multum temporis praedicando et baptizando cum suis presbyteris peregisset, et per regiones quasque singulas ecclesias construxisset, iterum postea Saxonum gens prava et perversa a fide Christi devians, vanis se erroribus implicavit, congregatoque exercitu ultra fines suos egressa est, et usque ad Rhenum vastando et depulando cuncta pervenit.*

opposition radicale entre prêtres et *Saxonum gens*, constructeurs et destructeurs, instructeurs et pervers dépravés, chrétiens travaillant à la vie éternelle par le baptême et païens ôtant la vie par les massacres, foi chrétienne et erreur païenne. Eigil joue de cette opposition comme il le ferait d'un miroir tendu aux chrétiens, où se reflèterait un négatif de leur identité. Construire l'identité c'est en effet aussi dire à qui l'on s'oppose, ce qui induit inévitablement une réflexion sur l'altérité : s'il y a un « semblable », il y a nécessairement un autre différent. Il reste à déterminer en quoi ils sont différents par leurs émotions.

Dans nos sources, cette construction de l'identité est élaborée à travers une rhétorique d'opposition. Les païens y sont avant tout ceux qui ne sont pas chrétiens². Cet antagonisme est même parfois illustré littéralement par l'antithèse. Parmi tant d'autres auteurs chrétiens, Alcuin utilisait souvent cette figure de style pour peindre un monde polarisé, où les pécheurs s'opposent fréquemment aux fidèles, comme l'a très bien souligné Christiane Veyrard-Cosme³ qui a aussi montré que la syntaxe soutenait régulièrement cette opposition⁴. Il ne faut pas sous-estimer la puissance de ces constructions littéraires qui paraissent artificielles de prime abord. Une figure de style a aussi pour rôle d'émouvoir. Dans le récit, le lien entre émotions et identité

² Voir Hans-Werner Goetz, « The Perception of Other Religions in the Earlier Middle Ages: Some Remarks on a Current Research Project. Introduction », dans Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser, Hartmut Leppin, Peter Möllendorff, Karla Pollmann eds., *Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 10-1, Berlin, New York, De Gruyter, 2004, p. 275-280 ; Lutz E. von Padberg, « Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts », dans Hagen Keller, Nikolaus Staubach eds., *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag. Arbeiten zur Mittelalterforschung*, 23, Berlin ; New York, De Gruyter, 1994, p. 291-312 ; Steffen Patzold, « Wahrnehmen und Wissen. Christen und 'Heiden' an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert », dans Hartmut Bleumer, Steffen Patzold eds., *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungsmuster und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter, Das Mittelalter*, 8, 2003, Berlin, Böhlau, 2004, p. 83-106.

³ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003, p. 200.

⁴ *Ibid.*

s'avère donc très pertinent puisque par leur « quotidienneté⁵ », les émotions se révèlent être des agents actifs de la construction identitaire⁶, cette dernière se constituant elle-même par des « relations de différenciation⁷ ». Or différencier les identités exige inmanquablement de discriminer les émotions qui en sont les indicateurs.

Dans l'hagiographie missionnaire, c'est le païen qui incarne cet interlocuteur, instrument de discrimination. Il cristallise les émotions de cet autre que le chrétien n'est pas, à travers une rhétorique de disqualification qui plonge ses racines dans l'Antiquité⁸. Le *topos* du barbare véhiculé depuis Hérodote a été par la suite largement repris et transformé dans la littérature antique puis médiévale. Le Grec face au barbare est un modèle de confrontation qui s'est transformé peu à peu en une opposition entre Romain et barbare, puis entre chrétien et païen. Déjà saint Jérôme, aux IV^e et V^e siècles, cherche à se distinguer des païens – avec qui les chrétiens cohabitaient encore – d'autant qu'il était lui-même tourmenté par son goût pour la littérature latine païenne. Il se voit ainsi flagellé en présence de Dieu, dans sa célèbre vision, simplement pour avoir apprécié la littérature païenne⁹. Le contexte de cohabitation avec les païens est le même pour son contemporain saint Augustin. Celui-ci considère le païen si durement que la peine de mort lui paraît parfaitement acceptable dans le cas d'un flagrant délit de sacrifice aux dieux¹⁰. Dans le même ordre d'idées, Anne Pasquier a montré que le sermon dit « Dolbeau 26¹¹ » constituait

⁵ João de Pina Cabral, « Identités imbriquées : divagations sur l'identité, l'émotion et la moralité », *Recherches en anthropologie au Portugal*, 10, 2004, p. 43, http://www.persee.fr/doc/rap_1240-3474_2004_num_10_1_1195.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸ François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980 ; Bruno Dumézil dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016.

⁹ Lettre, 22. Saint Jérôme, *Lettres*, t. I, éd. trad. Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 144-145.

¹⁰ *Contra epistula Parmeniani*, I, VIII, 15, CSEL, 51.

¹¹ Mainz, Stadtbibliothek I, 9. Voir Augustin, *Contre les païens (sermon DOLBEAU 26)*, traduit et annoté par Éric Rébillard, présenté par Anne-Marie Vannier, dans Étienne Gilson, *Philosophie et Incarnation selon Augustin*, Genève, Ad Solem, 1999, p. 45-142 ; François Dolbeau éd.,

un discours proprement construit pour éviter toute « confusion identitaire¹² ». Dans son discours, Augustin distingue les chrétiens mêlés aux païens et ceux qui se retrouvent parmi eux, indépendamment de leur volonté. Il construit ainsi une opposition entre les mauvais et les bons chrétiens. Dans ce contexte de promiscuité, de compétition et d'affrontement entre les deux communautés¹³, il fallait donc impérativement se distinguer.

Ancrée dans cette tradition, l'hagiographie missionnaire agirait comme un « miroir » tendu aux chrétiens pour qu'ils se comprennent mieux à travers la polarité entre « eux » et « nous¹⁴ ». Par ailleurs, la description du païen de l'Est du Rhin reste tributaire de ces sources chrétiennes, car sans celles-ci, la réflexion sur les religions non-chrétiennes de cette région relèverait de la recherche préhistorique plutôt qu'historique¹⁵.

Le paganisme en tant que tel est en effet une construction spécifiquement chrétienne¹⁶, qui n'a d'ailleurs plus cours aujourd'hui, dans une époque post-Vatican II marquée par le « dialogue interreligieux¹⁷ » qui en appelle à une « fraternité universelle excluant toute discrimination¹⁸ ». Cette conception non-discriminante de l'altérité est pourtant très récente à l'échelle de l'histoire de l'Église. Les sources du haut Moyen

Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 345-417.

¹² Anne Pasquier, « Augustin dans le sermon Dolbeau 26. Un discours contre la confusion identitaire », *Laval théologique et philosophique*, 70-3, 2014, p. 493-505, <https://www.erudit.org/en/journals/ltp/2014-v70-n3-ltp02047/1032788ar.pdf>

¹³ Anne Pasquier, « Augustin dans le sermon Dolbeau 26... », *op. cit.*, p. 501 ; Claude Lepelley, *Les cités de l'Afrique au Bas-Empire*, t. I, Paris, Études Augustiniennes, 1979, p. 353-357.

¹⁴ François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, *op. cit.*, p. 369.

¹⁵ Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century », dans Giorgio Ausenda éd., *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge, Boydell, 1995, p. 253-279 ici p. 253.

¹⁶ Bele Freudenberg, Hans-Werner Goetz, « The Christian Perception of Heathens in the Early Middle Ages », *Millenium*, 10-1, 2013, p. 281.

¹⁷ Déclaration de Paul VI, *Nostra Aetate* du 28 octobre 1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html.

¹⁸ *Ibid.*

Âge, au contraire, pratiquent cette différenciation entre « eux » et « nous » à travers une vision très stéréotypée des païens. La perception altimédiévale s'articulait principalement autour de quatre grands axes : le culte des idoles, les lieux de culte, la superstition et les oracles¹⁹. Bède se plaignait de la quantité de peuples païens en Germanie devant encore être délivrés de Satan et ramenés vers le Christ²⁰. Il définit l'idolâtrie comme étant un culte (vœux, prières et sacrifices) rendu aux idoles, qui ne devrait pourtant être rendu qu'à Dieu seul²¹. Ainsi le *concilium Germanicum* (742) – présidé par saint Boniface lui-même –, l'*Indiculus superstitionem* qui lui est lié, ainsi que la lettre de Boniface envoyée à l'évêque Daniel de Winchester sont des documents qui renforcent la représentation de païens superstitieux et idolâtres²². Cette tendance se rencontre encore au IX^e siècle, dans l'une des *vitae* les plus tardives du corpus, celle d'Anschaire, où Rimbert décrit des païens s'adonnant à la consultation des oracles (*sortes*) et au culte des idoles (*cultura idolorum*)²³. Les idoles prennent souvent la forme d'éléments naturels marquants dans le paysage, comme le célèbre Irminsul que Charlemagne a fait abattre en 772, ou encore le « chêne de Jupiter » à Geismar abattu par Boniface²⁴. Même si l'archéologie a des difficultés à le confirmer²⁵, les lieux de culte sont souvent représentés par les auteurs chrétiens

¹⁹ Bele Freudenberg, Hans-Werner Goetz, « The Christian Perception of Heathens in the Early Middle Ages », *op. cit.*, p. 281. Hans-Werner Goetz en dégage sept : polythéisme et idolâtrie, temples et sanctuaires, sacrifices, magie et sortilèges, divination, danses et chants démoniaques, pratiques funéraires non conformes aux critères chrétiens telles que la crémation, la superstition, comportements sexuels déviants : voir *Id.*, *Die Wahrnehmung anderer Religion und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. -12. Jahrhundert)*, t. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 145 et s.

²⁰ Bède, *Hist. Eccl.*, V, 9.

²¹ Bède, *Homiliae*, 94, PL 359A: *Unde et idololatrae nuncupantur hi qui vota, preces et sacrificia, quae uni Deo debuerant, idolis impendunt.*

²² Richard Broome, « Pagans, Rebels and Merovingians: Otherness in the Early Carolingian World », dans Clemens Gantner, Rosamond McKitterick, Sven Meeder éd., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 157 ; Boniface, *Epistolae*, 23, dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, 1, Berlin, Weidmann, 1842 ; *Forma abrenuntiationis diaboli. Indiculus superstitionum et paganiarum*, dans Georg Heinrich Pertz éd., *Capitularia regum Francorum*, 1, MGH, Hanovre, Hahn, 1835.

²³ *Vita Anskarii*, 19, 26-27, 30.

²⁴ *Vita Bonifatii*, 6.

²⁵ Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions... », *op. cit.*, p. 271.

comme des temples (celui de Fosite en Hélioland²⁶ ou encore certains sanctuaires plus modestes comme celui de Walcheren²⁷).

Les auteurs chrétiens décrivent souvent les païens comme des barbares assoiffés de sang²⁸ mais ne s'intéressent pas aux distinctions à faire entre les paganismes, à quelques exceptions près²⁹, surtout dans la région qui nous préoccupe³⁰. Les Sarrasins, également perçus comme des païens en Occident latin, sont désignés par Bède comme des idolâtres³¹, au même titre que les autres croyances non-chrétiennes. Il semble hors de propos de retracer l'histoire des contacts entre l'Europe et le monde musulman au Haut Moyen Âge³², mais il convient cependant de noter que la perception des Sarrasins dans la littérature occidentale du début du VIII^e siècle paraît bien moins anxiogène que dans la littérature orientale contemporaine³³ et que dans les *vitae* de notre corpus qui traitent des païens du Nord. La *Vita Willibaldi*, dont le héros devint évêque d'Eichstätt (742-786) à son retour de pèlerinage en Terre sainte (723-729), offre un certain nombre d'informations précieuses sur les musulmans³⁴. Katharine Scarfe Beckett estime que l'emploi par l'hagiographe Hygeburc du mot

²⁶ *Vita Willibrordi*, 10.

²⁷ *Vita Willibrodi*, 14.

²⁸ Timothy Mark Barnwell, *Missionaries and Changing Views of the Other from the Ninth to the Eleventh Centuries*, PhD thesis, dir. Ian N. Wood, University of Leeds, School of History, 2014, p. 34.

²⁹ *Ibid.* ; voir Ian N. Wood, « Pagans and holy men, 600-800 », dans P. Ní Chatháin and M. Richter édés., *Irland und die Christenheit, Bibelstudien und Mission*, Stuttgart, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen, 1987, p. 348 : « there are exceptions which, however, belong to later centuries, such as the descriptions of Thietmar of Merseburg and, later on, Helmold of Bosau of the cult of the Slavs or of Adam of Bremen of the religious customs in Scandinavia » ; Lutz E. von Padberg, « Christen und Heiden... », *op. cit.*, p. 295.

³⁰ Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions... », *op. cit.*

³¹ Bède, *Exposition Actuum Apostulorum*, Max Ludwig Wolfram Laistner éd., CCSL, 121, Turnhout, Brepols, 1983, p. 36 ; Voir Richard M. Pollard, « One "Other" on Another: Petrus Monachus' Revelaciones and Islam' », dans Meredith Cohen, Justine Firnhaber-Baker édés., *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Aldershot, Ashgate, 2010, p. 31.

³² Katharine Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 44-68.

³³ Richard M. Pollard, « « One "Other" on Another ... », *op. cit.*, p. 34-38.

³⁴ Katharine Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, *op. cit.*, p. 46-52.

paganus pour y désigner les Sarrasins, véhicule un sens plutôt vague. Il s'agirait essentiellement d'un moyen de les définir comme étant des non-chrétiens³⁵.

Le fait est qu'en dépit de l'hétérogénéité des pratiques et des croyances dans le Nord païen (il existe en effet des dieux principaux : Odin, Thor et Freya, mais aussi des cultes locaux comme celui de Fosite³⁶) déterminées par des facteurs géographiques – comme les noyades rituelles des régions côtières soumises aux marées – et socio-politiques³⁷, les chrétiens ne percevaient qu'*un seul* paganisme et non pas *plusieurs* paganismes³⁸. C'est-à-dire qu'en dépit des variantes régionales³⁹, les auteurs chrétiens n'évoquent qu'une seule forme de croyance. Comprendre cette perception de l'autre oblige donc dans un premier temps à préciser la terminologie qui est employée pour le nommer⁴⁰. C'est pourquoi, avant de s'interroger sur les émotions qui caractérisent les païens, il convient de préciser les appellations qui les désignent. Les non-chrétiens sont essentiellement désignés par les dérivés de trois termes : *gens*, *barbarus* et *paganus*.

Gens et surtout son dérivé *gentilis* a donné en français le vocable « gentil ». En latin classique, « *gens* » et ses dérivés expriment l'appartenance à une famille mais aussi à un peuple, une nation. György Geréby explique à ce propos comment l'idée de nation, tant pour le judaïsme que pour le christianisme primitif, est associée à la tour de Babel et que la mission de l'Église – « nouvelle nation » destinée à dépasser les

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ *Vita Willibrordi*, 10 ; *Vita Liudgeri*, I, 22 ; voir Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions... », *op. cit.*, p. 254.

³⁷ Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions... », *op. cit.*, p. 264.

³⁸ *Ibid.* ; James T. Palmer, « Defining paganism in the Carolingian world », *EME*, 15, 2007, p. 402-25 ; *Id.*, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690 –900, Studies in the Early Middle Ages*, 19, Turnhout, Brepols, 2009, p. 113-5 ; Lutz E. von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, p. 33.

³⁹ Voir Erik Christiansen, *The Norsemen in the Viking Age*, Oxford, Blackwell, 2002, notamment la carte p. 260.

⁴⁰ Hans-Werner Goetz, « The Perception of Other Religions in the Earlier Middle Ages ... », *op. cit.*, p. 279.

différences nationales – était de rappeler les *gentes* à redevenir un seul peuple de Dieu⁴¹.

« Gentil » conserve un double sens au Moyen Âge : il est celui qui ne croit pas à la religion révélée (un païen), mais aussi celui qui appartient à un peuple (issu d'une *gens*). En latin chrétien, le mot *gentilicium* est par ailleurs souvent traduit indifféremment en français par païen ou barbare⁴². Ce sont les appellations dérivées de *gens* qui sont les plus usitées dans la *Vulgate*⁴³ pour désigner ceux qui ne croient pas en la religion révélée. Céline Martin a montré que dans la péninsule ibérique des VI^e-VII^e siècles, le terme *gens* est particulièrement polyvalent. Il désigne un groupe d'hommes armés mais aussi un peuple « eschatologiquement situé » face à Dieu, tandis qu'au cours du VII^e siècle, dans la péninsule ibérique, le terme finit par désigner l'élite de Tolède et le groupe plus large des sujets du roi goth qui vivent à l'intérieur des frontières du royaume⁴⁴. Isidore de Séville exprime parfaitement l'ambiguïté de ce terme :

Les gentils (*gentiles*) sont ceux qui sont sans loi et qui ne croient *pas encore* (*nondum*). Ils sont appelés gentils, parce qu'ils demeurent tels qu'ils sont nés, c'est-à-dire qu'ils sont descendus dans la chair, sous le joug du péché, servant évidemment les idoles, sans être encore régénérés. Par conséquent, ils ont été nommés à l'origine gentils. Ceux-ci sont appelés *ethnici* en grec. Le mot 'gentils' est une interprétation latine du grec *ethnici*. En effet, le grec *ethnos* (*ἔθνος*) veut dire peuple (*gens*). Aussi, après leur adhésion à la foi (*post fidem*), il ne faut pas appeler païens (*gentes*) ou gentils (*gentiles*) ceux qui, issus de ces peuples, croient. De la même manière, il n'est pas possible

⁴¹ György Geréby, « The Angels of the Nations : is a National Christianity Possible ? », dans Tamás A. Bács, Adam Bollók, Tivadar Vida éd., *Across the Mediterranean-A Long the Nile*, vol. 2, *Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity dedicated to László Török on the occasion of His 75th Birthday*, Budapest, Institute of Archaeology, Research Center for the Humanities Hungarian Academy of Sciences and Museum of Fine Arts, 2018, p. 501-529.

⁴² Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954 (1997).

⁴³ Voir Annexe C.

⁴⁴ Céline Martin, « La notions de *gens* dans la péninsule ibérique des VI^e-VII^e siècles : quelques interprétations », dans Pierre Bauduin, Véronique Gazeau et Yves Modéran éd., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 75-89.

d'appeler Juif, un Juif qui a adhéré à la foi (*post fidem*), comme en témoigne l'apôtre Paul, disant aux chrétiens : 'lorsque vous étiez païens (*gentes*)', ce qui veut dire infidèles (*infideles*)⁴⁵.

Pour Isidore de Séville, la signification du vocable « gentil » s'inscrit donc dans sa double dimension ethnique et religieuse, ce qui n'est pas le cas du mot « barbare », qui se rattache davantage à l'absence de culture. Selon Isidore, le mot barbarisme (*barbarismus*) – c'est-à-dire la prononciation ou l'orthographe incorrecte d'un mot – trouverait son origine dans le vocable *barbarus* car les barbares étaient « ignorants de la pureté de la langue latine⁴⁶ ». Ainsi, les dérivés de *barbarus* en latin classique désignent ceux dont on ne comprend pas la langue⁴⁷ et par extension ceux qui sont à l'extérieur de l'empire romain. Cette caractéristique d'extériorité est pérennisée dans le latin chrétien : Albert Blaise considère qu'il faut parfois le comprendre comme « germanique⁴⁸ ». Les dérivés de *barbarus* se rencontrent occasionnellement dans la *Vulgate*⁴⁹. Moins d'une dizaine d'occurrences, mais dans les *Actes des Apôtres*, le sens de « barbare » est beaucoup moins péjoratif que celui dont il est chargé dans l'Ancien Testament. Les « barbares » de l'île de Malte semblent pacifiques, recueillent les naufragés et leur donnent nourriture et chaleur⁵⁰. Dans le livre II des

⁴⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, 10, 2-4 : *Gentiles sunt qui sine lege sunt, et nondum crediderunt. Dicti autem gentiles, quia ita sunt ut fuerunt geniti, id est, sicut in carne descenderunt sub peccato, scilicet idolis servientes et necdum regenerati. Proinde gentiles primitus nuncupantur: ipsi dicuntur Graece Ethnici. Ethnici ex Graeco in Latinum interpretantur gentiles. Έθνος enim Graece gens dicitur. Post fidem autem non debere vocari gentes sive gentiles eos qui ex gentibus credunt; sicut post fidem dici iam non potest Iudaeus, testante Paulo Apostolo et dicente iam Christianis; 'Quoniam cum gentes essetis,' hoc est, infideles.*

⁴⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, I, 32 : *Appellatus autem barbarismus a barbaris gentibus, dum latinae orationis integritatem nescirent.*

⁴⁷ Ce qui est encore jugé vrai au XI^e siècle dans la *Brunonis Vita sancti Adalberti*, cap. 25, éd. Georg Heinrich Pertz, *MGH, Scriptorum*, IV, Hanovre, Hahn, 1841 : *barbarum nescio quid fremunt, magna ira fumant* ; « marmonnant on ne sait quoi dans leur langue barbare, fumant de rage », trad. Geneviève Bühner-Thierry, « Autour du martyr de saint Adalbert », dans Edina Bozoky dir., *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge. Réalités et légendes*, Rennes, PUR, 2017, p. 152.

⁴⁸ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français*, op. cit.

⁴⁹ Voir Annexe D.

⁵⁰ Act, 28 : 1. Voir Annexe D.

Maccabées, par contre, le sens de barbare est connoté négativement⁵¹ puisqu'il est associé à celui de blasphémateur⁵², accompagné des notions habituelles de multitude⁵³, voire d'une certaine arrogance⁵⁴. Il faut sans doute relier cette perception à un modèle prototypique des martyrs chrétiens⁵⁵ au sujet desquels la monographie de Gordon Blennmann sur le sujet est attendue avec impatience⁵⁶. Pierre-Maurice Bogaert a par ailleurs montré que le choix de l'intégration de cette version du texte des *Maccabées* dans la *Vulgate* a été opérée à l'époque carolingienne, dans les *scriptoria* de Tours et d'Orléans⁵⁷.

Plus spécifiquement, le *topos* de la barbarie du Nord se rattache à deux anciennes conceptions géographiques de ces régions septentrionales⁵⁸ : celle transmise par la *Germania* de Tacite – dont il faut rappeler que les plus anciennes copies ont été recopiées à Fulda, l'un des principaux centres de rédaction des *Vitae* issues de notre corpus⁵⁹. Dans sa *Germania*, Tacite incluait tout le nord de l'Europe, du nord de la Gaule jusqu'à la Laponie, en passant par la Scandinavie – mais aussi celle qui avait cours dans la Grèce antique – où tout ce qui était situé au Nord était appelé Scythie,

⁵¹ Voir Jan Willem Van Henten, « Martyrdom, Jesus' Passion and Barbarism », *Biblical Interpretation*, 17, 2009, p. 239-264.

⁵² 2 Mcc, 10 : 4. Voir Annexe D.

⁵³ 2 Mcc, 2 : 22. Voir Annexe D.

⁵⁴ 2 Mcc, 15 : 2. Voir Annexe D.

⁵⁵ Voir Jan Willem Van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees*, New York, Brill, 1997.

⁵⁶ Voir le projet soutenu par le Fonds de Recherche Société et culture, Québec : Gordon Blennemann, *Modus Machabaeorum. Hagiographie et anthropologie de l'homme révolté (c. 400-c. 1000)*, <http://www.frqsc.gouv.qc.ca/fr/parteneriat/nos-projets-de-recherche/projet/modus-machabaeorum-hagiographie-et-anthropologie-de-l-homme-revolte-c-400-c-1000--uv9ixqgw1470235268551>

⁵⁷ Pierre-Maurice Bogaert, « Les livres des Maccabées dans la Bible latine. Contribution à l'histoire de la Vulgate », *Revue Bénédictine*, 118-2, 2008, p. 201-238.

⁵⁸ Pour un bilan très complet de la géographie du nord à l'époque carolingienne, voir Patrick Gautier Dalché, « La connaissance des régions septentrionales de l'Europe à l'époque carolingienne : un changement de point de vue », *Geographica Antiqua*, 25, 2016, p. 3-15.

⁵⁹ Voir chapitre 2 ; Frederick S. Paxton, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony : The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, Catholic University of America Press, 2009, p. 8 ; Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 40-42 ; p. 188-191 ; Leighton D. Reynolds, *Texts and Transmission : A Survey of Latin Classics*, Oxford, Clarendon, 1983, p. 6-7 ; p. 406-411.

ce qui correspondrait aujourd'hui à l'Eurasie centrale⁶⁰. Tous les *topoi* reliés aux Scythes furent par la suite transférés à ce « Nord » de Tacite⁶¹, « Nord » qui englobe bien souvent aussi le monde slave⁶² et est désigné, à partir du IX^e siècle, sous le terme d'*aquilo*⁶³, terrible vent du Nord qui transporte avec lui tempêtes et obscurité⁶⁴. David Fraesdorff remarque que le terme d'*aquilo* est moins usité à partir du moment où Otton I^{er} fonde les diocèses de Schleswig, Ribe et Aarhus en 948⁶⁵, ce qui démontre un changement dans la perception de ces régions septentrionales⁶⁶.

Pline au I^{er} siècle considérait déjà le Nord comme un lieu infernal⁶⁷. S'inspirant principalement de l'œuvre de celui-ci, Solin (III^e siècle ap. J.-C.) en donne également une description bien sombre dans son *Polyhistor* :

Il y a, au-delà des crêtes des Riphées, une région assiégée par des neiges ininterrompues. Elle est appelée Ptérophore car le givre blanc qui enserme continuellement ce lieu est semblable à des plumes⁶⁸. Cette partie du monde est damnée. La nature l'a plongée dans les nuages des ténèbres éternelles et l'a durcie par

⁶⁰ Robert W. Rix, *The Barbarian North in Medieval Imagination: Ethnicity, Legend, and Literature*, New York ; Londres, Routledge, 2015, p. 2-3 ; voir également sur les représentations du Nord : David Fraesdorff, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin, Akademie Verlag, 2005.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Vita Anskarii, prol. : « *Incipit Libellus continens vitam vel gesta seu obitum Domni Anskarii primi Nordalbingorum Archiepiscopi et legati sanctae sedis apostolicae ad Sueones seu Danos necnon etiam Slavos et reliquas gentes in aquilonis partibus sub pagano adhuc ritu constitutas* » ; David Fraesdorff, « The Power of Imagination: The Christianitas and the Pagan North during Conversion to Christianity (800-1200) », *The Medieval History Journal*, 5-2, 2002, p. 312-313.

⁶³ Voir David Fraesdorff, « The Power of Imagination: The Christianitas and the Pagan North during Conversion to Christianity (800-1200) », *The Medieval History Journal*, 5-2, 2002, p. 310.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 309-310.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁶ Voir également Patrick Gautier Dalché, « La connaissance des régions septentrionales de l'Europe à l'époque carolingienne : un changement de point de vue », *op. cit.*

⁶⁷ Pline, *Histoire Naturelle*, VII, 10.

⁶⁸ Le ptérophore est un insecte intégralement blanc. Ses ailes sont semblables à des plumes, tant et si bien que l'insecte porte le nom de « white plume moth » en anglais.

le froid de l'Aquilon qui la frappe directement. Seule cette terre ne connaît pas l'alternance des saisons et elle ne reçoit du ciel, rien d'autre qu'un sempiternel hiver⁶⁹.

Cette description est par ailleurs largement reprise par Adam de Brême⁷⁰. À la charnière des VI^e et VII^e siècles, Isidore de Séville considère que le Nord est l'espace réservé à l'Adversaire⁷¹ et que le froid des vents qui y soufflent, comprime le cœur des païens⁷².

Autre témoignage de cette sombre réputation des espaces septentrionaux, le Pseudo-Méthode, dont *L'Apocalypse* a très certainement rédigée à la fin du VII^e siècle⁷³, prétend qu'Alexandre aurait décidé de circonscrire au Nord, les races impures parmi lesquelles se trouvent les funestes Gog et Magog⁷⁴, derrière « les mamelles de l'Aquilon » (*ubera aquilonis*⁷⁵). Il annonce aussi qu'à la fin des Temps, les « portes de l'Aquilon » (*portae aquilonis*) céderont pour laisser irrésistiblement déferler les peuples du Nord. Ceux-ci frapperont alors d'épouvante les hommes non seulement par leur apparence, mais aussi par leurs mœurs abominables et leur brutalité sans

⁶⁹ Solin, *Polyhistor*, XVI : *ultra hos et Rhiphaeum iugum regio est assiduis obsessa nivibus: Pterophoron dicunt, quippe casus continuantium pruinarum quiddam ibi exprimit simile pinnarum. Damnata pars mundi et a rerum natura in nubem aeternae caliginis mersa ipsisque prorsus aquilonis conceptaculis rigentissima. Sola terrarum non novit vices temporum nec de caelo aliud accipit quam hiemem sempiternam*. Pour l'édition voir désormais Kai Brodersen, *Solin: Wunder der Welt. Collectanea rerum mirabilium. Lateinisch und Deutsch*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2014.

⁷⁰ Adam, IV, xxxi.

⁷¹ Isidore de Séville, *De natura rerum*, XVII, 5 : *Aquiloni vero, id est, adversae parti*.

⁷² Isidore de Séville, *De natura rerum*, XXXVII, 1 : [...] *qui iniquitatis frigore gentilium corda constringit*.

⁷³ Voir Benjamin Garstad éd. et trad., *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle*, Cambridge ; London, Harvard University Press, 2012 ; Pablo Ubierna, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », dans Michel Kaplan dir., *Monastère, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XX^e Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 207-221, ici p. 212.

⁷⁴ Gog et Magog, races considérées comme impures sont souvent évoquées dans les textes missionnaires : voir Ian N. Wood, « 'The Ends of the Earth': The Bible, Bibles, and the Other in Early Medieval Europe », dans Mark Vessey, et al. eds., *The Calling of the Nations: Exegesis, Ethnography, and Empire in a Biblical-Historic Present*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 200-216.

⁷⁵ Benjamin Garstad éd. et trad., *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, op. cit., p. 96-99.

limite⁷⁶. Cette *Apocalypse* est notamment commentée par Liutprand de Crémone (920-972), qui en avait pris connaissance lors de sa deuxième ambassade à Constantinople, en 942⁷⁷. Dans le contexte d'un courant apocalyptique particulier aux discussions iconoclastes byzantines⁷⁸, qui se perpétue dans le monde byzantin aux IX^e et X^e siècles, l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode est un texte fondamental puisqu'il est à l'origine de la forme de littérature très particulière que sont les *Visiones Danielis*⁷⁹. Dès le IX^e siècle, l'une de ces *Visiones Danielis* – la *Daniel-Diegeese*⁸⁰ – prédit qu'après le règne de l'empereur qui vaincra les Arabes et offrira une période de paix en faveur de l'Église, viendra un empereur « méchant et incestueux » originaire du

⁷⁶ *Ibid.*, p. 130-133 : *Tunc reserabuntur portae aquilonis et egredientur virtutes gentium illarum, quas conclusit intus Alexander, et concutietur omnis terra a conspectu earum et expaviscunt homines et fugientes conterriti abscondent se in montibus et in speluncis et in munimentis. Et mortificabuntur a timore et corrumpentur prae povere quamplurimi, et non erit, qui corpora sepeliat. Gentes namque, que exiunt ab aquilone, comedent canes hominum et bibent sanguinem bestiarum sicut aqua et comedent immundas, serpentes et scorpiones et omnem sordidissimum et abominabilem genus bestiarum et reptilia, que repunt super terram, iumentorum autem et corpora mortua et abortitia mulierum. Etiam occidunt parvulus et cedunt eos suis matribus <. . .> et edunt eos. Et corrumpent terram et contaminabunt eam <. . .>, et nullus erit, qui poterit stare coram eis ; « Then the gates of the North will be unbarred and out will come the powers of the nations which Alexander enclosed within, and the whole earth will be struck by their appearance and men will become terrified and flee, and fleeing in terror, they will hide themselves in the mountains and in caves and among the tombs. And they will be deadened with fear and many will be wasted with terror, and there will be none to bury the bodies. For the nations which will come out from the North will eat the flesh of men and drink the blood of beasts like water and eat unclean things: snakes and scorpions and every utterly filthy and detestable kind of beast and reptiles upon the earth, and the carcasses of animals and the aborted foetuses of women. They even slay young children and slaughter them at their mothers <. . .> and eat them. And they will corrupt the earth and defoul it <. . .>, and there will be no one who will be able to stand before them ».*

⁷⁷ Pablo Ubierna, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », *op. cit.*, p. 213 ; Voir Paul Magdalino, « The Phenomenon of Manuel I Komnenos », dans James D. Howard-Johnston éd., *Byzantium and the West: IX-XIII centuries*, Amsterdam, Hakkert, 1988, p. 188-189.

⁷⁸ Voir Pablo Ubierna, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », dans Michel Kaplan dir, *Monastère, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XX^e Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 207-221 ; *Id.*, « Notes sur l'apocalyptique et l'eschatologie byzantines aux Xe-XIe siècles », BUCEMA, Hors-série n° 2, 2008, <https://journals.openedition.org/cem/10891>

⁷⁹ Pablo Ubierna, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », dans Michel Kaplan dir, *Monastère, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XX^e Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 207-221, ici p. 212.

⁸⁰ Klaus Berger éd., *Daniel-Diegeese. Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leyde, Brill, 1976.

Nord⁸¹. La section historique de ce texte s'achève au chapitre neuf, par le couronnement de Charlemagne et le transfert du pouvoir de Constantinople à Rome qui en découle⁸². La suite du récit s'ouvre sur les analyses eschatologiques reliées à cette analyse historique⁸³. Selon Pablo Ubierno, l'auteur de la *Daniel-Diegesis* serait un iconoclaste qui aurait pu voir dans le couronnement de Charlemagne – autrement dit la dépossession du monopole impérial d'Irène (797-802) – le début de la fin des temps⁸⁴. L'ensemble de cette littérature apocalyptique s'appuie en grande partie sur les passages bibliques d'*Ézéchiel* : 28 ainsi que de l'*Apocalypse* : 20 et participe à l'identification des envahisseurs qui y sont mentionnés aux peuples venus du Nord.

De la même manière, la *Cosmographia*⁸⁵ d'Aethicus Ister – décrivant ce que l'on connaissait des régions du Nord (*ad aquilonem*)⁸⁶ – estime que les régions boréales sont « barbares, inouïes et retirées⁸⁷ ». Or Aethicus était réputé fiable au Haut Moyen Âge, en raison de la facilité avec laquelle il était possible d'accorder ses descriptions avec celles de la Bible puisqu'il en complétait les lacunes ainsi que celles des *Antiquités* de Flavius Josèphe⁸⁸. Michael W. Herren estime qu'il s'agit d'une œuvre totalement fabriquée à partir de la Bible latine et d'autres sources connues au VII^e siècle telles qu'Isidore de Séville⁸⁹. Patrick Gautier Dalché voit dans l'élaboration de la *Cosmographia* le besoin de combler les lacunes sur la géographie du Nord, besoin

⁸¹ Pablo Ubierna, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », *op. cit.*, p. 214.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁵ Michael W. Herren éd., *The Cosmography of Aethicus Ister: Text, Translation, and Commentary*, Turnhout, Brepols, 2011.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 31: *barbarica, inaudita et abdita*.

⁸⁸ Michael W. Herren, « The 'Cosmography' of Aethicus Ister: Speculations about its date, provenance, and audience », dans Andreas Bihrer, Elisabeth Stein éd., *Nova de Veteribus. Mittel- und neulatinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, München ; Leipzig, K. G. Saur, 2004, p. 96.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 99.

qui se manifeste sous les Carolingiens pour soutenir une géographie mise au service d'un pouvoir septentrional⁹⁰.

Du point de vue musulman, le récit du voyage chez les Rūs – très probablement des Varègues⁹¹ – du Bagdadien Ibn Fadlān, en 922, dévoile que la perception négative de l'homme du Nord n'était pas une prérogative occidentale et chrétienne. En dehors du fait qu'aux yeux du voyageur, les Rūs sont « les plus sales de toutes les créatures de Dieu⁹² », les funérailles de l'un de leurs chefs sont l'occasion de décrire avec force détails les abominables tourments endurés par l'esclave qui choisit de mourir avec lui⁹³.

Comme autrefois les Barbares étaient extérieurs à l'empire romain, les païens sont eux aussi fréquemment désignés comme extérieurs à l'espace géographique chrétien⁹⁴, ainsi qu'il est possible de le lire chez Grégoire le Grand⁹⁵. Rimbert les appelle les « nations du dehors⁹⁶ », Alcuin évoque les « confins frisons et danois⁹⁷ », tandis que la *Vita Lebuini Antiqua* parle des « confins francs et saxons⁹⁸ ». L'altérité est donc aussi signifiée par son éloignement spatial. L'existence de ce « dehors » souligne l'existence d'un « dedans » qui marque déjà la conscience d'une forme de chrétienté territoriale⁹⁹, une *christianitas* dont le terme commence à être utilisé dans les cercles

⁹⁰ Voir la démonstration de Patrick Gautier Dalché, « La connaissance des régions septentrionales de l'Europe à l'époque carolingienne : un changement de point de vue », *op. cit.*, p. 10-12.

⁹¹ Patrice Lajoie, « Les Rous d'Ibn Fadlān : Slaves ou Scandinaves ? Une approche critique », dans Pierre Bauduin, Alexandre E. Musin dir., *Vers l'Orient et vers l'Occident. Regards croisés sur les dynamiques et les transferts culturels des Vikings à la Rous ancienne*, Caen, PUC, 2014, p. 155-163.

⁹² Ahmad Ibn Fadlān, *Mission to the Volga*, James E. Montgomery trad., Philip F Kennedy, Shawkat M. Tooraw eds., New York, New York University Press, 2017, p. 33.

⁹³ *Ibid.*, p. 32-38.

⁹⁴ *Vita Anskarii*, 40 : *apud exteros*.

⁹⁵ Alban Gautier, *Beowulf au paradis : figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 119.

⁹⁶ *Vita Anskarii*, 12 : *ex qua Domini gratia tribuente etiam successio fidei in exteris proficeret nationes*.

⁹⁷ *Vita Willibrordi*, 10 : *in confinio Fresorum et Danorum*.

⁹⁸ *Vita Lebuini Antiqua*, 2 : *in confinio francorum atque saxonum*.

⁹⁹ David Fraesdorff, « The Power of Imagination: The Christianitas and the Pagan North during Conversion to Christianity (800-1200) », *The Medieval History Journal*, 5-2, 2002, p. 302-322.

de la cour impériale et pontificale aux alentours de 800¹⁰⁰. Il faut sans doute relier ceci au fait que l'on pensait atteindre les limites du monde chez les hommes du Nord, ce qui aurait été le signal de l'imminence du jugement dernier¹⁰¹.

Quant au terme *paganus*, il désigne à l'origine ceux qui habitent la campagne, c'est-à-dire les paysans, sens encore véhiculé au IV^e siècle dans le *Code Théodosien*¹⁰². Cependant, déjà au début du III^e siècle chez un auteur chrétien tel que Tertullien (160-220), il prend le sens qu'on lui connaît de « païen », c'est-à-dire celui qui n'est pas chrétien¹⁰³. Isidore de Séville – pour qui les écrits de Tertullien ont très probablement été une source majeure¹⁰⁴ – lui conserve cette double interprétation en rattachant l'origine du vocable à la rusticité et en l'associant à la gentilité religieuse¹⁰⁵. Le dictionnaire du latin chrétien traduit sans équivoque *paganus* par païen¹⁰⁶.

Un sondage parmi des auteurs ayant écrit entre 700 et 900 révèle une tendance similaire à celle de la *Vulgate* : les mots dérivés de *gens* sont largement les

¹⁰⁰ Voir Piroska Nagy, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain [A sermo of Abbo of Saint Germain. The notion of *christianitas*, space and sacred in the 10th century] », *Médiévales*, 49, p. 121–140, 2005.

<https://journals.openedition.org/medievales/1252>

¹⁰¹ Matthieu, 24, 14 : *Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus : et tunc veniet consummation* ; Voir Ian N. Wood, « 'The Ends of the Earth' : The Bible, Bibles, and the Other in Early Medieval Europe », dans Mark Vessey, Sharon V. Betcher, Robert A. Daum, Harry O. Maier éd., *The Calling of the Nations. Exegesis, Ethnography, and Empire in a Biblical-Historical Present*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 200-216.

¹⁰² *Code Théodosien*, 7, 21, 2 : *Imp. constantius a. ad praefectos praetorio. post alia : si quis de paganis vel decurionibus ambierit ad honores protectoriae dignitatis, nec tempus nec stipendia ei post hanc legem computanda sunt. hoc et circa eos, qui ad praeposituras ambitu pervenerint, custodiri praecipimus. et cetera. dat. kal. mai. constantio a. vi et constante ii cons. (353 mai 1).*

¹⁰³ Tertullianus, *De corona militis*, 11 : *Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem : Iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem, et saluam facturum animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucri habitam. Apud hunc tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis.*

¹⁰⁴ Katherine Nell MacFarlane, « Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII.11) », *Transactions of the American Philosophical Society*, 70-3, 1980, p.7.

¹⁰⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, 10, 1 et 5 : *Pagani ex pagis Atheniensium dicti, ubi exorti sunt. Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt, et a tali initio vocabulum pagani sortiti sunt [...] Apostatae dicuntur, qui post baptismum Christi susceptum ad idolorum cultum et sacrificiorum contaminationem revertuntur.*

¹⁰⁶ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français*, op. cit.

plus utilisés, tandis que les dérivés de *paganus* sont les seconds en fréquence, devant les dérivés de *barbarus*¹⁰⁷.

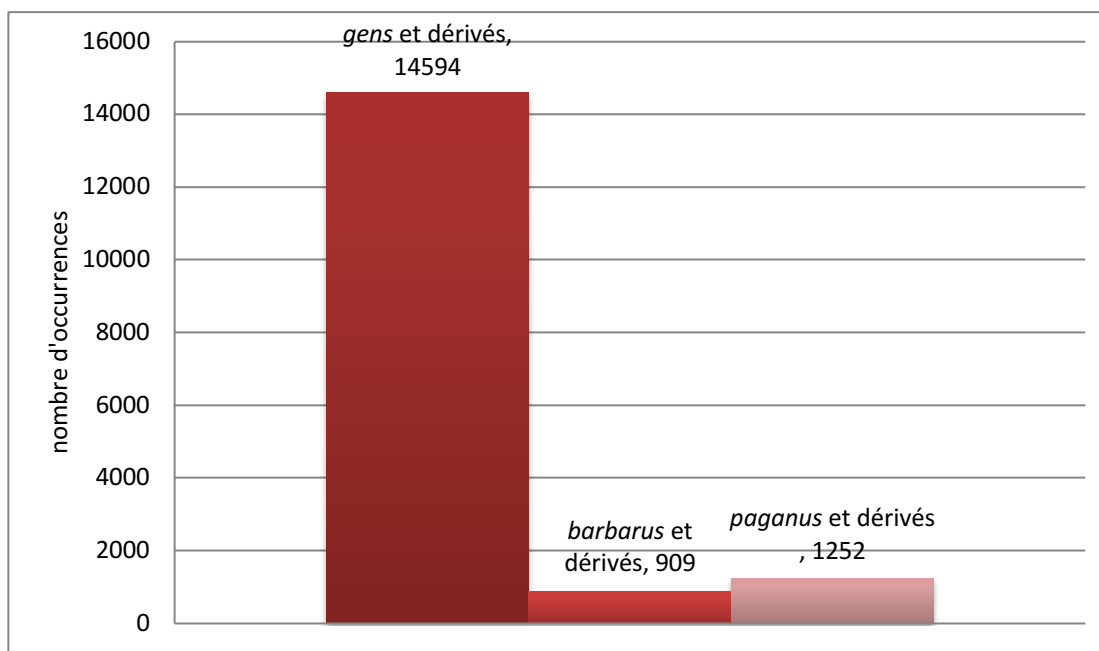


Figure 3-1. Distribution de *gens*, *barbarus* et *paganus*, auteurs latins entre 700 et 900¹⁰⁸

L'appellation de « païen » a donc connu un succès croissant que ne saurait démentir notre corpus de sources¹⁰⁹. Au sein de chaque *Vita* prise individuellement, ce sont encore les dérivés de *gens* qui apparaissent comme les plus utilisés, devant ceux de

¹⁰⁷ Sondage réalisé à partir du moteur de recherche *Corpus corporum*.

¹⁰⁸ *Corpus Corporum*, <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>

¹⁰⁹ *gens* : *Vita Bonifatii*, 6, 8 ; *Vita Willibrordi* 10 ; *Vita Sturmi*, 7 ; *Vita Liudgeri*, I-6, I-14, I-21 ; *Vita Lebuini Antiqua*, 7 ; *Vita Willehadi*, 2, 4 ; *Vita Vulframni*, 6, 7, 10 ; *Vita Anskarii*, 23 ; *paganus* : *Vita Bonifatii*, 4, 5, 6, 7, 8 ; *Vita Willibrordi* 5, 9, 10, 32 ; *Vita Gregorii*, 2, 3, 5 ; *Vita Sturmi* 2, 15, 22 ; *Vita Vulframni*, 9 ; *Vita Liudgeri*, I-6, I-12 ; *Vita Lebuini Antiqua*, 1 ; *Vita Leobae*, 9, 17 ; *Vita Willehadi*, 1, 4 ; *Vita Anskarii*, 7, 8, 16, 33, 38, 42 ; *barbarus* : *Vita Bonifatii*, 5, 8 ; *Vita Sturmi*, 5 ; *Vita Willehadi*, 3, 4 ; *Vita Anskarii*, 12, 38, 40.

paganus, laissant très loin derrière l'utilisation des termes issus de *barbarus*¹¹⁰. Cette tendance s'observe aussi à une échelle plus resserrée. En pratiquant le même type d'examen dans les écrits d'Aldhelm de Malmesbury (639-709)¹¹¹ – qui ont beaucoup influencé le style de la *Vita Bonifatii* – les mêmes préférences sémantiques se remarquent : *gens*¹¹², suivi de *paganus*¹¹³ et enfin de *barbarus*¹¹⁴.

Ceci indique que la transition entre le *topos* initial du barbare (*barbarus*) – dénomination à forte origine géographico-linguistique – vers celui du païen (*paganus*) – désignation à forte valeur juridique et religieuse¹¹⁵ – continue de s'opérer dans les mentalités des clercs des VIII^e et IX^e siècles. *Paganus* est porteur d'un sens spécifique, surtout dans des sources missionnaires qui se préoccupent du contact entre ce « nous » chrétien et ce « eux » à convertir. Appellation davantage religieuse que les autres, l'usage de *paganus* servirait une rhétorique d'opposition. Les caractéristiques du « païen » traceraient ainsi une ligne de séparation entre ces deux communautés de croyance. Cependant, ce constat général ne doit pas oblitérer le fait que les descriptions des païens sont très différentes selon les hagiographes. Steffen Patzold distingue ainsi les représentations plus réalistes données par les missionnaires de terrain (tels que Rimbert) de celles données par les missionnaires de salon (tels qu'Alcuin)¹¹⁶.

¹¹⁰ Par exemple : *Vita Bonifatii* : *gent** 13 fois, *pagan** 11 fois, *barbar** 2 fois ; *Vita Sturm* : *gent** 9 fois ; *pagan** 3 fois ; *barbar** 1 fois ; *Vita Willibrordi* : *gent** 20 fois, *pagan** 6 fois, *barbar** 1 fois ; *Vita Anskarii* : *gent** 29 fois, *pagan** 9 fois, *barbar** 7 fois.

¹¹¹ Voir chapitre I.

¹¹² 27 occurrences : voir Annexe E.

¹¹³ 13 occurrences : voir Annexe G.

¹¹⁴ 10 occurrences : voir Annexe F.

¹¹⁵ Dès 370, le terme désigne, dans la chancellerie impériale, tous ceux qui ne sont ni chrétiens, ni juifs : voir Peter Brown, « Christianization and Religious Conflicts », dans Averil Cameron, Peter Garnsey éd., *Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire, A.D. 337–425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 632–664, ici p. 639.

¹¹⁶ Steffen Patzold, « Wahrnehmen und Wissen Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert », *Das Mittelalter*, 8-2, 2003, p. 83-106 ; voir Alban Gautier, *Beowulf au paradis : figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, notamment p. 160 et suivantes.

La fréquence des termes dérivés de *gens*, dans nos sources, s'explique aussi par le fait que les hagiographes s'efforcent de livrer un récit qui reflète ce qu'ils perçoivent de la complexité ethnico-politique de leurs voisins païens¹¹⁷. La *Vita Lebuini Antiqua* évoque ainsi les « *Saxones*¹¹⁸ » mais aussi les « *Nordmanni, Sclavi et Fresones*¹¹⁹ ». Rimbert mentionne la *gens Danorum*¹²⁰, les *Sueoni*¹²¹ mais aussi les *Cori*, habitants de Courlande¹²² ce qui révèle chez lui une volonté de comprendre la complexité des identités politiques présentes autour de la Baltique¹²³. Selon James Palmer, il s'agirait là de la projection d'une géographie du Nord plus ou moins imaginée¹²⁴ : Rimbert – qui aurait pourtant, au moins pour un temps, vécu parmi ces *gentes* – aurait été incapable de les comprendre réellement¹²⁵. À l'instar de Timothy Barnwell, il semble raisonnable de douter d'une telle impossibilité des hagiographes, en particulier Rimbert, de comprendre la société des hommes du Nord¹²⁶. Au contraire, c'est le signe d'un véritable effort de compréhension, même si cet effort demeure très encadré par les filtres d'une éducation chrétienne monastique. Si la compréhension n'était pas complète, la complexité du vocabulaire ethnique marque tout au moins la conscience d'une certaine hétérogénéité¹²⁷. Par ailleurs, ainsi que Richard Broome l'a bien montré, si les termes ethniques sont encore utilisés, ils ne servent plus à opposer les Francs aux autres peuples (Saxons, Frisons etc.) car dans l'esprit des hagiographes, écrivant à l'époque de ce qui semble être une irrésistible expansion de l'empire carolingien, ces peuples sont tous destinés à devenir Francs, tôt ou tard. La distinction

¹¹⁷ Pour une vue d'ensemble des relations des Carolingiens avec l'étranger : voir Andreas Mohr, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, Münster, Waxmann, 2005.

¹¹⁸ *Vita Lebuini Antiqua*, 6, 7.

¹¹⁹ *Vita Lebuini Antiqua*, 6.

¹²⁰ Par exemple : *Vita Anskarii*, 7.

¹²¹ Par exemple : *Vita Anskarii*, 9.

¹²² *Vita Anskarii*, 12, 29, 30.

¹²³ Timothy Mark Barnwell, *Missionaries and Changing Views of the Other*, *op. cit.*, p. 34.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 31 ; James Palmer, « Anskar's Imagined Communities », dans Haki Antonsson, Ildar H. Garipzanov éd., *Saints and their Lives on the Periphery*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 171-188.

¹²⁵ Timothy Mark Barnwell, *Missionaries and Changing Views of the Other*, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁷ *Ibid.*

entre « eux » et « nous » s'opère alors par les oppositions religieuses – avec le paganisme – et politiques – avec la rébellion¹²⁸.

Dans cette rhétorique d'opposition, il convient donc de démêler ce qui répond à ce très ancien *topos* et ce qui découle de la rencontre réelle avec l'autre¹²⁹ – une question qui a beaucoup été discutée à propos des musulmans au Haut Moyen Âge¹³⁰ – pour s'interroger sur le rôle joué par l'émotion dans cette stratégie rhétorique¹³¹. En somme, il convient de déterminer quel est le modèle affectif que les hagiographes opposent à cette identité affective chrétienne qui doit conduire à l'harmonie sociale ; puis de comprendre comment ces païens « étrangers par la foi, étrangers par la langue¹³² » sont aussi étrangers par les émotions. Pour souligner cette altérité, les païens sont décrits sous les traits d'une physionomie bestiale. Cependant, cette bestialité est également affective, souvent caractérisée par des émotions liées à la férocité qui s'opposeraient à celles d'une douceur toute chrétienne. Ainsi, au contraire

¹²⁸ Richard Broome, « Pagans, rebels and Merovingians: otherness in the early Carolingian world », dans Clemens Gantner, Rosamond McKitterick, Sven Meeder eds., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 155-171.

¹²⁸ Robert W. Rix, *The Barbarian North in Medieval Imagination: Ethnicity, Legend, and Literature*, New York ; Londres, Routledge, 2015, p. 2-3.

¹²⁹ Voir Edina Bozoky dir., *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge. Réalités et légendes*, Rennes, PUR, 2017.

¹³⁰ Voir notamment John Tolan, « 'A Wild Man, whose Hand will be against All': Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede », dans Walter Pohl, Clemens Gantner, Richard Payne eds., *Visions of Community in the Post-Roman World*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 513-30. Sur le débat concernant une possible influence du modèle jihadiste sur la conversion forcée des Saxons voir : Ytzhak Hen, « Charlemagne's Jihad », *Viator*, 17, 2006, p. 33-51 ; Daniel G. König, « Charlemagne's »Jihād« Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization », *Medieval Worlds. Comparative & Interdisciplinary Studies*, 3, 2016, p. 3-40.

¹³¹ Voir Julia Mary Howard Smith, « Confronting Identities: the Rhetoric and Reality of a Carolingian Frontier », dans Maximilian Diesenberger, Walter Pohl eds., *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 169-182.

¹³² Geneviève Bühner-Thierry, « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens », *L'étranger au Moyen Âge. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 30^e congrès*, Göttingen, 1999, p. 259-270, https://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2000_act_30_1_1773.

des émotions chrétiennes qui généreraient l'harmonie, les émotions païennes provoqueraient le désordre social.

CHAPITRE IV

DES ÉMOTIONS PAÏENNES MINÉRALES ET FAUVES

Si, dans le discours des hagiographes, les émotions de la sollicitude sont un composant essentiel de l'identité affective chrétienne, les émotions empreintes de violence et d'une sauvagerie proche de l'animalité semblent constituer celui de l'identité affective païenne. Le païen n'aurait pas la capacité de ressentir l'éventail très nuancé des émotions chrétiennes. Cette simplicité animale est un stéréotype de la représentation du païen (et bien souvent celle des pauvres car seule la noblesse est réputée avoir accès à une palette variée d'émotions¹). Ce poncif de l'animalité païenne – dans le sens d'un état naturel – est souvent brandi comme un spectre censé susciter les sentiments « d'*obprobrium* et de *verecundia* » (opprobre et vergogne) chez les chrétiens dont le comportement laisse à désirer², à l'instar du roi de Mercie Æthelbald (716-757) à qui Boniface envoie une lettre d'exhortation pour réformer ses mœurs légères³.

¹ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 178 et s.

² Alban Gautier, *Beowulf au paradis*, *op. cit.*, p. 123.

³ Boniface, *Epistolae*, 73 : « Et non seulement les chrétiens, mais même les païens [*pagani*], considèrent cela comme méprisable et honteux. Car les païens eux-mêmes, qui dans l'état de nature [*naturaliter*] ignorent le vrai Dieu, observent en la matière ce qui relève de la Loi et ce que Dieu a

Pourtant le Nord était aussi porteur d'une certaine ambivalence⁴, car lorsqu'il s'agit de doter les Lombards – « originaires de Scandinavie⁵ » – d'une origine respectable, Paul Diacre n'hésite pas à écrire que les terres du Nord sont propices à la salubrité, par opposition aux terres du midi, plus favorables aux maladies⁶. Leur migration vers l'Italie ne correspond pas au déferlement de hordes bestiales mais découle d'un problème de surpopulation⁷. Par contre, lorsque Paul Diacre décrit la tribu ennemie des *Scritobini*, il n'hésite pas à user de la comparaison avec les bêtes pour les disqualifier⁸.

Plus généralement, la perception des hommes du Nord comme inhumains est très ancienne⁹ et continue d'être en vigueur aux VIII^e et IX^e siècles. L'animalité de leur mode de vie et de leurs émotions les placent bien souvent dans une position intermédiaire entre l'homme et la bête. Enfin, les « mauvais » rois païens sont caractérisés par la dureté de leur cœur, ce qui ne va pas sans rappeler une certaine minéralité qui les rattacherait également à la nature sauvage.

établi au commencement, parce qu'ils observent pour leurs propres épouses les pactes matrimoniaux et punissent les adultères et les fornicateurs. [...] Donc si des païens [*gentiles*], qui ignorent Dieu et n'ont pas de loi, font naturellement [*naturaliter*], selon ce qu'en dit l'Apôtre, ce qui relève de la loi et montrent le fruit de cette loi inscrite dans leur cœur, combien plus, très cher fils, qui portes le nom de chrétien et d'adorateur du vrai Dieu [dois-tu cesser de te livrer à la luxure] », trad. Alban Gautier, *Beowulf au paradis*, *op. cit.*, p. 123.

⁴ Patrick Gautier Dalché, « La connaissance des régions septentrionales de l'Europe à l'époque carolingienne : un changement de point de vue », *op. cit.*, p. 5.

⁵ Paul Diacre, *Hist. Lang.* 1, 2 : *ab insula quae Scandinavia dicitur adventavit*.

⁶ Paul Diacre, *Hist. Lang.* 1, 1 : *Septentrionalis plaga, quanto magis ab aestu solis remota est, et nivali frigore gelida, tanto salubrior corporibus hominum, et propagandis est gentibus magis coaptata: sicut e contra omnis meridiana regio, quo solis est fervori vicinior, eo semper morbis abundat [...]*.

⁷ Paul Diacre, *Hist. Lang.* 1, 2 : *Intra hanc ergo constituti populi, dum in tantam multitudinem pullulassent*.

⁸ Paul Diacre, *Hist. Lang.*, 1, 5 : *Huic loco Scritobini, sic enim gens illa nominatur, vicini sunt, qui etiam aestatis tempore nivibus non carent, nec aliis, utpote feris ipsis ratione non dispares, quam crudis agrestium animantium carnibus vescuntur; de quorum etiam hirtis pellibus sibi indumenta coaptant*.

⁹ Timothy Mark Barnwell, *Missionaries and Changing Views of the Other*, *op. cit.*, p. 28.

4.1 « Le bon, la brute et le barbare » : de l'appartenance du païen à la nature sauvage

4.1.1 Vivre comme des bêtes

Le païen est perçu depuis longtemps comme une bête. Déjà dans la *Vie* d'Antoine, au chapitre LI, l'ermite reçoit une vision dans laquelle la table du Seigneur est profanée par les coups de pied de mulets, animaux qui sont immédiatement identifiés aux ariens – que l'hagiographe qualifie spécifiquement de païens¹⁰. Le motif ancien des cynocéphales repris sous le règne des Carolingiens, pour identifier le païen du Nord¹¹ fait l'objet de la célèbre lettre de Ratramne de Corbie adressée à Rimbart¹². La *Cosmographie* d'Aethicus situe précisément ces hommes à têtes de chien sur l'île septentrionale de *Munitia*, où ils incarnent l'antithèse du civilisé¹³.

¹⁰ Athanasius Alexandrinus Evagrius Antiochensi, *Vita B. Antonii abbatis*, PL 162D-163C.

¹¹ Saint Augustin, *De civitate Dei*, XVI, 8 ; Isidore de Séville, *Etymologiae*, XI, 3, 15 ; Paul Diaque, *Hist. Lang.*, 1, 11 ; Raban Maur, *De universe*, VII, 7. Voir Geneviève Bühner-Thierry, « Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 175-87 ; Scott G. Bruce, « Hagiography as Monstrous Ethnography: A Note on Ratramnus of Corbie's Letter Concerning the Conversion of the Cynocephali », dans Gernot R. Wieland et al. éd., *Insignis Sophiae Arcator: Medieval Latin Studies in Honour of Michael Herren on his 65th Birthday*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 45-56 ; Claude Lecouteux, « Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XIIIe s. », *Cahiers de civilisation médiévale*, 94, 1981, p. 117-128 ; James T. Palmer, « Defining paganism in the Carolingian world », *Early Medieval Europe*, 15, 2007, p. 402-425 ; Ian N. Wood, « Categorising the cynocephali », dans Richard Corradini et al. éd., *Ego Trouble: Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 125-136.

¹² Ratramnus, *Epistolae*, dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Karolini aevi*, IV, MGH, Berlin, Weidmann, 1925, p. 155: *Quaeritis enim, quid de Cenocephalis credere debeatis, videlicet utrum de Adae sint stirpe progeniti an bestiarum habent animas.*

¹³ Voir Michael W. Herren éd., *The Cosmography of Aethicus Ister: Text, Translation, and Commentary*, op. cit., p. 26-28 ; Geneviève Bühner-Thierry, « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens », dans *L'étranger au moyen âge, XXXe congrès de la SHMES, Göttingen juin 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 261 ; Jason R. Berg, « 'Breasts of the North' and Other Apocalyptic Imagery in the Cosmographia of Aethicus Ister », dans Veronika Weiser éd., *Abendländische Apokalyptik:*

Cette animalité de l'aspect répond, en miroir, au portrait de physionomie agréable que les hagiographes brossent des saints¹⁴. James Palmer considère que la simplicité de cette description bestiale est l'un des indices dénonçant le fait que les hagiographes ne produisaient que peu d'efforts pour comprendre la religion du Nord¹⁵. Je propose plutôt de souligner le fait que tel n'était pas leur dessein prioritaire. Les hagiographes de la mission n'avaient sans doute pas pour but de donner à comprendre une religion païenne qui est pour eux une abomination injustifiable, sans que cela révèle pour autant une absolue méconnaissance de ces croyances. Geneviève Bühner-Thierry a par ailleurs bien montré que la finalité poursuivie par les penseurs de la mission était de prouver l'infériorité de cette religion, notamment en usant de certaines formes de compétition entre les dieux et Dieu¹⁶, compétition qui nécessite un minimum de connaissance de la croyance adverse pour être engagée. Il suffit pour s'en convaincre d'invoquer l'exemple de saint Martin qui conduit la foule à couper l'arbre auquel un culte était rendu, en acceptant le risque d'être écrasé par lui¹⁷. Prouver, c'est aussi persuader : les hagiographes, désireux de convaincre leur auditoire, mobilisent donc les émotions comme un important ressort pour y parvenir.

Un extrait de la *Vita altera Bonifatii* constitue un témoignage particulièrement précieux à cet égard. L'hagiographe y compare les Frisons à des poissons que le mode de vie bestial rattache très intimement à la nature sauvage¹⁸. La comparaison

Kompendium zur Genealogie der Endzeit, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 563-76 ; Ian N. Wood, « Aethicus Ister: An Exercise in Difference », dans Walter Pohl and Helmut Reimitz eds., *Grenze und Differenz im Frühen Mittelalter*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000, p. 197-208.

¹⁴ Voir chapitre II.

¹⁵ James T. Palmer, « Defining paganism in the Carolingian world », *op. cit.*, p. 425.

¹⁶ Geneviève Bühner-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la *Vita Anskarii* », dans Alban Gautier et Céline Martin eds., *Échanges, communications et réseaux dans le haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 165-180.

¹⁷ Sulpicius Severus, *Vita Martini*, CSEL, 13.

¹⁸ *Vita altera Bonifatii*, 9. « *Seminiverbius* » dans la *Vulgate* qualifie Paul parlant aux Athéniens (*Actes*, 17 : 18 : *Quid vult seminiverbius hic dicere ?*), l'équivalent grec étant *spermologus*. Bruce Venarde, dans son ouvrage *Robert of Arbrissel, A Medieval Life*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003, p.120-121, explique que ce mot a une valeur positive dans les textes chrétiens et

aux poissons peut également rappeler la nécessité de convertir les païens car elle fait écho aux figures évangéliques de Simon-Pierre et de son frère André, que le Christ a fait « pêcheurs d'hommes »¹⁹.

L'enfermement des Frisons dans ce milieu aquatique les isole du reste du monde et le motif iconographique du triton, homme-poisson, connaît un certain succès au IX^e siècle (Figure 4.1)²⁰. Ce phénomène d'animalisation favorise leur association à l'antique *topos* du barbare (*barbarus*) et de sa brutalité (*brutus*).



Figure 4-1. Triton, psautier de Stuttgart, Cod. bibl. 23, f. 117v

qu'il est généralement associé à la prédication aux païens. C'est pourquoi je préfère user dans la traduction du terme « discoureur » plutôt que ceux de « beau parleur » ou de « moulin à paroles », car si le vocable est un peu vieilli, il a le mérite d'offrir un double sens, péjoratif et mélioratif, qui laisse la porte ouverte à une interprétation plus large et moins connotée d'emblée.

¹⁹ Matt., 4, 19 : *Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum* ; « Suivez-moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes ! ». Par ailleurs, le poisson est un animal très valorisé dans la tradition chrétienne puisqu'il peut représenter le Christ lui-même, mais la comparaison n'est pas du tout faite en ce sens dans ce cas précis.

²⁰ Psautier de Stuttgart, Cod. bibl. 23, f. 117v, Stuttgart, Württembergische Landes-Bibliothek (v. 830), <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz307047059>. Réalisé à s Saint-Germain-des-Prés, 26,5 × 17 cm.

Cette disqualification par la bestialité – dont la brutalité n’est qu’un aspect – n’est pas une spécificité carolingienne. Le même type d’insultes se retrouve dans l’hagiographie tardo-antique et mérovingienne. Par contre, ces injures ne sont pas transmises dans les mêmes termes, ni sous les mêmes formes de discours. La plupart du temps, dans les récits antérieurs datant de l’époque mérovingienne, les païens sont des Gaulois ou des Romains, des voisins que l’on fréquente quotidiennement et qui parlent la même langue. De plus, ces récits se concentrent beaucoup sur les temps des persécutions. De ce fait, le païen persécuteur incarnait souvent l’autorité romaine : critiquer le païen prenait alors souvent la forme d’une révolte contre l’autorité. Ce n’est plus le cas dans l’hagiographie missionnaire carolingienne, car le temps des persécutions est clos et le pouvoir politique est résolument chrétien. L’opposition prend alors des formes plus élaborées et élargies, car il faut parvenir à distinguer nettement le païen comme étant fondamentalement différent, fondamentalement étranger.

Chez Grégoire le Grand – dont les écrits ont fortement imprégné la culture de l’hagiographe – *brutus* désigne très fréquemment l’animalité en opposition à l’humanité²¹. Cette hypothèse se confirme dans la suite du récit, car pour accentuer l’effet d’opposition entre les païens-animaux et les chrétiens-humains, l’hagiographe file une longue métaphore sur le thème de la domestication de la nature sauvage et l’éradication de ses mauvaises herbes (les mauvaises mœurs païennes) par le labeur du cultivateur (les bonnes émotions et attitudes chrétiennes).

Le mécanisme de dualité, très complexe, est élargi à de multiples dimensions : religieuse (païens et chrétiens), animale (poissons et hommes), élémentaire (eau et terre). La consistance de la terre, travaillée par deux cultivateurs, répond à la fluidité de l’eau, associée au groupe indéfini des brutes et des barbares. C’est là l’occasion

²¹ Voir Annexe H.

pour l'hagiographe de proposer une autre forme de compétition qui ne serait pas pensée à l'échelle divine mais rendue visible de tous à l'échelle terrestre.

L'élargissement de ce procédé de disqualification à une dimension universelle se double par une transformation de la forme de ce discours. La comparaison de cet extrait avec la *Passion des saints Fuscien, Victorin et Gentien* – transmise par un manuscrit du VIII^e siècle – où l'on croise Rictiovare, l'un des plus fameux persécuteurs de la Gaule des débuts du IV^e siècle, révèle que l'accusation de bestialité n'y est pas livrée de la même manière. Gentien s'adresse au préfet romain Rictiovare en l'interpellant au style direct et en le qualifiant de « loup voleur » (*lupus rapax*)²². Ce genre de harangue directe ne se retrouve pas dans l'hagiographie missionnaire carolingienne où l'accusation de bestialité se lit exclusivement dans les parties descriptives, au style indirect.

Ainsi les vices et mauvais penchants des païens sont comparés aux éléments de la nature sauvage en opposition aux bonnes émotions et vertus catholiques qui relèvent de la nature maîtrisée. L'infidélité –catégorie large qui englobe tous ceux qui ne sont ni juifs, ni chrétiens²³ – est une pierre (apparentée au règne minéral, à l'inanimé) qui s'oppose à la jeune pousse de la foi catholique (apparentée au règne végétal et à la dynamique de la vie). La débauche des païens est une ortie (évoquant le prurit et les démangeaisons qui l'accompagnent) qui peut être remplacée par la continence virginale. Enfin, l'avarice est une ronce qu'il faut arracher pour planter la *caritas*, « racine au fondement de tout ce qui est bon » (*que est bonorum omnium radix*). Cela ne va pas sans évoquer la parabole du semeur²⁴ dans *Matthieu*, 13 : 3-8²⁵. Dans le

²² Merci à Sophie Misserey pour sa grande érudition sur le sujet. Saint Fuscien, BHL 3226, Manuscrit Paris, BNF, lat. 12598, fol. 34v ; *Acta Sanctorum*, 11 déc. ; voir la réécriture de cette *vita*, à partir d'un manuscrit du XI^e siècle édité par Charles Salmon, *Actes inédits des saints martyrs Fuscien, Victorin et Gentien*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, t. VIII, Amiens, Lemer Aîné, 1861, p. 15-35 dans laquelle l'association de Rictiovare au « loup voleur » ne se trouve plus. Voir plus précisément l'extrait : *Ibid.*, p. 28-30.

²³ Alban Gautier, *Beowulf au paradis*, *op. cit.*, p. 27.

²⁴ Voir aussi Lc, 8 : 1 ; Marc, 4 : 1.

²⁵ *Matth.*, 13 : 3-8 : *Et locutus est eis multa in parabolis, dicens: Ecce exiit qui seminat, seminare. Et dum seminat, quædam ceciderunt secus viam, et venerunt volucres cæli, et comederunt ea. Alia autem*

discours des hagiographes de la mission, la croyance s'inscrit donc dans un territoire qui doit être maîtrisé.

4.1.2 Territoire païen à convertir, territoire sauvage à maîtriser

La *Vita Sturmi* relate la manière dont le missionnaire Sturm s'enfonce courageusement dans le « désert effroyable » (*horrendum desertum*) à la recherche de l'endroit idéal pour fonder la future abbaye de Fulda²⁶. La description que l'hagiographe Eigil en donne est saisissante. Sa lecture laisse imaginer le saint homme pénétrant dans l'obscur forêt hercynienne, scellée d'énormes hêtres, de chênes mêlés de sapins, qui avait la réputation d'occuper largement le Nord de l'Allemagne²⁷. L'archéologie a pourtant montré que la forêt de Bochonia n'était pas réellement un désert²⁸. Eigil utilise ici le *topos* de la fondation monastique dans la solitude²⁹, dont le sens latin désigne – déjà chez Pline – le vide, c'est-à-dire aussi bien

ceciderunt in petrosa, ubi non habebant terram multam: et continuo exorta sunt, quia non habebant altitudinem terræ: sole autem orto aestuaverunt; et quia non habebant radicem, aruerunt. Alia autem ceciderunt in spinas: et creverunt spinæ, et suffocaverunt ea. Alia autem ceciderunt in terram bonam: et dabant fructum, aliud centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.

²⁶ *Vita Sturmi*, 8 : *Sicque vir Dei per horrendum solus pergens desertum, praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum et ingentes arbores, et praeter agrestia solitudinis loca, nihil cernens, tandem quarto die praetergrediens locum ubi monasterium nunc situm est, superiora petens, ubi flumen quod dicitur Gysilaha Fuldae alveo se immiscet. Deinde paullo superius progressus, ubi semita fuit quae antiquo vocabulo Otrassveca dicebatur, post occasum solis pervenit; ibique se et asinum suum munire propter nocturnos incursus satagens.*

²⁷ Voir Fabrice Guizard-Duchamp, *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV^e-IX^e s.)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009 ; *Id.*, « Fleuves, forêts et territoire dans les sources narratives des VI^e et VII^e siècles », *Revue du Nord*, 2003, n° 351, p. 573-594.

²⁸ Christopher J. Wickham, « European forests in the Early Middle Ages : landscape and landclearance », *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 37, Spolète, 1990, p. 482-483.

²⁹ *Ibid.* Voir aussi sur le sujet Fabrice Guizard-Duchamp, *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV^e-IX^e s.)*, *op. cit.*

le désert géographique qu'humain³⁰. Reste que ce *topos* devait susciter le sentiment de danger lié à l'activité de pionnier, dans ce territoire perçu comme sauvage. La peur, en tant que ressort de persuasion, devait sans aucun doute trouver un fort écho auprès de l'audience de sa *Vita* qui vivait dans sa proximité³¹.

Le motif de la forêt, tel qu'il est décrit dans la *Vita Sturmi*, est, encore aujourd'hui, constitutif d'une partie du patrimoine de l'Allemagne et de son identité. Il serait tout à fait plausible que Jacob et Wilhelm Grimm s'en soient inspirés dans leurs contes. Les sources collectées par les deux frères proviennent pour une large part de la Hesse, région où ils sont eux-mêmes nés à la fin du XVIII^e siècle, à une centaine de kilomètres à peine au sud de Fulda. Mille ans séparent Eigil des frères Grimm, mais le thème de la forêt sauvage et impénétrable est demeuré bien vivant dans la mémoire collective allemande. Il est par ailleurs intéressant de relever la pérennité de certains motifs entre les écrits d'Eigil et ceux des frères Grimm. En tout premier lieu, la forêt fait peur : Sturm s'avance dans l'effrayante (*per horrendum*) sylve. Cette peur est d'abord motivée par l'impénétrabilité de la forêt formée chez Eigil « d'arbres gigantesques et de buissons rugueux » (*et ingentes arbores, et praeter agrestia*) empêchant Sturm de discerner quoi que ce soit (*nihil cernens*). La forêt est peuplée de bêtes sauvages qui s'y trouvent « en abondante profusion » (*praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum*). Ces animaux constituent un danger pour l'intégrité physique du héros : Sturm passe la nuit « après s'être évertué à se protéger, lui et son âne³², contre les attaques » (*se et asinum suum munire propter*

³⁰ Merci à Christine Hamdoune pour cette remarque. Voir Pline, *Hist. Nat.*, V, 5 ; Christine Hamdoune, « 'Mons Africae uel fabulosissimus Atlas' : l'Atlas de Pline l'Ancien », *Latomus*, 68-1, 2009, p. 101-116, ici p. 113.

³¹ Voir Vito Fumagalli, *Landscape of Fear. Perceptions of Nature and the City in the Middle Ages*, transl. Shayne Mitchell, Oxford, Polity, 1994.

³² Sur la symbolique de l'âne, voir Pierre Boglioni, « Il santo e gli animali nell'alto medioevo », dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell' alto medioevo*, Spolète, Presso la sede del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1985, p. 935-993, notamment p. 957 ; Giuliana Gai, « I santi e il mondo animale nel Medioevo. Excursus attraverso le fonti agiografiche e iconografiche valsusine », *SEGUSIUM. Ricerche e Studi*, 48, 2009, p. 51-94, notamment p. 80-82, explique que l'âne est un animal ambigü car il est symbole de luxure, de paresse et d'entêtement, mais il est aussi l'animal qui avec le bœuf a réchauffé l'enfant Jésus dans la grotte de Bethléem. De plus, Jésus entre à Jérusalem sur

nocturnos incursus satagens)³³. Il convient de noter que les animaux sauvages sont depuis longtemps – au moins depuis la *Vie de saint Antoine*³⁴ – étroitement liés aux manifestations diaboliques et les bruits terrifiants qui leur sont associés. Le modèle d'Antoine se retrouve également dans le *topos* de la solitude qui accentue les risques encourus par le saint homme : Sturm avance seul dans ce désert (*solus pergens desertum*) et doit installer lui-même son campement pour se protéger (*se nocturnis castris munire curaret*).

Augustin compare souvent la domestication de la nature par l'homme à celle de l'action divine sur l'homme. Pour lui, le travail de greffe qui permet à l'olivier sauvage (les gentils) de devenir l'olivier domestiqué (les chrétiens) - qui produit de beaux fruits – résulte de l'action de la grâce divine³⁵. En conformité avec ce modèle, la *Vita Sturmi* regorge ainsi de détails figurant le saint homme apprivoisant la nature³⁶ : il explore avidement les lieux (*avidus locorum explorator*), observe d'un

le dos d'un âne, ce qui symboliserait la canalisation des forces du mal par Jésus. Par ailleurs, l'âne est aussi un symbole d'humilité par opposition au cheval, symbole de l'orgueil des aristocrates.

³³ *Ibid.* : « Les bêtes féroces vont te dévorer bientôt ».

³⁴ Athanasius Alexandrinus Evagrius Antiochensi, *Vita B. Antonii abbatis*, PL 73, 132B : *Sonitus igitur repentinus increpuit, ita ut loco funditus agitato, et parietibus patefactis, multifaria daemonum exinde turba se effunderet; nam et bestiarum et serpentium formas induentes, omnem protinus locum replevere phantasiis leonum, taurorum, luporum, aspidum, serpentium, scorpionum, necnon et pardorum atque ursorum. Et haec singula secundum suam fremebant naturam. Rugiebat leo, occidere volens; taurus mugitu et cornibus minabatur; serpens sibilo personabat; luporum impetus ingerebantur; pardus discoloriter auctoris sui calliditates varias indicabat. Truces omnium vultus, et vocis horridae dirus auditus ; « Soudain, le vacarme résonna tant que le lieu en fut ébranlé jusqu'au fond, et, par les parois ouvertes, une foule de démons variés se déversa à l'intérieur, prenant la forme de bêtes et de serpents, emplissant sans s'arrêter tout le lieu de visions de lions, d'ours, de taureaux, de loups, d'aspics, de serpents et de scorpions mais aussi de léopards et d'ours. Immédiatement après, ils grondèrent chacun selon leur nature. Le Lion rugissait, voulant tuer ; le taureau mugissait, menaçant de ses cornes ; le serpent faisait retentir son sifflement ; les loups donnaient l'assaut comme s'ils voulaient le manger ; le léopard aux couleurs variées montrait ses habiletés. Leur expression était farouche et leurs voix horribles étaient sinistres à entendre ».*

³⁵ Voir par exemple : Aug., *Adversus Iudaeos*, PL 42, 51 ; *Id.*, *Contra adversarium legis et prophetarum*, PL 42, 0640, 642 ; *Id.*, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, PL 44, 555 ; *Id.*, *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 242, 325, 390, 480.

³⁶ *Vita Sturmi*, 7. Une autre métaphore de la domestication de la nature se lit dans la *Vita Sturmi*, 5 : *visum est viro Dei Franciam contendere ac ducem illorum adire Pippinum, virum strenuum, triumphis clarum et moribus probum. Qui eum cum omni honore suscipiens sed nolens tanto doctore se vel suam priuare gentem loca ei oportuna intra terminos regni sui praevidens quo potuisset idolatriae spinas*

œil averti monts et plaines (*sagaci obtutu montuosa atque plana perlustrans loca*), considère sources, torrents et fleuves (*fontes et torrentes atque fuvios considerans*), coupe des arbres, construit des clôtures (*sepem caedendo ligno in gyro composuit*). Cette activité dans le désert ne va pas sans rappeler celle de prestigieux pionniers tels que saint Antoine³⁷. Ce territoire effrayant est donc à maîtriser par le forestier ou l'agriculteur chrétien. Il s'agit d'une métaphore puissante : la culture apparaît avant tout comme l'agriculture. À l'image de cette conversion de la nature hostile en nature bienfaisante et nourricière, les missionnaires doivent convertir ceux qui la peuplent, mais pour y parvenir, ils doivent avant tout affronter et dominer leurs propres peurs : celle de pénétrer dans ce territoire hostile et d'y rencontrer leurs habitants.

4.2 « Le bruit et l'odeur » : moqueries et mépris comme miroir d'une disqualification réciproque

4.2.1 La sensibilité comme soutien de la peur

La peur est aussi parfois suscitée par le bruit, comme le rappelle Geneviève Bühler-Thierry lorsqu'elle évoque la *Vie des Cinq frères martyrs*, rédigée par Brunon de Querfurt (970-1009)³⁸. Brunon qualifie en effet le paganisme par l'adjectif *horrisonus*,

exstirpare et purissima verbi Dei semina per munda novalia abundantius spargere ut impleat propheticum illud praeceptum : Novate vobis novalia et nolite serere super spinas.

³⁷ *Vita B. Antonii abbatis*, PL 73 127A-168D.

³⁸ Geneviève Bühler-Thierry, « Autour du martyr de saint Adalbert », *op. cit.* Sur le son en général, voir Laurent Hablot, Laurent Vissière dir., *Paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, Rennes, PUR, 2015.

ce qui veut dire au sens propre : « qui produit un bruit horrible³⁹ ». Dans la *Vita Adalberti*⁴⁰, rédigée au début du XI^e siècle par le même auteur, les païens font toujours beaucoup de bruit et celui-ci est terrifiant. Deux siècles plus tôt, à la fin du VIII^e siècle, le bruit – mais aussi l’odeur – sont déjà associés à l’imaginaire du païen dans un épisode de la *Vita Sturmi* relatant la rencontre fortuite entre le saint et des Slaves en Thuringe, alors que le saint est à la recherche de l’endroit idéal pour fonder la future abbaye de Fulda :

Un jour, alors qu’il [Sturm] continuait d’avancer, il parvint jusqu’à un chemin qui conduisait à la région des Thuringiens et qui servait à commercer jusqu’à Mayence. Sur cette voie, passant au-dessus de la rivière Fulda, il découvrit un grand nombre de Slaves nageant et se lavant dans le lit de ce fleuve. L’animal qu’il menait, se mit à trembler de peur, à la vue de leurs corps nus et l’homme de Dieu lui-même fut terrifié à cause de leur odeur fétide. Ceux-ci, comme le font les païens, adressèrent des gestes de mépris au serviteur de Dieu et voulurent l’outrager, mais ils en furent empêchés et détournés par la puissance divine. L’un d’entre eux, qui paraissait être leur interprète, l’interrogea sur sa destination. Celui-ci lui répondit qu’il se dirigeait vers un lieu de solitude plus en hauteur⁴¹.

Cette scène est d’une étonnante richesse puisqu’elle fait intervenir quatre ensembles de protagonistes, depuis l’animal (*animal*), jusqu’à la puissance divine (*divina potentia*), en passant par les Slaves (*Slavi*) et l’homme de Dieu (*vir Dei*). La Figure 4.2 indique que le récit est essentiellement focalisé sur les Slaves. La puissance divine et l’âne sont placés au second plan de la narration. Cependant, en termes de potentiel

³⁹ Jadwiga Karwasinska éd., *Vita quinque fratrum eremitarum auctore Brunone Querfurtensi*, Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973, cap. 9, p. 49, cité par Geneviève Bühner-Thierry, « Autour du martyre de saint Adalbert », *op. cit.*, p. 153.

⁴⁰ BHL 38 et 39.

⁴¹ *Vita Sturmi*, 7 : *Tunc quadam die dum pergeret, pervenit ad viam, quae a Turingorum regione Mercandi causa ad Magontiam pergentes ducit ; ubi platea illa super flumen Fuldam vadit, ibi magnam Sclavorum multitudinem reperit eiusdem fluminis alveo natantes, lavandis corporibus se immersisse ; quorum nuda corpora animal cui praesidebat pertimescens, tremere coepit ; et ipse vir Dei eorum foetorem exhorruit, qui more gentilium servum Domini subsannabant, et cum eum laedere voluissent, divina potentia compressi et prohibiti sunt. Unus autem ex illis qui erat ipsorum interpres, interrogavit eum quo tenderet ? Cui ille respondit, in superiorem partem eremi se fore iturum.*

d'action, le récit d'Eigil décrit deux groupes : un qui agit (Dieu et les Slaves) et l'autre qui subit (Sturm et l'âne).

Pourtant c'est ce dernier groupe – celui qui subit – à qui Eigil confère la capacité d'expérimenter physiquement la peur et le dégoût (tremblements, frissons). D'un autre côté, les païens sont décrits tantôt dans des états tels que la nudité (*nuda corpora*) ou la puanteur (*eorum foetor*), tantôt dans la performance de gestes de mépris (*subsannare*) – intentionnels, porteurs de la signification de mépris – dirigés vers Sturm. Or ce type de gestes est perçu très négativement dans une culture chrétienne qui privilégie le recueillement⁴². Ces *topoi* sont souvent associés aux démons, eux aussi souvent bruyants et fétides. Dans la vie de saint Gall, rédigée par Wetti de Reichenau entre 816 et 824, dans le silence de la nuit (*in silentio noctis*) le démon de la montagne hurle au démon du lac (*sed interea audivit demonem de culmine montis pari suo clamantem, qui erat in abditis maris*) de lui venir en aide pour lutter contre Gall⁴³. Par ailleurs cet extrait ne va pas sans rappeler les deux comtes damnés de la *Visio Wettini* rédigée par Heito, qui se lavent et dont émane une « odeur intolérable⁴⁴ ».

4.2.2 Un mépris alimenté par la peur

Pour Eigil, le mépris de la part des païens relève bien de l'intentionnalité. Cette volonté de mépriser est d'autant plus condamnable pour l'auditoire de la *Vita*, qu'aucune provocation de la part de Sturm n'est convoquée dans le récit. Pourtant, il

⁴² Voir Geneviève Bührer-Thierry, « Autour du martyr de saint Adalbert », *op. cit.*, p. 153 ; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 127-130 et suivantes.

⁴³ Voir *Vita Galli auctore Wettino*, 7, dans Bruno Krusch éd., *MGH Script. rer. Mer.*, 4, 1902, p. 261.

⁴⁴ *Heitonis Visio Wettini*, dans Ernest Dümmler éd., *Poetae Latini, Aevi Carolini*, MGH, Berlin, Weidmann, 1884, p. 270 : *in thermis se lavantibus intolerabilis foetor*.

est légitime de se poser la question de la raison qui préside à ce mépris. La réponse est simple pour Eigil : les Slaves se moquent de Sturm parce qu'ils agissent à la manière des païens (*more gentiliū*), impliquant que ce type de mépris serait inhérent au fait d'être païen ou bien que – tout comme les démons – les païens sont des êtres trop éloignés de Dieu.

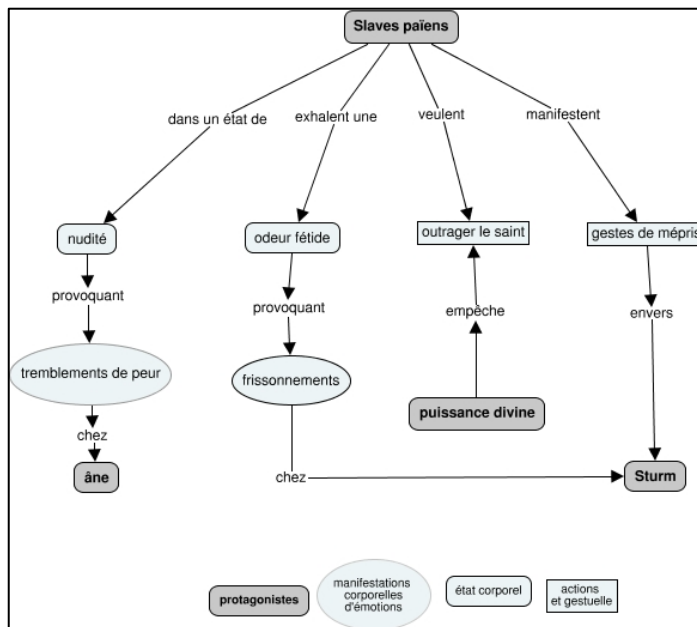


Figure 4-2. Rencontre de Sturm et des Slaves

Deux expériences affectives semblent se répondre ici : mépris et peur. Or, si le mépris des païens pour le chrétien est clairement évoqué, la peur n'est jamais explicitement nommée. Ce sont les manifestations physiques de tremblements chez l'âne, et de frissons chez Sturm, qui l'indiquent. Le pauvre animal tremble de peur (*pertimescens, tremere*) à la vue de la multitude (*multitudo*) des Slaves nus se baignant dans la rivière. Cet élément est aussi un marqueur très fréquent de la distinction païens/chrétiens car en règle générale, les païens sont décrits comme une foule (souvent dangereuse) et ne sont jamais individualisés (ils n'ont pas de nom) contrairement aux chrétiens qui sont décrits comme des individus, phénomène qu

s'observe particulièrement bien dans la *Vita Anskarii*. Par contre, rien n'indique clairement que les frissons de Sturm relèvent de la peur. Ils seraient plutôt le résultat du dégoût provoqué par l'odeur infecte émanant des Slaves. En faisant frissonner son héros, Eigil utilise un procédé narratif adroit, car il souligne le dégoût, incontrôlable et donc non intentionnel, sans jamais placer son héros en position d'être accusé de mépris. Ce jeu de miroirs nourrit une comparaison entre le chrétien et les païens qui est – sans surprise – très favorable à Sturm.

Cette observation sur l'odeur relève plutôt de la mauvaise foi, car si les païens se baignent et se lavent dans la rivière, il est tout de même raisonnable d'envisager qu'ils sont propres. Est-ce à dire qu'Eigil – qui prend la peine de préciser que les Slaves procèdent à leurs ablutions – considère que leur odeur fétide est permanente, en dépit de leur hygiène rudimentaire ? Eigil saisit peut-être également le prétexte du bain collectif pour souligner le manque de pudeur des Slaves. Il est également probable qu'Eigil sous-entend que cette odeur, associée à leur foi païenne, ne peut être purifiée, même par l'eau. De cette façon, si Sturm ne donne aucun signe de mépris, l'hagiographe cherche par différents artifices (les tremblements de l'âne, les frissons de dégoût du saint) à le susciter chez ses auditeurs. Tous les ingrédients du mépris sont en effet réunis : la volonté de provoquer la colère des lecteurs face à la gratuité des moqueries dont le saint fait l'objet, ainsi que le dégoût pour les corps des Slaves. Or colère et dégoût sont les fondements d'un mépris qui cristallise l'autre dans une position d'infériorité : en somme il s'agit de construire un mépris chrétien qui ne dit pas son nom. Le motif de l'eau associé à l'odeur est un procédé usité par ailleurs chez Grégoire le Grand⁴⁵ et dans les récits de visions qui se développent à cette époque⁴⁶.

⁴⁵ *Dialogi*, 4, 36 : Voir la vision d'Étienne où s'opposent deux rives d'un fleuve à l'odeur pestilentielle, la rive opposée dégageant une odeur suave.

⁴⁶ Voir *supra* : *Visio Wettini*.

4.2.3 Le mépris comme source d'humour ?

Reste qu'il paraît légitime de s'interroger sur une possible fonction humoristique de l'anecdote de l'âne⁴⁷. Le lecteur contemporain ne peut s'empêcher de sourire à l'idée que l'âne lui-même tremble de peur devant les Slaves. Mais l'intention d'Eigil de faire sourire est une hypothèse difficile à étayer. La méfiance des clercs envers le rire est bien connue en raison de sa relation suspecte avec le corps⁴⁸. En effet, « la *Règle du Maître*⁴⁹ parle du 'verrou de la bouche', de 'la barrière des dents' » : il faut empêcher le rire de s'exprimer⁵⁰. Pourtant, il existe, au moins depuis le VIII^e siècle, des recueils de *joca monachorum* comprenant « des histoires de moines [...] des histoires de curés, des histoires de juifs, des histoires d'Arméniens⁵¹ ». Dans ces conditions, pourquoi un âne tremblant de peur ne pourrait-il pas être un sujet de dérision lui aussi ? Le tremblement provoqué par la peur est une manifestation corporelle qui peut aussi être observée chez l'homme et si les clercs ne sont pas surpris d'entendre parler une ânesse⁵², pourquoi le seraient-ils de voir un âne trembler

⁴⁷ Voir Guy Halsall éd., *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1989, mis en ligne le 13 avril 2009, consulté le 27 mai 2016. URL : <http://ccrh.revues.org/2918> ; *Id.*, « Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Âge », dans M. Sot éd., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 93-104 ; Jeannine Horowitz, Sophia Menache, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994.

⁴⁸ Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 5.

⁴⁹ Datant du VI^e siècle et ayant sans doute largement inspiré la *Règle de Saint Benoît*.

⁵⁰ Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵² La figure de l'âne est connue dans la Bible et s'est transmise dans certains recueils de *joca monachorum* :

« *Qui cum asina locutus est ?*

Qui parla avec une ânesse ?

Balaam propheta.

Le prophète Balaam », cité dans Pierre Riché, Guy Lobrichon dir., *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 264 ; Henri Omontsem, « *Interrogationes de fide catholica (joca monachorum)* », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 44-1, 1883, p. 62 : Voir Pierre Riché et Guy Lobrichon, *op. cit.*, p. 264-265 : « Balaam connaissant le vrai Dieu, accepta pourtant de maudire Israël. L'ange du Seigneur lui barra le chemin. Balaam ne le vit pas, mais son ânesse prit peur, s'écarta deux fois puis s'arrêta.

de peur ? L'effet comique viendrait ici renforcer le mépris des lecteurs pour les Slaves.

De façon moins hypothétique, l'animal fait ici fonction de témoin : la Figure 4.2 indique que les hommes – Sturm ou les Slaves – ne s'en préoccupent pas. Les Slaves sont nus et nombreux, l'animal tremble de peur et c'est à cela que se résume sa présence dans le récit. Chez Eigil, la manifestation du mépris païen signale l'existence d'un danger latent pour le chrétien. Le mépris païen devient alors un indicateur, prélude à l'offense physique (*laedere*) que seule la puissance divine parvient à empêcher.

Cette mécanique de disqualification réciproque présente le mépris comme étant le trait d'une identité affective spécifiquement païenne, opposé à ceux de la sollicitude chrétienne. Ce mépris des païens est le signe précurseur de persécutions plus graves commises envers les chrétiens, persécutions dont les mauvais rois païens sont souvent présentés comme les principaux artisans.

4.3 Un régime affectif de dureté contre un régime affectif de l'adoucissement

4.3.1 La minéralité

La minéralité, en plus de l'animalité, caractérise assez souvent les émotions des mauvais rois païens dans l'hagiographie missionnaire carolingienne, particulièrement

Balaam irrité la frappa. Alors Yahvé ouvrit la bouche de l'ânesse et elle dit à Balaam : 'Que t'ai-je fait pour que tu m'aies battue trois fois ?' Balaam répondit : 'Tu t'es moquée de moi ! Si j'avais eu à la main une épée, je t'aurais déjà tuée'. L'ânesse dit à Balaam : ' Ne suis-je pas ton ânesse qui te sert de monture depuis toujours. Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ?' Il répondit : 'non' ». (*Nomb.* 22, 21-33).

dans l'œuvre hagiographique d'Alcuin⁵³. Chez ce dernier, les bons rois francs s'opposent aux mauvais rois Radbod et Ongendus qui reflètent « la toute-puissance soumise aux plaisirs faciles du monde⁵⁴ ». Ongendus (ou Angantyr)⁵⁵ régna dans la première moitié du VIII^e siècle sur la plus grande partie du sud du Danemark⁵⁶. Il fut probablement aussi fondateur de l'emporium de Ribe⁵⁷ et engagé dans le renforcement du *Danevirke*⁵⁸ (rempart édifié au nord de l'Eider). Quant à Radbod⁵⁹ (v. 679-719), roi des Frisons, il fut un important adversaire politique des Pippinides⁶⁰, à tel point que sa mort fut parfois célébrée par les chrétiens avec une joie non dissimulée⁶¹. Ces deux figures politiques apparaissent dans nos sources comme les incarnations du paganisme. À ce propos, Christiane Veyrard-Cosme avait montré que les rois païens dans les *Vitae* rédigées par Alcuin incarnaient soit un vice, soit l'idolâtrie, soit le paganisme⁶². Effectivement, Ongendus et Radbod semblent jouer le rôle d'épouvantails. Au chapitre 9 de la *Vita Willibrordi*, la cristallisation du paganisme autour de la figure du roi se remarque par l'étroite connexion entre le roi et son peuple : « Radbod roi des Frisons avec son peuple païen⁶³ », qui préfère

⁵³ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, dizioni del Galuzzo et Fondazione Ezio Franceschini, 2003, p. 185.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁵ Inge Skovgaard-Petersen, « The Making of the Danish Kingdom », dans Knut Helle éd., *The Cambridge History of Scandinavia*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 172.

⁵⁶ Au sud du Jutland ; *Ibid.*, p. 173.

⁵⁷ Bjørn Myhre, « The Iron Age », dans Knut Helle éd., *The Cambridge History of Scandinavia*, op. cit., p. 87.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁹ Sur Radbod, voir aussi les sections 1.1.2; 1.3.1; 1.3.3; 1.4.1; 1.4.3; 4.3.2; 5; 5.1.1; 5.1.2; 5.2.3; 6.1.1; 6.3.1; 7; 7.2.1; 7.2.2; 8.1.3; 8.2.2; 8.3.1.

⁶⁰ Alban Gautier, *Beowulf au paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 123.

⁶¹ *Vita Bonifatii*, 5 : *Et Franciam deinde, fratribus secum comeantibus, ingressus est statimque, audito Raedbodi Fresonum regis morte, albeum quidem fluminis, magno gavisus gaudio, navigio ascendit, optans, quod etiam Fresia recipisset verbum Dei, [...]* ; « Alors qu'il était en chemin vers la Francie, en compagnie de ses frères, il apprit la mort de Radbod, roi des Frisons. Pris d'une grande joie, il emprunta alors un bateau et remonta le fleuve, en se réjouissant de ce que la Frise reçut elle aussi le verbe de Dieu [...] ».

⁶² Christiane Veyrard-Cosme, op. cit., p. 290.

⁶³ *Vita Willibrordi*, 9 : *regem Fresonum Rabbodum cum sua gente paganum*.

davantage brûler en enfer en compagnie de ses ancêtres, plutôt que d'être le seul sauvé par le baptême. La collusion entre le peuple et son souverain est aussi vérifiée pour les Danois d'Ongendus : Le roi est décrit comme étant « plus féroce que toutes les bêtes sauvages » (*homo omni fera crudelior*), tandis que cette férocité – elle-même reliée à la sauvagerie animale au moins depuis Isidore de Séville⁶⁴ – est transposée, à travers un superlatif, à l'échelle de son peuple qui est alors qualifié de « très féroce » (*ferocissimus*).

D'une part, la dureté et la férocité font office de catalyseurs narratifs. Sans être exclusivement rattachées aux rois païens, dans l'économie narrative de l'hagiographie missionnaire, elles sont formellement corrélées au danger que le missionnaire doit affronter et rehaussent la force de son courage. Malgré les risques qu'il encourt, Willibrord « prêchait la parole de Dieu en toute confiance, partout où il allait⁶⁵ ». D'autre part, la dureté et la férocité sont aussi et surtout des marqueurs de l'altérité. Elles expriment l'opposition à la foi chrétienne. Ainsi, le « cœur de pierre » du roi Radbod s'oppose au « remède de vie » chrétien, qui aurait pourtant la capacité de l'amollir⁶⁶. De la même manière, Ongendus est voué à une idolâtrie qui s'oppose à « l'espoir d'une vie meilleure⁶⁷ », reflet exact d'une opposition entre paganisme et salut chrétien, antagonisme prolongé par Alcuin dans l'opposition explicite entre païens et Francs, élus de Dieu⁶⁸.

Les missionnaires, selon une tradition jugée efficace, tentaient toujours dans un premier temps de convertir le souverain, dans une tentative de correction des peuples par le haut⁶⁹. Cette tendance est confirmée dans nos textes puisque, lorsqu'il paraît

⁶⁴ Lorsqu'il décrit la sauvagerie animale des Francs ; Isidore de Séville, *Etym.*, IX, ii, 101 : *Sunt enim in illis mores inconditi, naturalis ferocitas animorum.*

⁶⁵ *Vita Willibrordi*, 9 : *quocumque perrexerat, verbum Dei cum omni fiducia loquebatur.*

⁶⁶ *Vita Willibrordi*, 9 : *nullis tamen vitae fomentis saxeum eius cor emollire potuit.*

⁶⁷ *Vita Willibrordi*, 9 : *melioris vitae spes.*

⁶⁸ *Vita Willibrordi*, 9 : *ad electos a Deo populos regni Francorum.*

⁶⁹ Voir sur le sujet : Guyda Armstrong, Ian N. Wood éds., *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000 ; Nora Berend, *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; Martin Oswald H. Carver éd., *The Cross Goes North: Processes of Conversion in*

impossible de convertir le roi, Willibrord considère comme plus profitable de concentrer ses efforts sur un autre peuple. Ainsi, au moment où il prend conscience que Radbod ne se convertira pas, il tourne son attention vers les Danois. Le roi et son peuple forment donc une entité dont la cohérence se construit, chez Alcuin, autour du paganisme. De cette façon, il faut comprendre que le cœur dur du roi est en réalité le cœur dur du paganisme.

4.3.2 Le cœur dur des mauvais rois païens

Conformément à ce modèle, dans la *Vita Willibrordi*, et Radbod⁷⁰ et Ongendus⁷¹ sont caractérisés par leur dureté et notamment leur dureté du cœur. Le cœur de pierre est

Northern Europe, AD 300-1300, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2003 ; Maximilian Diesenberger, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern : Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin, De Gruyter, 2016 ; Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005 ; Ludo Milis, « The Conversion Process: Strategy, Structure, or mere Events », dans Franz Felten et al. dir., *Bonifatius - Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, (Quellen und Abhandlungen zur Mittelhessischen Kirchengeschichte, 121), 2007, p. 9-22 ; James Muldoon, éd., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997 ; Lutz E. von Padberg, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, F. Steiner, 1995 ; Ian N. Wood, « The Conversion of the Barbarian Peoples », dans Geoffrey Barraclough éd., *The Christian World. A Social and Cultural History of Christianity*, Londres, Thames & Hudson, 1981, p.75-98, 314, 318-19.

⁷⁰ *Vita Willibrordi*, 9 : *Nam tunc temporis regem Fresonum Rabbodum cum sua gente paganum non timuit adire et, quocumque perrexerat, verbum Dei cum omni fiducia loquebatur. Sed praefatus Fresonum rex virum Dei humilitatis gratia benigne suscipiens, nullis tamen vitae fomentis saxeum eius cor emollire potuit. Et dum apud eum vir Dei fructificare non posse agnovit, ad ferocissimos Danorum populos iter euangelizandi convertit* ; « En effet, alors qu'à ce moment-là Radbod, roi des Frisons, régnait sur son peuple païen, [Willibrord] ne craignait pas de s'exposer. Partout où il allait, il prêchait la parole de Dieu en toute confiance. Mais alors que le susdit roi des Frisons reçut l'homme de Dieu avec bienveillance et humilité, aucun remède de vie ne put amollir son cœur de pierre. Alors, comprenant que son labeur ne porterait pas de fruits, l'homme de Dieu se mit en chemin pour évangéliser les très féroces peuples danois ».

⁷¹ *Vita Willibrordi*, 9 : *Ibi tamen ut fertur, regnabat Ongendus, homo omni fera crudelior et omni lapide durior, qui tamen, iubente Deo, veritatis praeconem honorifice tractabat. Qui dum obduratam*

une métaphore prisée de la Bible⁷² sur laquelle se fondaient déjà de nombreux arguments d'Augustin. Dans son *Contra faustum Manichaeum*, Augustin oppose ainsi le cœur de pierre au cœur de chair. Selon lui, le cœur de chair dispose de la sensibilité, de la vie tandis que le cœur de pierre représente l'inertie et l'insensibilité⁷³.

Selon ce modèle, Radbod est décrit comme ayant un « cœur de pierre » (*saxeum eius cor*), tandis que les « mœurs endurcies d'Ongendus » (*obduratam moribus*) sont associées à la cruauté et à la férocité des bêtes sauvage (*homo omni fera crudelior et omni lapide durior*). Warren Pezé a remarquablement montré que les penseurs du haut Moyen Âge considéraient que le cœur était un lieu qui devait être habité par Dieu. Il appuie sa démonstration sur deux principaux documents : la *Psychomachia* de Prudence (†v.410) et le *De camera Christi*⁷⁴, un texte antérieur au VIII^e siècle⁷⁵. Le premier affirme que l'Esprit de Dieu doit pénétrer l'individu – devenu le nouveau Temple – jusqu'au cœur qui en constitue l'autel⁷⁶. Dans le second, il est dit que la

moribus et idolatriae deditam et nullam melioris vitae spem habentem offendit, acceptis tunc triginta eiusdem patriae pueris, ad electos a Deo populos regni Francorum reverti festinavit. Sed in eo ipso itinere catechizatos eosdem pueros vitae fonte abluit, ne aliquod propter pericula longissimi navigii vel ex insidiis ferocissimorum terrae illius habitatorum damnum pateretur in illis, volens antiqui hostis praevenire astutias et Domini sacramentis animas munire adquisitas ; « Pourtant en ce temps-là, comme il a été dit, régnait Ongendus, homme plus cruel que toutes les bêtes sauvages, plus dur que toutes les pierres. Avec l'aide de Dieu, il reçut cependant le message de vérité avec honneur. Quand Willibrord comprit que les mœurs d'Ongendus étaient endurcies, qu'il était voué à l'idolâtrie et qu'il ne nourrissait aucun espoir d'une vie meilleure, Willibrord emmena trente des enfants de ce pays et se dépêcha de rentrer auprès du peuple du royaume des Francs, élus par Dieu. Durant le voyage, il catéchisa ces enfants et les purifia sur les fonts baptismaux, désirant devancer les ruses de l'antique ennemi, en fortifiant ces âmes sauvées par les sacrements du Seigneur pour n'éprouver aucune perte parmi eux en raison des dangers du long voyage en mer et des embuscades tendues par les féroces habitants des ces terres ».

⁷² Voir Ézéchiel 36:26 ; Ézéchiel 11:19

⁷³ Aug., *Contra Faustum Manichaeum*, XV, 4.

⁷⁴ Bernhard Bischoff, « Eine frühmittelalterliche Allegorie: 1. De domo Domini. 2. De camera Christi (Ahtes Jahrhundert) », dans *Id.* éd., *Anecdota novissima. Texte des 4. bis 16. Jahrhunderts*, Hiersemann, Stuttgart, 1984, p. 85-90.

⁷⁵ Bernhard Bischoff, *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1984, p. 85-90, cité dans Warren Pezé, *BUCEMA*, Hors-série n° 5, 2013, paragraphes 14-15, <https://journals.openedition.org/cem/12538>, note 28.

⁷⁶ Warren Pezé, « Les émotions et le moi chez quelques théologiens du haut Moyen Âge », *op. cit.*, paragraphes 14-15; Prudence, *Psychomachia*, v. 840-844.

« chambre du Christ est un cœur droit et bon⁷⁷ ». Le cœur est donc un lieu qui doit être tout imprégné de la présence divine. Cœur et esprit sont en effet des lieux de mouvements affectifs différents. Piroska Nagy a par ailleurs rappelé que le cœur, en tant qu'organe corporel, était considéré comme le siège des vertus (selon une interprétation vétéro-testamentaire) à l'inverse du terme *mens* qui désigne l'immatériel (d'origine hellénique)⁷⁸.

Warren Pezé a également montré que l'endurcissement du cœur de Pharaon – présenté dans un traité pélagien anonyme du début du V^e siècle, l'*Indurabo cor Pharaonis*⁷⁹ – était alors compris comme étant « l'incapacité d'aimer⁸⁰ ». Or cet endurcissement est conçu comme une punition divine pour « un cœur déjà coupable⁸¹ ». Pour les Pélagiens, le cœur est déjà habité soit par Dieu, soit par le diable, suscitant en lui bonnes ou mauvaises émotions : il en va de la responsabilité de l'individu de laisser l'un ou l'autre s'y installer⁸². La raison de l'endurcissement du cœur serait l'éloignement de Dieu⁸³. Corroborant l'influence de la pensée augustinienne en termes de grâce auprès des penseurs carolingiens, Warren Pezé relève que dans les notes pour la préparation de son *De praedestinatione* en 849, Ratramne de Corbie estimait « que la grâce divine n'est repoussée par la dureté d'aucun cœur »⁸⁴.

⁷⁷ *De camara Christi cum hominem Dei hic est cor rectum et bonum*, trad. Warren Pezé, « Les émotions et le moi chez quelques théologiens du haut Moyen Âge », *op. cit.*, paragraphe 16.

⁷⁸ Piroska Nagy, « Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu », dans Gert Melville, Markus Schürer dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 117.

⁷⁹ Exode 4, 21 ; 7, 3 ; 14, 4, dans Warren Pezé, « Les émotions et le moi chez quelques théologiens du haut Moyen Âge », *op. cit.*, paragraphe 20.

⁸⁰ Warren Pezé, « Les émotions et le moi chez quelques théologiens du haut Moyen Âge », *op. cit.*, paragraphe 20.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, 21-23.

⁸³ *Ibid.*, 22 : « L'éloignement de Dieu, la proximité du diable, c'est cela l'endurcissement du cœur » ; *Dei utique prolongatio et diaboli vicinitas induratio cordis est.*

⁸⁴ *Ibid.*, 27 ; BnF latin 12210, f. 80v : *Quod divina gratia nullo duro corde respuitur.*

Dans la même veine, un autre grand exégète carolingien, Raban Maur, lié à la personne d'Alcuin, à qui il doit par ailleurs son surnom⁸⁵, commente un passage d'Ézéchiel où Dieu promet de donner à son peuple « un cœur nouveau » accompagné « d'un esprit nouveau » tout en remplaçant leur « cœur de pierre » par « un cœur de chair⁸⁶ ». Pour Raban, ce nouveau cœur – et le nouvel esprit qui en découle – est accordé à l'ensemble du peuple d'Israël. C'est ce cœur de chair qui en fait le peuple de Dieu (*sint mihi in populum*) dans une relation de réciprocité (*ego sim eis in Deum*). Le cœur de chair est donc le lien qui unit Dieu et son peuple. Ce cœur de chair est à la fois « doux et tendre » (*molle et tenerum*) à l'opposé du « cœur endurci du Pharaon » (*induratur cor Pharaonis*)⁸⁷. Cependant, il demeure possible d'amollir ce cœur, pour quiconque a la volonté de se défaire de sa gangue de pierre et accepte de l'attendrir, à travers la pratique de la pénitence qui ramène dans le giron de l'Église⁸⁸.

Alcuin s'inscrit parfaitement dans cet héritage en opposant la dureté à la malléabilité, la pierre à la chair, l'être minéral à l'homme doté du souffle de l'esprit nouveau, dans la continuité d'Ézéchiel⁸⁹ et surtout de Grégoire le Grand à propos de la

⁸⁵ Bruno Judic, « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », dans Philippe Depreux, Stéphane Lebecq, Michel Jean-Louis Perrin, Olivier Szerwiniack dir., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 31-48.

⁸⁶ Ézéchiel 36, 26 : *Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum* ; « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je déposerai au milieu de vous un esprit nouveau, j'enlèverai de votre chair le cœur de pierre pour vous donner un cœur de chair ».

⁸⁷ Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem*, PL 110, 643D : *Et dabo eis cor unum, et spiritum novum tribuam in visceribus eorum, et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent, et iudicia mea custodiant, faciantque ea, et sint mihi in populum, et ego sim eis in Deum*.

⁸⁸ *Ibid.*, PL 110, 644D : *ablato corde lapideo, et accepto corde mollissimo, per poenitentiam revertuntur ad ecclesiam*.

⁸⁹ Ézéchiel, 11, 19-20 : *Et dabo eis cor unum, et spiritum novum tribuam in visceribus eorum : et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent, et iudicia mea custodiant, faciantque ea, et sint mihi in populum, et ego sim eis in Deum* ; « Et je leur donnerai un même cœur, je placerai dans leurs entrailles un esprit nouveau et j'oterai le cœur de pierre de leur chair pour leur donner un cœur de chair pour qu'ils suivent mes préceptes, conservent et pratiquent mes lois. Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu ».

componction⁹⁰. Dans le chapitre XV du *Livre de Josué* qui décrit l'héritage de Juda, Caleb promet sa fille Axa à celui qui s'emparera de Dabir (Cariath-Sepher). C'est Othoniel qui l'emporte. Il demande à sa nouvelle épouse de réclamer une meilleure part de terre que celle que son père lui a octroyé. Axa demande alors à Caleb de joindre à la terre desséchée et située au midi, une terre arrosée : « Et Caleb lui donna une terre arrosée en haut et en bas⁹¹ ». Grégoire le Grand explique ceci comme étant la grâce des larmes. Axa soupire et demande à son père une terre bien irriguée. Il faut selon Grégoire – docteur de la componction⁹² – faire de même avec le Seigneur : demander les larmes de la componction⁹³.

Pour Grégoire, le cœur dur est privé de Dieu. Il n'observe pas les lois divines et au lieu d'être imprégné de sollicitude, il est habité par la férocité. La componction, qui est l'émotion de la conversion du cœur, est donc aussi celle de son adoucissement. La lecture de l'hagiographie missionnaire carolingienne montre que les lecteurs et auditeurs auxquels elle s'adresse connaissaient bien cette métaphore. Symbole de l'éloignement de Dieu, le cœur dur est donc associé à la nature sauvage, facilement associée à la bestialité des païens.

4.4 Conclusion

Premier élément de distinction, l'identité affective païenne apparaît comme reliée à la nature sauvage, fauve et minérale ce qui s'inscrit dans la continuité d'un très ancien

⁹⁰ Voir Bruno Judic, « La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne », dans Régine Le Jan éd., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille, université Charles-de-Gaulle Lille 3, 1998, p. 17-57.

⁹¹ Jos., 15 : 19 : *Da mihi benedictionem: terram australem et arentem dedisti mihi; junge et irriguam. Dedit itaque ei Caleb irriguum superius et inferius.*

⁹² Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Age. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 72.

⁹³ *Ibid.*, p. 71-72.

topos, surtout en ce qui concerne l'image du Nord. Bestial, le païen nordique est un cynocéphale mais aussi parfois un poisson (comme c'est le cas des Frisons de la *Vita altera Bonifatii*) qu'il est nécessaire de convertir pour en faire un homme complet. Pour le départir de sa brutalité et de ses vices, la *Vita Sturmi* propose d'abord de maîtriser l'environnement en bravant la peur d'y pénétrer, (ce qui n'est pas surprenant pour une *Vita* de fondateur).

La peur du païen est un ressort important de l'économie narrative de l'hagiographie missionnaire carolingienne. La sensibilité : l'ouïe (les païens sont bruyants), l'odorat (ils sentent mauvais), la vue (ils sont nus, vêtus différemment, souvent nombreux), est invoquée pour nourrir cette peur dans l'auditoire et le lectorat des *Vitae*. Parfois, comme dans l'épisode de la rencontre de Sturm avec les Slaves, la peur alimente mépris et dégoût pour ces païens trop éloignés de Dieu. Enfin, la minéralité du cœur dur des mauvais rois païens révèle une cruauté ou une férocité qui serait la manifestation de l'absence de grâce divine. Seule la componction est en mesure de transmuier cette pierre en chair.

CHAPITRE V

LA BESTIALITÉ DES MŒURS : FÉROCITÉ PAÏENNE CONTRE DOUCEUR CHRÉTIENNE

Déjà saint Jérôme n'hésitait pas à comparer un gouverneur romain – torturant un chrétien – à un sauvage assoiffé de sang¹. Dans l'hagiographie, l'image du barbare féroce est ancienne, ainsi dès la *Vita* de Séverin de Norique (†482), rédigée vers 511 par Eugippe, où les Ruges sont décrits comme étant assez cordiaux et les Thuringiens et les Alamans comme des pillards sans pitié². Les païens de nos *vitae* ne dérogent pas à ce *topos*. Reste à déterminer la manière dont cette férocité est comprise en rapport avec les émotions chrétiennes. Si cette férocité est associée chez Ongendus à la dureté³, il apparaît que les mauvais rois païens, en particulier Radbod, incarnent tous les mauvais affects.

¹ Richard M. Pollard, « One “Other” on Another: Petrus Monachus’ *Revelationes* and Islam’ », dans Meredith Cohen, Justine Firnhaber-Baker éds., *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Aldershot, Ashgate, 2010, p. 32 ; *Epistolae*, éd. Isidorus Hilberg, CSEL, 54, vol. 1, p. 3 : *consularis pastis cruore luminibus, ut fera, quae gutatum semel sanguinem semper sitit, duplicari tormenta iubet*.

² Marianne Saghy, « Le saint de la frontière barbare : Séverin de Norique », dans Edina Bozóky dir., *Les saints face aux barbares aux haut Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2017, p. 17-28.

³ Cf. *supra*.

5.1 Le roi païen conduisant son peuple à la chute comme antithèse du roi chrétien garant du salut de tous

5.1.1 La corruption des rois

Nul, dans l'hagiographie missionnaire carolingienne, ne personnifie mieux le mal païen que Radbod. Il est cohérent que les sources chrétiennes considèrent Radbod comme l'incarnation du paganisme puisqu'il est fort probable que ce roi concevait lui-même la foi chrétienne comme un instrument de domination franque⁴. Cette généralisation est comparable à celle opérée par les musulmans, pour qui tous les Occidentaux étaient des Franks. Le christianisme était reconnu comme la foi franque, ce qui démontre que la religion était un élément d'identification à l'altérité tout aussi valide d'un côté du front missionnaire que de l'autre. Bien qu'il soit impossible d'en avoir la certitude, Radbod considérerait probablement que la restauration du paganisme constituait un moyen supplémentaire de résister à la volonté de pénétration franque. Dans le quatrième chapitre de la *Vita Bonifatii*⁵, alors qu'en 716, Boniface arrive en Frise depuis le Wessex⁶, Willibald évoque « une incursion hostile des païens » entraînant « une grave querelle [...] entre Charles, glorieux prince et duc des Franks, et Radbod, roi des Frisons, qui perturba grandement la population des deux parties »⁷.

⁴ Herman J. Selderhuis éd., *Handbook of Dutch Church History*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 32.

⁵ *Vita Bonifatii*, 4.

⁶ Marios Costambeys, Matthew Innes, Simon MacLean, *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 102.

⁷ *Vita Bonifatii*, 4 : *Sed quoniam, gravi ingruente paganorum impetu, hostilis exorta dissensio inter Carlum principem gloriosumque ducem Franchorum et Redbodum regem Fresonum populos ex utraque parte perturbabat maximaque iam pars ; Anno 716 ; cf . Lib. hist. Franc. c. 52 (SS. R. Merov. II, 326), Annales S. Amandi, Petavian., Lauresham., Alamann., Nazarian., Mosellan. (SS. I, 6. 7. 24. 25. XVI, 494). 'Ad eundem annum 716. refert primum hunc Bonifatii ad Fresiam accessum ipse illibaldus infra (c. 8) narrans, eum a. 755. mortuum esse qua dragesimo peregrinationis anno revoluto'. Jaffé ; *Vita Bonifatii* 4, p. 16, note n°5.*

Charles Martel (v.690-741) est d'emblée revêtu du qualificatif honorifique de « glorieux », de la double titulature de « prince et duc », tandis que Radbod n'est mentionné qu'à travers la titulature minimaliste de « roi ». Le ton de partialité est donné.

L'entière responsabilité de cette « grave querelle » est exclusivement imputée au roi païen. Il faut noter que dans les années soixante du VIII^e siècle, époque où Willibald rédige sa *Vita Bonifatii*, il n'est pas de bon ton de rappeler que la défaite essuyée par Charles Martel (v.690-741), près de Cologne en 716, est aussi la conséquence de l'alliance des Neustriens avec les Frisons. En effet, en 714, la mort de Pépin de Herstal (v.645-714) avait bouleversé l'échiquier politique franc car le dernier survivant adulte de la lignée pippinide était le bâtard Charles Martel, alors emprisonné par sa belle-mère Plectrude (†717). Les Neustriens saisirent alors cette occasion pour nommer leur propre maire du palais, Raganfred (†731) puis forgèrent une alliance avec Radbod dès 715. La même année, Charles parvient à s'échapper de sa geôle et à réunir des soutiens auprès de ceux qui le considéraient comme le dernier survivant légitime de la famille des Pippinides⁸. Après la défaite que lui inflige Radbod en 716, Charles doit se retirer afin de reconstituer ses forces pour enfin parvenir à défaire ses opposants neustriens et frisons, à la bataille de l'Amblève qui eut lieu la même année⁹.

Évitant soigneusement le sujet neustrien, Willibald concentre son attention sur la situation en Frise où Radbod est décrit comme l'auteur d'une terrible « persécution » (*persecutio*), accomplie à travers l'expulsion des prêtres¹⁰ et les destructions d'églises¹¹. Radbod fait bien pire encore : il reconstruit les temples païens et restaure le culte des idoles¹², ce que Willibald juge comme étant le signe d'une « mauvaiseté

⁸ Marios Costambeys, Matthew Innes, Simon MacLean, *The Carolingian World*, op. cit., p. 41-42.

⁹ *Ibid.* ; Paul Fouracre, *The Age of Charles Martel*, Harlow, Longman, 2000, p. 61-63.

¹⁰ *Vita Bonifatii*, 4 : *ac servorum Dei facta expulsione*.

¹¹ *Vita Bonifatii*, 4 : *vastata erat ac destructa*.

¹² *Vita Bonifatii*, 4 : *idulorum quoque cultura exstructis dilubrorum fanis lugubriter renovata*.

(*nequitia*) empreinte de perversité¹³ ». Le vocable de *nequitia* se retrouve assez souvent dans les écrits d'Aldhelm¹⁴, dont on sait qu'ils ont largement influencé le style de Willibald, mais il est encore plus largement usité dans l'œuvre de Bède¹⁵ qui ne l'a sans doute pas moins influencé. Chez Aldhelm, le terme de *nequitia* est la plupart du temps évoqué à travers le syntagme *spiritualis nequitiae*¹⁶, comme c'est également très souvent le cas chez Bède¹⁷. Le terme se retrouve aussi chez ce dernier sous des formes associées avec *anima*¹⁸, *mens*¹⁹ ou *cor*²⁰. La *nequitia* semble donc perçue comme une caractéristique intériorisée qui est très connotée spirituellement. Par ailleurs, le vocable de *nequitia* (*ne/quam*) est construit sur l'idée même de négation ou d'inversion²¹, la dépréciation qu'il porte explicitement en lui est donc

¹³ *Vita Bonifatii*, 4 : *perspecta perversitatis nequitia*. Le terme de *nequitia* est traduit ici par mauvaïseté car il est construit à partir de l'adjectif *nequam* (de mauvaise qualité, mauvais).

¹⁴ Aldhelmus Schireburnensis, PL 89, 108B ; PL 89, 111C ; PL 89, 112C ; PL 89, 115A.

¹⁵ Beda, PL 90, 516B ; PL 91, 1067C ; PL 91, 1115A ; PL 91, 1124D ; PL 91, 1216B ; PL 91, 855B ; PL 91, 858A ; PL 91, 858C ; PL 91, 956C ; PL 91, 994B ; PL 91, 997D ; PL 91, 999A ; PL 91, 1017A ; PL 91, 1024B ; PL 91, 513C ; PL 91, 551A ; PL 91, 567D ; PL 91, 584C ; PL 91, 595D ; PL 91, 596D ; PL 91, 601C ; PL 91, 609D ; PL 91, 617C ; PL 91, 635C ; PL 91, 656A ; PL 91, 660D ; PL 91, 661D ; PL 91, 664A ; PL 91, 698 ; PL 91, 712D ; PL 91, 928D ; PL 91, 929A ; PL 91, 929A ; PL 91, 239B ; PL 91, 247D ; PL 91, 261A ; PL 91, 281B ; PL 91, 283C ; PL 91, 284B ; PL 91, 362 ; PL 91, 366B ; PL 91, 463D ; PL 91, 486D ; PL 91, 486D ; PL 91, 493C ; PL 91, 1060B ; PL 91, 54C ; PL 91, 57D ; PL 91, 65D ; PL 91, 128A ; PL 92, 737A ; PL 92, 785D ; PL 92, 801D ; PL 92, 357C ; PL 92, 378B ; PL 92, 396A ; PL 92, 401C ; PL 92, 407D ; PL 92, 477D ; PL 92, 478C ; PL 92, 485A ; PL 92, 0486A ; PL 92, 0487C ; PL 92, 0553A ; PL 92, 0598B ; PL 92, 0156C ; PL 92, 0210B ; PL 92, 38D ; PL 92, 54D ; PL 92, 61B ; PL 92, 63C ; PL 92, 64D ; PL 92, 85A ; PL 92, 96D ; PL 92, 100C ; PL 92, 118B ; PL 92, 1009A ; PL 92, 1014B ; PL 93, 152C ; PL 93, 156C ; PL 93, 157B ; PL 93, 184A ; PL 93, 205C ; PL 93, 31A ; PL 93, 36A ; PL 93, 36B ; PL 93, 56D ; PL 93, 61A ; PL 93, 61C ; PL 93, 76C ; PL 93, 79D ; PL 94, 109B ; PL 94, 128C ; PL 94, 138B ; PL 94, 160B ; PL 94, 160D ; PL 94, 236A ; PL 94, 290C ; PL 94, 292B ; PL 94, 334A ; PL 94, 367A ; PL 94, 381C ; PL 94, 382A ; PL 94, 385D ; PL 94, 423C ; PL 94, 448C ; PL 94, 457C ; PL 94, 488A ; PL 94, 514D ; PL 95, 65A ; PL 95, 98D ; PL 94, 706D ; *Id.*, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, 1, 27 ; 2, 10.

¹⁶ Aldhelmus Schireburnensis, *De laudibus virginitatis*, PL 89, 108B ; 111C ; 112C.

¹⁷ Beda, *Allegorica expositio in Cantica canticorum*, PL 91, 1124D ; *Allegorica expositio in Samuelem*, PL 91, 567D ; *ibid.*, PL 91, 595D ; *ibid.*, PL 91, 712D ; *Epistolae*, PL 94, 706D ; *Homiliae*, PL 94, 138B ; *ibid.*, PL 94, 381C ; *In Evangelium S. Ioannis*, PL 92, 801D ; *In Evangelium S. Lucae*, PL 92, 477D ; *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92, 38D.

¹⁸ Beda, *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92, 85A.

¹⁹ Beda, *Retractatio in Acta Apostolorum*, PL 92, 1009A.

²⁰ Beda, *Allegorica expositio in Samuelem*, PL 91, 551A ; *Super epistolas Catholicas*, PL 93, 31A.

²¹ Dans ses considérations orthographiques, Isidore de Séville estime que le verbe *nequire* est un composé (*conpositio*) établi à partir du verbe *quire* dont il est la négation : Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, 1, XXVII, 22.

facile à saisir pour l'auditoire. Isidore de Séville use de *nequitia* pour désigner les mauvaises intentions qui se cachent derrière l'attitude trompeuse du fourbe (*pellax*)²². En outre, Willibald opère une redondance de cette idée d'inversion par la juxtaposition de *nequitia* et de *perversitas*, terme dérivé de l'adjectif *perversus* (renversé, retourné, tourné à l'envers) et qui renvoie à la même idée de mouvement non conforme. Smaragde de Saint-Mihiel (760-840), dans son commentaire de la lettre de saint Paul aux Corinthiens concernant la *caritas*²³, donne une définition par exclusion de *perversus*²⁴. Le caractère *perversus* est pour lui un opposé de la charité. Il consiste « à agir de travers » (*perperam agere*) – c'est-à-dire faussement – et à ne pas délivrer une parole « droite » (*recta*) mais pervertie (*perversa*), qu'il faut donc comprendre comme un antonyme de *rectus*. *Perversus* est l'opposé de ce qui est droit : c'est ce qui est tordu, renversé et par extension ce qui relève donc de la tromperie. Willibald et Smaragde s'inscrivent dans une tradition qui unit depuis longtemps la perversité à la déviance. À la charnière des II^e et III^e siècles déjà, Tertullien (v. 150-220) considérait que l'enseignement de doctrines hérétiques (non orthodoxes, non droites) relevait de la perversité²⁵ : qu'il s'agisse simplement de dévier de la bonne voie ou – plus grave – de commettre une transgression telle que la falsification d'un texte comme celui des Évangiles²⁶. Suivant Tertullien, saint Cyprien (v. 200-258) et surtout le pseudo-Ambroise (IV^e siècle) relie la perversité à l'hérésie²⁷, en tant qu'opposé de l'orthodoxie, c'est-à-dire un dévoiement qu'il convient de rectifier (opposition *perversus/rectus*)²⁸. Saint Augustin (354-430) reprend lui aussi les

²² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, X, 224 : *Pellax, dolosus et fallax, a pelle, id est vultu. Foris enim, ut fallat, arridet, sed nequitiam intus gerit.*

²³ I Corinthiens 13, 4 : *Non agit perperam* ; « Il n'agit pas de travers ».

²⁴ Smaragdus S. Michaelis, *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL 102, 0114A : *Perperam dicuntur non recta, sed perversa, quod charitas non agit, quia omnia secundum ordinem facit, et omne vitium foras penitus excludit.*

²⁵ Tertullianus, *Paen.* 8, 1.

²⁶ Tertullianus, *Contra Marc.*, IV, 3

²⁷ Cyprianus Carthaginiensis, *De unitate ecclesiae, argumentum*, X, XVI, XVII ; *Id.*, *Testimonia adversus Iudaeos*, LXXVIII.

²⁸ Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, XXXV : *Quid enim recti habent, quae tam perversae proferuntur ?* ; Ambrosiaster, *Commentaria in Epistolam ad Corinthios Secundam*, XI : *Si Galatis*

acceptions précédentes reliées à l'hérésie²⁹. Il développe en outre le lien que Hilaire de Poitiers (v.315-367) et saint Jérôme (v.347-420) avaient tracé entre perversité et volonté³⁰. Grégoire le Grand (540-604) poursuit cette idée en associant plus spécifiquement la perversité à l'intentionnalité³¹, ce en quoi il est suivi par Bède³², puis par les conciles carolingiens³³.

Aux yeux des auteurs francs, les mauvais chefs païens semblent partager cette perversité puisqu'elle se retrouve encore au cours du deuxième tiers du IX^e siècle, dans la *Vita Willehadi*, à travers l'évocation du chef saxon Widukind³⁴, dont la révolte contre Charlemagne, en 784, affecta également la Frise³⁵. L'hagiographe y décrit la volonté de Widukind de se rebeller contre Charlemagne comme « le plus

perversum erat aliud accipere, quam ab apostolis fuerat traditum ; quomodo Corinthiis rectum erat, si alius Christus praedicatus illis fuisset ? ; Id., Expositio in psalmum David CXVIII, sermo secundus, 2 : Viae enim Domini rectae; perversae autem viae errantium, de quibus dicitur : O qui reliquerunt semitas rectas!

²⁹ Aug., *Quaestiones in Heptateuchum*, IV, 18.

³⁰ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super psalmos*, Littera XVI. Ain, 17 ; Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Isaiam*, XVI, lix ; Aug., *De libero arbitrio*, II, 14 ; III, 23 ; *Id., De Genesi ad litteram*, 5 ; VII, xxvii, 38 ; XI, iii, 5 ; XI, xiii, 17 ; *Id., De vera religione*, XIII, 26 ; *Id., In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus* X, III, 9 ; *Id., In Ioannis evangelium tractatus* CXXIV, LIII, 11 ; *Id., De diversis quaestionibus*, LIII, 2 ; *Id., Sermo IV de symbolo*, II, 2 ; *Id., De Civitate Dei*, XI, xxiii ; XIV, vii, 2 ; XIV, viii, 3 ; XIV, xxvii ; *Id., Contra Faustum Manichaeum*, V, 9 ; VI, 3 ; XXII, 48.

³¹ Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, x : *Si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosus erit. Quia cum perversa est intentio quae praecedit, pravum est omne opus quod sequitur, quamvis esse rectum videatur ; Si ton œil était mauvais, tout ton corps serait dans les ténèbres, parce que si l'intention qui précède [l'œuvre] est perverse, toute l'œuvre qui la suit est tordue, même si elle apparaît bonne ; Id., Moralia*, XVI, xvi : *Iniquitas ergo in tabernaculo mentis, est perversa intentio in studio cogitationis ; l'iniquité dans le tabernacle de l'âme, est l'intention perverse dans l'étude de la pensée.*

³² Beda, *Allegorica expositio in Cantica canticorum*, V, vii ; *Id., In Evangelium S. Lucae*, IV, invocatio ; *Id., In Evangelium S. Matthaei*, I, vi ; *Id., Homilia* LXXVII.

³³ *Opus Caroli Regis contra synodum (Libri carolini)*, dans Ann Freeman, Paul Meyvaert éd., *MGH, Concilia*, 2, suppl. 1., Hanovre, Hahn, 1998, p. 190, p. 245 ; *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, Statuta Rispacensia, Frisingensia, Salisburgensia*, dans Albert Werminghoff éd., *MGH, Concilia aevi Karolini (742-842)*, 2-1 (742-817), Hanovre, Leipzig, Hahn, 1906, p. 212.

³⁴ *Vita Willehadi*, 6 : *Verum sequenti anno instigante diabolo totius boni invido, quidam extitit perversioris consilii Widukindus, qui rebellare contra regem nisus Karolum, multam secum Saxonum multitudinem aggregavit ; « L'année suivante, à l'instigation du diable, jaloux de tout ce qui est bon, un certain Widukind manifesta le plus pervers des desseins qui était de se rebeller contre le roi Charles et entraîna avec lui une grande foule de Saxons ».*

³⁵ Hermann Selderhuis, *Handbook of Dutch Church History*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 46.

pervers des desseins³⁶ ». Charlemagne représentant à ses yeux ce qu'il y a de bon – qui découle donc de la volonté de Dieu – la rébellion contre lui relève de la perversité, car elle va à l'encontre du projet divin.

5.1.2 La responsabilité du chef païen dans la chute de son peuple : une manifestation de sa cruauté ou de sa scélératesse

Dans la *Vita Bonifatii*, Radbod est accusé de mauvaieseté et de perversité. Dans la *Vita Liudgeri*, rédigée une soixantaine d'années après l'œuvre de Willibald, il est accusé de cruauté et de fausseté. La *Vita Liudgeri* évoque en effet le *rex* des Frisons, dès le premier chapitre, pour en dresser un portrait tout aussi peu flatteur³⁷. Radbod y est un mauvais guide pour son peuple, alors « encore aveuglé par l'erreur de l'infidélité³⁸ ». Mauvais guide, certains de ses sujets sont aussi ses « victimes ».

Ceci contraste fortement avec la conception carolingienne des responsabilités royales telles qu'elles sont énoncées dans l'*Admonitio Generalis*³⁹ grâce à laquelle Charlemagne veut réformer l'éducation et l'Église, marquant ainsi la responsabilité du souverain de conduire son peuple au salut. Au début du IX^e siècle, Ermold le Noir l'établit très clairement dans son poème où Louis le Pieux est déclaré « Lumière des Francs, roi, père⁴⁰ » dont les succès militaires, soutenus par la Providence, permettent

³⁶ *Vita Willehadi*, 6 : *perversioris consilii*.

³⁷ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *Set quia gens illa eo tempore in errore infidelitatis erat excaecata, multa multi iniusta a rege crudeli et ab eius ministris fuerant perpassi. Alios enim rex idem insidiando necaverat et haereditates illorum possidebat, alios vero extra terminos effugabat et nihilominus ipsorum sibi haereditates vendicabat* ; « Mais ce peuple étant encore en ce temps-là aveuglé par l'erreur de l'infidélité, beaucoup étaient victimes des nombreuses injustices perpétrées par un roi cruel [Radbod] et ses ministres. En effet, insidieusement, ce roi faisait mettre à mort et confisquait les héritages des uns, tandis qu'il exilait et ne revendiquait pas moins l'héritage des autres ».

³⁸ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *Set quia gens illa eo tempore in errore infidelitatis erat excaecata*.

³⁹ BnF, Manuscrits, Latin 10758.

⁴⁰ Ermoldi Nigelli, *Carmina*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini medii aevi 2, Poetae Latini aevi Carolini II*, Berlin, Weidmann, 1884, p. 9 : *O lux Francorum, rex, et pater*.

à tous de jouir d'une paix affirmée par la foi⁴¹, tandis que de toutes parts « les peuples et les nations affluent pour admirer la foi de César et son admiration pour le Christ⁴² ». En effet, le roi Radbod a également des ennemis parmi son propre peuple, au nombre desquels on compte l'aïeul de Liudger : Wurssingus. Radbod se défait des opposants par le meurtre ou l'exil, suivis immanquablement – dans les deux cas – de la confiscation des biens. En rapport avec ce comportement, assimilé à de l'injustice, l'hagiographe de la *Vita Liudgeri*, Altfrid, qualifie le roi de cruel puisque l'exil, le meurtre et la confiscation des biens se font « insidieusement ». Le vocable d'*insidiosus* est répété par deux fois⁴³, révélant des manœuvres qui relèvent de la fourberie et renvoyant ainsi à l'idée de perversité développée plus haut. La cruauté du roi païen va donc de pair avec la dissimulation, l'embuscade et la fausseté.

Altfrid établit une opposition claire entre les émotions – constituant, au moins depuis saint Augustin, le socle de la dynamique des vices et des vertus⁴⁴ qui accompagnent le paganisme et celles de Wurssingus, grand-père de Liudger, qui bien qu'encore païen, menait déjà la vie vertueuse qui préfigurait la légitimité de sa conversion ultérieure à la foi chrétienne⁴⁵. Tandis que Radbod porte avec lui la cruauté, les injustes persécutions, la fourberie des embuscades, Wurssingus incarne, quant à lui, la droiture, la défense de la vérité, la franchise et la transparence des opinions exprimées publiquement⁴⁶.

⁴¹ Ermoldi Nigelli, *Carmina*, op. cit., p. 41 : *Caesaris arma Dei crescebant munere celsi, Gentibus et cunctis pax erat aucta fide.*

⁴² Ermoldi Nigelli, *Carmina*, op. cit., p. 59 : *Undique collectim gentes populique fluebant, Cernere Christicolam Caesaris atque fidem.*

⁴³ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *insidiando, insidiosas.*

⁴⁴ Voir Damien Boquet, « Les passions du salut dans l'Occident médiéval », dans Georges Vigarello dir., *Histoire des émotions*, 1, *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 153-178.

⁴⁵ Voir chapitre VIII.

⁴⁶ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *Sed vir praefatus se minime subtrahens, quominus veritatem coram rege et eius principibus defenderet, nullius personam in indicando iuste et amplectendo veritatem respiciebat. Qua de re contigit, ut magnas a rege crudeli insidias pateretur, ita ut inheret illum callide interficere et facultates suas tolli ; « Mais l'homme susnommé [Wurssingus] ne se dérobait pas pour défendre la vérité devant le roi et ses conseillers (principes). En outre, indépendamment de leur position, il ne s'empêchait jamais de dire aux gens ce qu'il considérait comme juste et d'embrasser la vérité. Il en*

Altfrid ne contredit pas l’auteur de la *Vita Willehadi*, lorsqu’il s’agit de juger Widukind responsable d’entraîner son peuple dans l’erreur⁴⁷. À la différence de Radbod qui est décrit comme cruel, l’hagiographe considère que Widukind fait preuve de scélératesse (*scelus*). Altfrid conçoit la scélératesse de Widukind de façon bien plus péjorative que la cruauté de Radbod. Lorsqu’il évoque celle-ci, Altfrid argue que les Frisons n’avaient alors pas connaissance du christianisme. Néanmoins, au moment où Widukind se révolte, cela faisait déjà sept ans que son héros s’évertuait à évangéliser la région. Widukind fait donc preuve de scélératesse en « écartant les Frisons de la voie de Dieu⁴⁸ » puisqu’ils « abandonnèrent la foi du Christ⁴⁹ », ce qui implique qu’ils l’avaient empruntée auparavant.

Le substantif *scelus* fait écho au vocable *perversus*, en ce sens qu’il renvoie métaphoriquement à l’idée de torsion⁵⁰. La littérature latine du Haut Moyen Âge reflète parfois cette association *scelus* et *perversus*⁵¹ ainsi que l’antinomie de *scelus* et de rectitude – autrement dit la nécessité de corriger la scélératesse, ce qui est particulièrement notable chez Raban Maur⁵².

À la différence de la cruauté qui est un état latent, une disposition, la scélératesse renvoie nettement à la notion de crime en latin classique et encore plus précisément à celle de péché en latin chrétien⁵³. La scélératesse est plus dynamique que la cruauté,

découla qu’il eût à souffrir des nombreuses embuscades que ce roi cruel lui tendait, jusqu’à ce que celui-ci ordonna qu’on le fasse adroitement assassiner et que ses possessions lui soient enlevées ».

⁴⁷ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *Cumque vir Dei Liudgerus in eadem regione annis fere septem in doctrinae studio persisteret, consurrexit radix sceleris Widukind, dux Saxonum eatenus gentilium, qui evertit Fresones a via Dei, combussitque ecclesias et expulit Dei famulos et usque ad Fleo fluvium fecit Fresones Christi fidem relinquere et immolare idolis, iuxta morem erroris pristini* ; « Alors que, pendant sept années, l’homme de Dieu Liudger persistait à dispenser avec application la doctrine chrétienne dans cette région, la racine de la scélératesse croissait et Widukind, duc des Saxons – qui étaient alors encore païens – écarta les Frisons de la voie de Dieu, brûla complètement les églises et chassa les serviteurs de Dieu. Les Frisons, jusqu’au fleuve Fleo, abandonnèrent la foi du Christ et immolèrent aux idoles, comme c’était la coutume dans l’ancienne erreur ».

⁴⁸ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *qui evertit Fresones a via Dei*.

⁴⁹ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *Fresones Christi fidem relinquere*.

⁵⁰ Michel Bréal, Anatole Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 1885, p. 326.

⁵¹ Voir Annexe I.

⁵² Voir Annexe J.

⁵³ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, op. cit., p. 825.

un mouvement qu'Altfrid illustre à travers la métaphore de la racine croissante⁵⁴. Le crime commis par Widukind est multiforme et entraîne une cascade de conséquences : la scélératesse de Widukind en est le déclencheur et ses manifestations en sont les incendies d'églises⁵⁵, l'expulsion des prêtres⁵⁶, les sacrifices aux idoles⁵⁷. Autant de crimes très graves qui sont punis de mort dès 782, par le capitulaire saxon⁵⁸.

La disqualification des rois païens à travers leurs émotions semble de prime abord assez binaire : christianisme contre paganisme, fausseté contre droiture, dissimulation contre franchise, rébellion contre loyauté. Cette dernière opposition les associe par ailleurs à la catégorie des rebelles à l'autorité royale, fussent-ils chrétiens comme Tassilon de Bavière (742-794), Pépin le Bossu (769-811) ou encore Bernard d'Italie (c.798-818).

Il était commode pour les hagiographes de présenter les mauvais rois païens, figures de proue du paganisme, comme l'incarnation des mauvaises émotions païennes. Épouvantails pratiques, les portraits très péjoratifs de ces rois offraient en outre la possibilité de distinguer le peuple de son chef corrompu religieusement – et donc émotionnellement. Seule sa cruauté ou sa scélératesse pouvaient expliquer qu'il entraîne son peuple dans la damnation, en freinant l'implantation du christianisme (dans le cas de la cruauté) ou pire encore, en restaurant le paganisme sur les ruines d'une évangélisation naissante (dans le cas de la scélératesse).

La plus grande prudence reste cependant de mise, car les hagiographes ne tentent pas d'établir le procès des païens dans leur ensemble, ni même de tous les rois païens. Ainsi que la III^e partie permettra de le mettre en valeur, certains portraits de païens ne reflètent pas ce catalogue de mauvaises émotions ou de mauvaises dispositions. Au

⁵⁴ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *consurrexit radix sceleris Widukind*.

⁵⁵ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *combussitque ecclesias*.

⁵⁶ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *expulit Dei famulos*.

⁵⁷ *Vita Liudgeri*, I, 21 : *immolare idolis*.

⁵⁸ Alfred Boretius éd., *Capitularia regum Francorum*, t. I, n° 26, *Capitulatio de partibus saxoniae*, Hanovre, Hahn, 1883, p. 68, c.3 : *Si quis ecclesiam per violentiam intraverit et in ea per vim vel furtu abstulerit vel ispan ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur* ; c. 9 : *Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur*.

contraire, ils incarnent des possibilités de réconciliation : ainsi, pour revenir au personnage de Radbod, Alcuin, dans la *Vita Willibrordi*, reconnaît que le roi des Frisons aurait reçu le saint avec bienveillance et humilité⁵⁹. Pourtant, les hagiographes considèrent qu'un certain nombre d'émotions et de caractères ne peuvent pas s'accorder avec le christianisme et qu'elles sont l'expression d'une âme corrompue. C'est notamment le cas de la cruauté qui paraît tellement solidaire du paganisme que les hagiographes la présentent sous une forme ritualisée, constitutive de la croyance païenne.

5.2 Le meurtre d'enfant : la ritualisation de la cruauté païenne

5.2.1 Les témoignages de la *Vita Vulframni* et de la *Vita Liudgeri*

Dès le début du christianisme, les sacrifices sanglants⁶⁰ sont perçus comme étant extrêmement impies⁶¹. Dans les faits, les Anciens considéraient que la pratique des sacrifices relevait surtout du respect du *mos maiorum*. Porphyre (234-v.310) avait tenté très tôt de se livrer à une explication globale du phénomène sacrificiel : au départ il s'agissait pour les hommes d'offrir aux dieux les prémisses de leur nourriture⁶² mais les famines les ont poussés à pratiquer des sacrifices humains pour apaiser les divinités et les rendre favorables⁶³. Pour Porphyre donc, les sacrifices

⁵⁹ *Vita Willibrordi*, 9.

⁶⁰ Voir sur le sujet du sacrifice humain dans la pensée grecque : Pierre Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1994.

⁶¹ Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002.

⁶² Porphyre, *De l'abstinence*, II, 10, 3 ; voir François-Emmanuel Boucher, « Les sacrifices sanglants, les gladiateurs et les premiers chrétiens », *Religiologiques*, 23, 2001, p. 229-246, ici p. 235.

⁶³ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 27, 1 ; voir François-Emmanuel Boucher, *op. cit.*

humains sont « une déviation du modèle original⁶⁴ ». Pourtant, il convient d'isoler davantage le sacrifice humain dans la mesure où il n'est plus pratiqué dans la société de l'empire romain. Par contre le sacrifice (pas forcément sanglant d'ailleurs) est prohibé par les chrétiens, notamment quand il est associé au culte impérial⁶⁵. De plus, la perception sophistiquée que Porphyre avait du sacrifice n'était destinée qu'à un public restreint de philosophes car pour l'essentiel de la population romaine, les sacrifices aux dieux, à l'empereur, aux Mânes des défunts souvent sous forme d'une simple libation, demeuraient un élément fondamental de la cohésion de leur société : jusqu'au IV^e siècle, la lutte incessante des Pères de l'Église contre cette pratique atteste de son ampleur⁶⁶.

Témoignage presque contemporain de nos sources, Ibn Fadlān (début du X^e siècle) décrit avec la même aversion le sacrifice humain pratiqué chez les Rūs⁶⁷. En ce qui concerne plus spécifiquement les sacrifices d'enfants au Moyen Âge, il convient de signaler la légende insérée dans la *Vie* de saint Sylvestre selon laquelle l'empereur Constantin aurait été prêt à se baigner dans le sang de mille enfants pour guérir la lèpre dont il aurait été affecté pour avoir persécuté les chrétiens⁶⁸. Le Pseudo-Méthode, quant à lui, évoque la cruauté débridée des païens du Nord, qui « mangeront les fœtus avortés des femmes », « tueront les jeunes enfants... et les mangeront⁶⁹ ».

⁶⁴ François-Emmanuel Boucher, *ibid.*

⁶⁵ Je remercie Christine Hamdoune pour avoir soulevé cette remarque.

⁶⁶ Voir François-Emmanuel Boucher, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁷ Voir *supra*. Ahmad Ibn Fadlān, *Mission to the Volga*, *op. cit.*, p. 32-38.

⁶⁸ Laurent Valla, *Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère (1440)*, trad. Jean-Baptiste Giard, préf. Carlo Ginzburg, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 136-137. Voir également Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, dir. Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 86-93.

⁶⁹ Benjamin Garstad éd. et trad., *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, *op. cit.*, p. 133 : *Gentes namque, que exient ab aquilone, comedent [...] abortitia mulierum. Etiam occidunt parvulus et cedunt eos suis matribus* < . . . > *et edunt eaos*; « For the nations which will come out from the North will eat [...] and the aborted foetuses of women. They even slay young children and slaughter them at their mothers < . . . > and eat them ».

Les attestations de sacrifices humains en général et d'enfants en particulier⁷⁰ sont principalement présentes dans deux sources de notre corpus : les *Vitae Vulframni* et *Willibrordi*. Dans la première, l'hagiographe Harduin rapporte trois tentatives de sacrifices, toutes avortées grâce à l'intercession de Vulfran. La première relate la tentative de pendaison sacrificielle d'un enfant prénommé Ovo⁷¹, parce que – selon une coutume ancestrale – il avait été désigné par le sort⁷². Vulfran aurait également sauvé de ce supplice deux adolescents nommés Eurin et Ingomar⁷³. Le chapitre 8 décrit de façon particulièrement détaillée les rites qui présidaient à une forme de sacrifice par noyade. Deux enfants « furent ainsi conduits jusqu'à un banc de sable entouré par la mer⁷⁴ afin d'attendre que l'endroit soit entièrement recouvert par l'eau et qu'ils soient misérablement avalés par les flots⁷⁵ ». La noyade aurait été également le sort réservé à la mère de Liudger. L'arrière-grand-mère paternelle du saint⁷⁶, qui était païenne, n'aurait pas supporté le fait que sa bru donne une nouvelle fois

⁷⁰ Sur l'abandon et le meurtre d'enfants, voir Katrien Heene, *Legacy of Paradise: Mariage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt-am-Main, Lang, 1997, p. 150-152.

⁷¹ *Vita Vulframni*, 6 : *Praedicante enim illo et docente praedictum populum Fresionum, contigit quadam die puerum quendam, ex ipsa Fresionum natione ortum, diis, immolandum duci ad laqueum* : « Alors qu'il [Vulfran] prêchait et instruisait le peuple des Frisons, il arriva qu'un jour, un enfant, issu de cette nation des Frisons, soit condamné à être sacrifié aux dieux et destiné à être pendu ». Sur la question du tirage au sort voir Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century », *op. cit.*, p. 260 et s ; voir également *Vita Willibrordi*, 11.

⁷² *Vita Vulframni*, 6 : *decretum esse lege perhenni olim a praedecessoribus suis omnique Fresionum gente ut, quemcumque sors elegisset, in eorum sollemnibus diis offerendum sine mora* : « il avait été décrété depuis toujours, une loi, suivie par ses précédesseurs et par tout le peuple des Frisons, selon laquelle quiconque était choisi par le sort devait solennellement être offert aux dieux et ceci sans délai ».

⁷³ *Vita Vulframni*, 7 : *Alios quoque duos adolescentes ex ipsa Fresionum natione, qui similiter ritu profano daemonibus fuerant immolandi, quorum unus vocabatur Eurinus alterque Ingomarus [...]* ; « Il y eut aussi deux adolescents issus de la nation frisonne, qui devaient de la même manière être immolés aux démons, par un rite impie. L'un d'eux s'appelait Eurin et l'autre Ingomar [...] ».

⁷⁴ *Bitalassi* ; voir Wolfgang Haubrichs, « Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgesellschaften des frühen Mittelalters », dans Walter Pohl éd., *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 96, note n° 25.

⁷⁵ *Vita Vulframni*, 8 : *Ducti namque sunt ad quendam locum bitalassi more aqua inclusum, ut, dum reuma maris eundem cooperiret locum, miserabiliter fluctibus obsorberentur*.

⁷⁶ Voir l'arbre généalogique du saint dans Stéphane Lebecq, *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 106.

naissance à une fille – qui n’était autre que Liafburg, la mère du saint – tandis qu’elle-même espérait ardemment un enfant mâle. Elle ordonna donc à ses hommes d’aller noyer le nouveau-né dans un bassin, avant que l’enfant n’ait pu boire le premier lait⁷⁷. Le vigoureux bébé parvint cependant à se cramponner aux bords du seau jusqu’à ce qu’un serviteur lui humecte les lèvres d’un peu de miel, un rappel possible de l’éponge imbibée de vinaigre que le centurion approcha des lèvres du Christ à la fin de son agonie⁷⁸. Ceci rendait alors son meurtre illégal et obligeait de ce fait l’aïeule à renoncer à son projet⁷⁹.

Bien qu’il semble difficile d’établir ce qui relève de la réalité et du *topos*⁸⁰, la véracité historique de ces pratiques sacrificielles paraît assez largement confirmée par les sources connexes⁸¹. Ian N. Wood a souligné l’existence d’une lettre du pape Grégoire III (690-741), adressée à Boniface, déplorant le fait que certains chrétiens vendaient des esclaves aux païens pour alimenter leurs sacrifices⁸². Les sources juridiques viennent également témoigner de cette pratique : le capitulaire saxon punit de mort ceux qui pratiquent les sacrifices humains⁸³ et les textes de la *Lex Frisionum*⁸⁴,

⁷⁷ *Vita Liudgeri* I, 6.

⁷⁸ Jean, 19:29.

⁷⁹ *Vita Liudgeri* I, 6.

⁸⁰ Ian N. Wood, *Pagans and Holy Men*, *op. cit.*, p. 248-249 ; James T. Palmer, *Anglo-Saxons in a Frankish World*, *op. cit.*, p. 135, Richard Broome, « Pagans, Rebels and Merovingians... », *op. cit.*, p. 158.

⁸¹ Stéphane Lebecq, « Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons des VIIe-VIIIe siècles », dans *Bonifatius - Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, 2007, p. 111-20.

⁸² Ian N. Wood, « Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century », *op. cit.*, p. 259 ; Lettre de Grégoire III à Boniface, *MGH, Ep. Sel.*, t.1, *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, Ep. 28, Berlin, Weidmann, 1916, p. 49-52 et notamment p. 51 : *Nam et hoc inter alia discrimen agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundet mancipia. Hoc ut magnopere corrigere debeas, frater, commendemus, nec sinas fieri ultra ; scelus enim est et impietas. Eis ergo, qui hoc perpetrati sunt, similem homicide indices penitentiam* ; « Parmi les autres choses remarquables dans ces contrées, tu as dit que certains parmi les fidèles vendaient leurs esclaves pour qu’ils soient immolés par les païens. Tu dois absolument corriger cela, frère. Nous ordonnons que ce crime, qui est vraiment une impiété, ne soit plus commis. Que ceux qui en sont les perpétrateurs reçoivent la même pénitence que celle appliquée aux coupables d’homicide ».

⁸³ Alfred Boretius éd., *Capitularia regum Francorum*, *op. cit.*, p. 69, c.9 : *Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur*.

compilés vers 802, évoquent précisément la pratique de noyade rituelle telle qu'elle est décrite dans la *Vita Vulframni* tout en confirmant, dans son titre V, la pratique de l'infanticide⁸⁵.

La lecture de ces témoignages révèle, d'une part, les procédés mis en œuvre pour générer l'adhésion du public à travers une stratégie rhétorique qui fait appel au *pathos*, et d'autre part, la manière dont les chrétiens concevaient les émotions païennes qui accompagnaient ce type de pratiques.

5.2.2 Susciter la pitié pour promouvoir la responsabilité chrétienne

La plus grande partie de la rhétorique de discrimination de l'altérité païenne est fondée sur la disqualification. Or il n'y a rien de plus blâmable que l'infanticide, surtout dans une culture chrétienne qui promeut les naissances⁸⁶ et qui protège les faibles, au nombre desquels il faut bien évidemment compter les enfants. Le récit d'un infanticide est donc parfaitement approprié pour susciter l'indignation dans l'auditoire. Des pratiques d'infanticide sont encore attestées par les textes de lois de la deuxième moitié du IX^e siècle⁸⁷, ainsi que par Reginon de Prüm (†915), au début

⁸⁴ Carl von Richthofen éd., *Lex Frisionum, Additio sapientum, tit. XI, MGH Leges 3*, Hanovre, Hahn, 1863, p. 696 : *Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit.*

⁸⁵ Stéphane Lebecq, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge, op. cit.*, p. 110, note 28 : « Ce passage dit bien le caractère licite, à certaines conditions du moins, de l'infanticide dans la société frisonne traditionnelle. D'ailleurs la *Lex Frisionum*, compilée vers 802, mentionne dans son titre V relatif aux *Hominibus qui sine compositione occidi possunt, infans ab utero sublatus et natus a matre* » ; voir Harald Siems, *Studien zur Lex Frisionum*, Ebelsbach, Verlag Rolf Gremer, 1980, p. 334-338.

⁸⁶ Genèse, 1 : 22 ; 1 : 28 ; 9 : 1 ; 9 : 7 ; 17 : 2 ; Deutéronome 1 : 10 ; Ésaïe 26 : 15 ; Hébreux 6 : 14.

⁸⁷ *Additamenta ad Capitularia regum Franciae Orientalis, MGH, Capitularia Regum francorum*, t. II, Hanovre, Hahn, 1897, n° 249, *Concilium Mongutinum*, (852), p. 184-191 ; n° 250, *Pactiones Aquenses*, (870), p. 191-193 ; n° 251, *Divisio Regni Hlotharii II*, (870), p. 193- 195 ; n° 252, *Concilium Triburiense*, (895), p. 196-249.

du X^e siècle⁸⁸, qui enjoint par ailleurs aux prêtres d'encourager les mères à exposer leurs enfants non désirés⁸⁹, c'est-à-dire à les abandonner à l'Église pour qu'elle puisse les recueillir. Quoiqu'il en soit l'infanticide en terre chrétienne ne saurait être religieusement et moralement acceptable⁹⁰ – comme l'atteste l'émotion suscitée par la découverte du cadavre d'un nouveau-né, à Tauberbischofsheim, près du monastère de Leoba⁹¹.

L'aspect inacceptable de l'infanticide est souvent soutenu, dans la *Vita Vulframni*, par un récit propre à provoquer la pitié dans l'auditoire. Cette pitié est suggérée de façon particulièrement remarquable à travers cette part indissociable de la sollicitude chrétienne qu'est la responsabilité envers les vulnérables⁹². Bien sûr, il convient de toujours se rappeler que le discours hagiographique peut différer de ce que pensait plus généralement la population laïque. Katrien Heene a par ailleurs montré l'attitude particulière des moines envers les femmes – et donc envers la maternité – dans la mesure où ils ne les rencontraient presque jamais⁹³.

Harduin prend aussi bien soin de présenter les victimes comme telles. Ainsi, la mère des deux petits garçons destinés à être noyés est une veuve. Sans un mari pour la

⁸⁸ Hermann Wasserschleben éd., *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, iussu domini reverendissimi archiep. Trev. Ratbodi, ex diversis sanctorum patrum concilis atque decretis collecti*, Leipzig, Engelmann, 1840, p.12 : II, 60. *De oppressione infantium* ; II, 61. *Si per negligentiam matris infans moritur non baptizatus* ; II, 62. *De mulieribus, quae partus suos necant* ; II, 63. *De eadem re* ; II, 64. *De eadem re* ; II, 65. *Si qua mulier partum suum excusserit* ; 66. *Si qua mulier filium aut filiam sponte occiderit* ; II, 67. *De eadem re*. Une édition plus récente a été réalisée par Wilfried H. Hartmann : Reginon de Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, éd. et trad. Wilfried H. Hartmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

⁸⁹ Hermann Wasserschleben éd., *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis...*, *op. cit.* : II, 68. *Ut ante ianuam ecclesiae adulterini infantes exponantur* ; 69. *De expositis infantibus* ; II, 70. *De eadem re* ; II, 71. *De eadem re*.

⁹⁰ Sur l'abandon et le meurtre d'enfants, voir Katrien Heene, *Legacy of Paradise: Mariage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt-am-Main, Lang, 1997, p. 150-152 ; Zubin Mistry, *Abortion in the Early Middle Ages, c.500–900*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Pierre Riché, « L'enfant dans le haut Moyen Âge », *Annales de Démographie Historique*, 1973, p. 95-99, notamment p. 96-97, https://www.persee.fr/doc/adh_0066-2062_1973_num_1973_1_1179.

⁹¹ *Vita Leobae*, 12. Voir III^e partie.

⁹² Voir chapitre III.

⁹³ Voir Katrien Heene, *Legacy of Paradise: Mariage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt-am-Main, Lang, 1997.

protéger, elle appartient donc à cette catégorie de la société que l'Église prend ouvertement sous sa protection⁹⁴. L'hagiographe précise de surcroît l'âge des victimes, cinq et sept ans⁹⁵, afin d'écarter tout doute sur le fait que ce sont des « petits » enfants – comme l'atteste par ailleurs le suffixe diminutif *-ulus*. Ces précisions sur l'âge des victimes dénotent une volonté de distinction – si ce n'est une hiérarchisation – dans la gravité entre l'infanticide et le simple homicide. De plus, le choix du vocabulaire est très soigné, particulièrement lorsque les enfants sont qualifiés d'innocents (*innocentes*) ou de « très aimés » (*carissimi*) par leur mère. Du reste, le choix de certains adverbes – tels que celui de *miserabiliter*⁹⁶, c'est-à-dire « misérablement » ou « pitoyablement » – révèle aussi que ce sont la compassion et la pitié qui sont au centre de l'identité affective chrétienne.

En plus de ces données formelles, Harduin décrit l'élan de solidarité de l'aîné des frères voués au sacrifice, qui bien que singulièrement jeune, manifeste déjà un esprit de responsabilité en s'efforçant de soulever son petit frère au-dessus de la marée montante⁹⁷. Il exprime ainsi les signes d'une sollicitude, qui l'agrège bientôt, par le baptême, à la communauté des chrétiens⁹⁸. Les interventions répétées de Vulfran sont la preuve que l'Église considère le devoir moral de responsabilité comme public. Elles démontrent à quel point l'identité chrétienne est fondée sur elle. C'est donc tout naturellement, par opposition, que l'identité affective païenne en paraît dépourvue.

⁹⁴ Voir chapitre III ; Canon XXIII du Concile de Verneuil (755), dans Paul Guérin, *Les Conciles généraux et particuliers*, t. 2, Paris, Palmé, 1869, p. 33 ; canon XIII du concile de Mayence (847), dans *id.*, p. 125.

⁹⁵ *Vita Vulframni*, 8 : *Erat vero, ut fertur, unus aetate septennis alterque quinquennis* ; « Il a été rapporté que l'un avait sept ans et l'autre cinq ».

⁹⁶ *Vita Vulframni*, 8 : *Ducti namque sunt ad quendam locum bitalassi more aqua inclusum, ut, dum reuma maris eundem cooperiret locum, miserabiliter fluctibus obsorberentur* ; « Ils furent donc conduits jusqu'à un banc de sable entouré par la mer afin d'attendre que l'endroit soit entièrement recouvert par l'eau et qu'ils soient misérablement avalés par les flots ».

⁹⁷ *Vita Vulframni*, 8 : *Cumque reuma maris tempore malinae praedictum impleret locum, is qui maior natu erat puerulus iuniorem fratrem ulnis nitebatur sublevare, dum iam ingurgitarentur* ; « Alors que le flux de la marée haute emplissait ce lieu, l'aîné des petits enfants (*puerulus*) s'efforça de soulever son frère dans ses bras, pour qu'il ne soit pas englouti ».

⁹⁸ *Vita Vulframni*, 8 : *ac fonte baptismatis eos abluens* ; « Il les baptise sur les fonts baptismaux ».

Cet épisode de la *Vita Vulframni*⁹⁹ ne va pas sans rappeler le thème du massacre des Innocents, tel qu'il est illustré par cette lettrine du sacramentaire de Drogon (Figure 5.1).



Figure 5-1. Massacre des Innocents, BnF, Latin 9428, f. 31v, (v. 845-855)¹⁰⁰

Cette majuscule est par ailleurs particulièrement révélatrice de la gravité du crime. Comme on peut le constater, la lettrine initiale, ouvrant la prière de décembre consacrée aux Saints Innocents, redéploie le texte sous une forme symbolique singulièrement éclatante. Le « D » de *Deus* représente le monde chrétien qui contient exclusivement les petits cadavres d'innocents – à qui l'on n'a pas même laissé la protection d'un vêtement – ainsi que leurs parents en deuil. Un père et une mère prostrés, les petits corps désarticulés sur leurs genoux, tandis qu'un autre père lève la main vers le ciel pour l'implorer. À l'extérieur de la lettre, de l'autre côté de la frontière tracée par la hampe du « D », les bourreaux persécuteurs accomplissent leur

⁹⁹ Latin 9428, BnF. 26,5 × 21 cm. Réalisé à Metz. Description : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc13014t>

¹⁰⁰ Source : gallica. Bnf.fr.

sinistre projet à l'épée. Leurs gestes sont emprunts d'élan, tandis que leurs visages minimalistes sont totalement dénués d'émotions.

Le codex 264 conservé à la Burgerbibliothek de Berne¹⁰¹, copié vers 900 dans la région du lac de Constance, contient un cycle illustré de saint Romain¹⁰² – diacre d'Antioche martyrisé en 303 sous le règne de Dioclétien – qui rappelle l'intérêt des Carolingiens pour le thème de l'infanticide chez les païens¹⁰³. En effet, le modèle du païen romain est encore présent dans les esprits des clercs des VIII^e et IX^e siècles. Le texte de Prudence relate ainsi le fait que lors du procès de saint Romain, un jeune enfant, Barulas, est appelé à témoigner. Or celui-ci parle en faveur du christianisme, en conséquence de quoi le gouverneur Asclepiades ordonne de le torturer¹⁰⁴. L'illustration associée au texte représente le martyr de Barulas, écorché et battu, au milieu des visages horrifiés des spectateurs, divisés en deux groupes d'hommes et de femmes (Figure 5.2). Dans chacun de ces deux groupes, quelqu'un ne parvient pas à supporter le spectacle et détourne le regard. L'homme se tient le visage tandis que la femme étouffe sa bouche dans les plis de sa tunique (Figures 5.3 et 5.4).

Pourtant, le *pictor* a choisi de figurer une mère souriante (Figure 5.3), au milieu de cette foule stupéfaite. Désignant de sa main droite la Jérusalem céleste¹⁰⁵, elle sait que l'âme de son fils est sauvée pour l'éternité. Les émotions de la mère païenne de la *Vita Vulframni* sont ainsi décrites très différemment de celles de cette mère chrétienne qui sait que son enfant vient de gagner la couronne du martyr. Le visage du bourreau de gauche est également particulièrement remarquable : il arbore une

¹⁰¹ Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264. Parchemin - 145 p. - 27,3/28,3 x 21,5/22 cm - région du lac de Constance - environ 900. Description : <https://www.e-codices.unifr.ch/en/description/bbb/0264/>
Voir Sabine Utz, « Reprise et réinvention des manuscrits antiques à l'époque carolingienne : l'exemple du Prudence de la Burgerbibliothek de Berne (Codex 264) », dans Jean-Claude Mühlethaler dir., *Actualiser le passé : figures antiques au Moyen Âge et à la Renaissance, actes du colloque (Lausanne 13-14 mai 2011)*, CEMEP, Université de Lausanne, 2012, p. 33-46.

¹⁰² Prudentius, *Peristephanon*, X.

¹⁰³ Sabine Utz, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 38.

expression absolument dénuée de toute expression émotive : il semble absent et agir par automatisme (Figure 5.5). Or Prudence qualifie explicitement le bourreau de *paganus*¹⁰⁶.



Figure 5.2. Le martyre de l'enfant, Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264, p. 137



Figure 5.4. La foule des hommes. Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264 – Détail de la p. 137



Figure 5.3. Expression de la mère du martyr. Détail de la p. 137, Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264 – Détail de la p. 137



Figure 5.5. Expression de l'un des bourreaux. Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264 – Détail de la p. 137

¹⁰⁶ Vers 1009 : *miserrime pagane*.

5.2.3 Contraster par le vide : l'absence de pitié et de compassion

« Spectacle abominable¹⁰⁷ », « exécration sacrifice aux démons¹⁰⁸ » : les rituels sacrificiels sont considérés comme intolérables. Les émotions supposées des païens, au cours de ces cérémonies, ne sont souvent signalées que par la négative ou par l'absence. Ainsi, encore une fois Radbod se voit défini par sa dureté puisqu'« aucune pieuse compassion ou disposition de pitié ne put amollir son cœur de pierre¹⁰⁹ ». La formule est remarquable par la redondance de l'idée de compassion. La juxtaposition de *pietas* et de *compassio* est assez peu habituelle et a posé quelques difficultés de traduction. Plus loin dans le texte d'Harduin, le terme de *pietas* renvoie à l'idée de bonté ou d'amour. La formule « *de Domini pietate fisis*¹¹⁰ » pourrait ainsi être traduite par « confiant dans la bonté du Seigneur ». La *pietas* serait alors une forme de bonté, d'amour de son prochain, comme Venance Fortunat (530-v.600) l'avait déjà préalablement suggéré¹¹¹. La *pietas* est par ailleurs une notion très complexe, dont le sens a évolué depuis l'Antiquité¹¹². Bruno Bon et Anita Guerreau-Jalabert ont noté qu'elle véhiculait plusieurs significations qui s'articulaient autour de l'idée de relation (entre les hommes entre eux ou entre Dieu et les hommes¹¹³). Dans l'Antiquité, elle s'apparente aux devoirs qu'il est impérieux d'accomplir envers la patrie, la parenté¹¹⁴ ou les dieux¹¹⁵. Augustin considère que la *pietas* est le culte de

¹⁰⁷ *Vita Vulframni*, 8 : *spectaculum infandum*.

¹⁰⁸ *Vita Vulframni*, 6 : *sacrificium execrabile daemonibus immolaret*.

¹⁰⁹ *Vita Vulframni*, 8 : *sed nulla compassionis pietas vel miserantis affectus saxeum eius cor emollire quivit*.

¹¹⁰ *Vita Vulframni*, 8.

¹¹¹ Venance Fortunat, *Poésies mêlées*, Livre VIII, XIX. *Ad eundem pro villa præstita : Grates, care, gero pietatis fruge reperta*.

¹¹² Voir Bruno Bon, Anita Guerreau-Jalabert, « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, 2002, p. 73-88.

https://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_2002_num_21_42_1540

¹¹³ *Ibid.*, p. 79-84.

¹¹⁴ Cicéron, *De inventione*, II, 22, 66.

¹¹⁵ Cicéron, *De natura deorum*, I, 116.

Dieu, qui est lui-même engendré par la *caritas*¹¹⁶. Comme cette dernière, la *pietas* a « comme particularité de s'appliquer à tous¹¹⁷ ».

Il faut également rappeler que la *Vita Vulframni* est une réponse à la *Vita Willibrordi*, dont la formulation peut être directement mise en parallèle au sujet du cœur dur du roi¹¹⁸. Or dans les deux cas, il est question d'un adoucissement dont l'agent hypothétique serait la pitié et la compassion. En ceci, les hagiographes reflètent la pensée des exégètes de leur époque. Pour Paschase Radbert, la compassion provient de l'adoucissement provoqué par la soumission aux lois de Dieu¹¹⁹. Quant à Raban Maur, il considère que cette « disposition de compassion charitable¹²⁰ » amollit, adoucit (*mollescere*) la disposition envers le prochain. Chez Bède, c'est la compassion qui fait s'incliner devant le Seigneur¹²¹ et c'est aussi elle qui fait que l'on estime que la souffrance des autres est aussi la nôtre¹²². Au regard de l'ensemble de ces textes, la compassion doit être comprise – au moins en partie – comme la capacité à la douceur, exercée dans le cadre d'un cœur ouvert à Dieu. Le cœur du païen, fermé à Dieu, est donc privé de compassion et de pitié. Dépossédé de cette sensibilité humaine, le païen passe pour avoir des émotions de fauve, dont la cruauté est emblématique.

Harduin, faisant allusion à Daniel, use ainsi de la comparaison entre les païens et les lions : « Dieu invisible, immortel et éternel, laisse-toi fléchir par mes prières, et comme tu as libéré Daniel de la fosse aux lions, arrache cet enfant à la gueule de ce

¹¹⁶ Augustin, *Epist.*, 167 ; Bruno Bon, Anita Guerreau-Jalabert, *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁷ Bruno Bon, Anita Guerreau-Jalabert, *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁸ *Vita Willibrordi* I, 9 : *nullis tamen vitae fomentis saxeum eius cor emollire potuit ; Vita Vulframni*, 8 : *sed nulla compassionis pietas vel miserantis affectus saxeum eius cor emollire quivit.*

¹¹⁹ Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaeum*, PL 120, 221D : *Nam plena et vera compassio miserorum non est, nisi praecesserit vera humilitas et naturae communio, deinde mansuescat animus divinis semper legibus subiacere, et incipiat suos caeterorumque casus et miserias compatiendo deflere, ac postea, purgatus, quantisper iustitiam esurire.*

¹²⁰ Rabanus Maurus, *Commentaria in Ieremiam*, PL 111, 1250D : *erga affectum proximi nulla charitatis compassione mollescunt.*

¹²¹ Bède, *In Lucae Evangelium Expositio*, PL 92, 425D-426D : *Lacrymis mulier pedes rigat, quod nos quoque veraciter agimus, si quibuslibet ultimis membris Domini per compassionis affectum inclinemur.*

¹²² Bède, *In Lucae Evangelium Expositio*, PL 92, 425D-426D : *si sanctis eius in tribulatione compatimur, si eorum tristitiam nostram putamus.*

lion cruel (*sevus*), qui tourne en rond pour chercher quelque chose à dévorer¹²³ ». Dans le *Liber sacramentorum* d'Alcuin, on retrouve une formulation très proche de celle employée par Harduin : « Sauve-nous de la gueule du lion très cruel (*saevissimus*), qui rugissant, tourne en rond et cherche à emporter et à dévorer l'unité de ton Église¹²⁴ ». Ici, la cruauté doit être attribuée à l'impiété des païens car il s'agit là d'une référence évidente au Psaume 7, où David implore Yawhé de le sauver de ses persécuteurs, de peur qu'ils ne le déchirent comme des lions¹²⁵. Pour accentuer l'identification avec le prédateur, Harduin invoque généreusement le champ sémantique de la dévoration¹²⁶, qui évoque aussi l'opposition traditionnelle du berger et des ses moutons (le prêtre et ses fidèles chrétiens) au loup qui cherche à les dévorer (le diable). Ainsi, par un jeu de miroirs inversés, il devient possible de déduire quelles sont ces infamantes émotions païennes : de la même manière que la piété répond à la compassion, l'impiété est associée à la cruauté. Dans la pensée des hagiographes, la cruauté devient ainsi le contraire de la compassion chrétienne.

En fin de compte, du point de vue chrétien, l'infanticide est un acte cruel qui ne peut s'expliquer que par le renoncement absolu à la foi catholique¹²⁷, à l'instar de celui qui anime l'arrière-grand-mère de Liudger. C'est un comportement païen qui illustre la fermeture de leur cœur à la compassion et à la pitié chrétiennes.

¹²³ *Vita Vulframni*, 6 : *Deus invisibilis, immortalis et aeterne, exorabilis tuis esto suplicibus et sicut quondam Danihelem liberasti de lacu leonum, ita hunc puerum de faucibus eripe illius sevi leonis, qui circumiens quem devoret quaerit.*

¹²⁴ Alcuinus, *Liber sacramentorum*, PL 101, 448B : *Salva nos ex ore leonis saevissimi, qui rugiens circuit, quaerens de unitate Ecclesiae tuae, quem rapiat atque devoret.*

¹²⁵ Psaume 7, 2-3 : *Domine Deus meus, in te speravi; salvum me fac ex omnibus persequentibus me, et libera me : nequando rapiat ut leo animam meam, dum non est qui redimat, neque qui salvum faciat ;* « Mon Seigneur Dieu, j'espère en toi, sauve moi de tous mes persécuteurs et libère moi : afin que le lion n'emporte pas mon âme et que pendant qu'il la dévore, personne n'offre de secours ».

¹²⁶ *Vita Vulframni*, 6 : *devoret* ; *Vita Vulframni*, 8 : *gurgite* ; *obsorberentur* ; *ingurgitarentur*.

¹²⁷ *Vita Liudgeri* I, 6 : *Memorata Liafburch cum nata esset, habebat aviam gentilem, matrem videlicet patris sui, abrenunciantem omnino fidei catholicae* ; « Liafburg, à sa naissance, avait encore une grand-mère païenne, qui était la mère de son père, et qui renonçait absolument à la foi catholique ».

5.3 Agressivité païenne contre douceur chrétienne : l'exemple de la *Vita Sturmi*

5.3.1 En marge de l'empire, en marge de l'Église

L'hostilité est un caractère que les hagiographes reconnaissent bien volontiers aux païens ainsi qu'aux mauvais chrétiens. Lorsque le *Liber Pontificalis* évoque le roi lombard Aistulf, dans la biographie du pape Étienne II (752-757), aucun défaut ne lui est épargné : *perniciosa*¹²⁸, *sevitia*¹²⁹, *ferocitas*¹³⁰, *crudelissimus*¹³¹, *protervus*¹³², *atrocissimus*¹³³, *nequissimus*¹³⁴, *nefandus*¹³⁵, *pestifer*¹³⁶. C'est parce qu'Aistulf, à la tête de son peuple (*gens nefanda*¹³⁷) menace l'autorité ecclésiastique romaine et le cœur de son territoire romain que le scribe du *Liber Pontificalis* considère qu'il se place en marge de la communauté des catholiques puisqu'il agit contrairement aux desseins de Dieu¹³⁸, voire s'en exclut puisqu'il est considéré comme *impius*¹³⁹.

¹²⁸ *Liber Pontificalis*, p. 441.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Liber Pontificalis*, p. 450.

¹³¹ *Liber Pontificalis*, p. 441.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Liber Pontificalis*, p. 442.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Liber Pontificalis*, p. 451.

¹³⁷ *Liber Pontificalis*, p. 444.

¹³⁸ *Liber Pontificalis*, p. 441 : *Cupiens, Deo sibi contrario, cunctam populo Romano ingerens contumalias, varias illi minas dirigens.*

¹³⁹ *Liber Pontificalis*, p. 442. Sur l'usage de *impius* dans la Vulgate voir Lyliane Sznajder, « Les emplois de *impius* et *impietas* dans la Vulgate. Un problème de filiation sémantique », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 31-53.

5.3.2 La spécificité de la versatilité saxonne

Conformément à ce modèle, la *Vita altera Bonifatii* évoque, dans le premier quart du IX^e siècle, le fait que Boniface prêchait « au milieu des barbares Frisons et des très féroces Germains¹⁴⁰ ». La *Vita Sturmi*, qui lui est antérieure, présente saint Boniface exhortant son disciple Sturm à se prémunir contre la férocité des Saxons¹⁴¹. Sturm avait en effet commencé à construire un ermitage composé de quelques huttes en bois à Hersfeld (v.742)¹⁴², mais lorsqu'il vient rendre compte à Boniface, ce dernier lui fait part de ses craintes (*pertimescere*)¹⁴³. L'endroit est, selon lui, bien trop proche de ce « peuple barbare » puisque les « féroces Saxons » sont à proximité¹⁴⁴. Le danger y est trop grand (*periculum*). D'où la nécessité pour Sturm de poursuivre sa recherche d'un lieu plus sûr, c'est-à-dire plus retiré et isolé¹⁴⁵. L'impression de danger est démultipliée par le contraste entre la douceur (*dulce*) de la conversation sur la consolation des Écritures¹⁴⁶ et les propos emplis de crainte quant au voisinage des Saxons, proximité qui semble être le principal facteur d'insécurité, car Eigil la mentionne deux fois dans ce très court extrait¹⁴⁷.

¹⁴⁰ *Vita altera Bonifatii*, 12 : *ut sive inter Fresones barbaros sive inter ferocissimos Germanos*.

¹⁴¹ *Vita Sturmi*, 5. Voir Robert Flierman, *Saxon Identities, AD 150–900*, Londres ; New-York, Bloomsbury, 2017.

¹⁴² Oswald Hunter-Blair, « Hersfeld », *The Catholic Encyclopedia*, 7, New York, Robert Appleton Company, 1910, <http://www.newadvent.org/cathen/07296c.htm>.

¹⁴³ *Vita Sturmi*, 5 : *Locum quidem quem repertum habetis, habitare vos propter viciniam barbaricae gentis pertimesco* ; « ce lieu, que vous avez découvert pour y habiter, je crains (*pertimere*) qu'il ne soit bien trop proche (*propter viciniam*) de ce peuple barbare ».

¹⁴⁴ *Vita Sturmi*, 5 : *Sunt enim, ut nosti, illic in proximo feroces Saxones* ; « En effet, comme tu le sais, les féroces Saxons sont à proximité de cet endroit ».

¹⁴⁵ *Vita Sturmi*, 5 : *Quapropter vobis remotiorem et inferiorem in solitudine requirite habitationem, quam sine periculo vestri colere queatis* ; « C'est pourquoi, il vous faut chercher un lieu d'habitation plus éloigné et retiré dans la solitude pour que puissiez rendre les honneurs (*colere*) [à Dieu] à l'abri du danger ».

¹⁴⁶ *Vita Sturmi*, 5 : *Post colloquium autem dulce quod habuit cum magistro, et uberes sacrarum scripturarum consolationes* ; « Après avoir agréablement discuté avec le maître de la riche consolation des saintes Écritures ».

¹⁴⁷ *Vita Sturmi*, 5 : *propter vicinam, in proximo*.

Le motif de cette opposition de la violence païenne à la douceur chrétienne se retrouve quelques chapitres plus loin, lorsqu'Egil explique que le peuple saxon « tout entier sauvage et très hostile, restait profondément voué aux rites païens¹⁴⁸ », alors qu'après quatre ans d'un « règne heureux¹⁴⁹ », Charlemagne réfléchissait alors « à la manière dont il pourrait acquérir ce peuple au Christ¹⁵⁰ ». Le biographe de Sturm associe donc sauvagerie et hostilité des païens dans une dynamique qui les renforce l'une et l'autre. L'agressivité païenne est illustrée à travers l'évocation d'un peuple cohérent, formant un groupe large et indissociable, où chaque individu est semblable à l'autre dans ses attitudes, ce qui est finalement assez habituel dans la pensée des prémodernes à propos de tous les autres peuples. Il faut sans doute y voir l'écho d'une opération militaire qui avait été concertée entre les différents clans saxons¹⁵¹, signe d'un esprit de corps qui n'existait probablement pas chez les Saxons avant cette date. De plus, Bernard Bachrach remarque que l'absence, dans la *Vita Sturmi*, de mention de butin ou de prisonniers capturés en vue d'alimenter le commerce servile, est un signe supplémentaire de l'existence d'actions militaires coordonnées pour avancer le plus rapidement possible et optimiser ainsi les ravages¹⁵². Les Saxons auraient commencé à prendre conscience de leur identité propre en réaction à la contrainte franque. Matthias Becher avait déjà remarqué que les communautés mentionnées dans les *Annales regni Francorum* (qui ont commencé à être compilées en même temps que les guerres saxonnes, c'est-à-dire vers 788-793¹⁵³) – Westphaliens¹⁵⁴, Estphaliens¹⁵⁵, Nordliudi¹⁵⁶, Angrarii¹⁵⁷ – n'ont constitué des

¹⁴⁸ *Vita Sturmi*, 22 : *Saxonum gens saeva et infestissima cunctis fuit, et paganis ritibus nimis dedita.*

¹⁴⁹ *Vita Sturmi*, 22 : *Regnante feliciter domino rege Carolo annos quatuor. C'est-à-dire vers 772.*

¹⁵⁰ *Vita Sturmi*, 22 : *cogitare coepit, qualiter gentem hanc Christo adquirere quivisset.*

¹⁵¹ Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden, Brill, 2013, p. 515.

¹⁵² Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns*, op. cit., p. 514.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵⁴ Friedrich Kurze éd., *Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ., 6, Hanovre, Hahn, 1895, a. 779.

¹⁵⁵ *Annales regni Francorum*, a. 784.

¹⁵⁶ *Annales regni Francorum*, a. 798.

¹⁵⁷ *Annales regni Francorum*, a. 775.

groupes cohérents qu'en réaction à la pression croissante des Francs sur les frontières, car ils ne sont pas signalés en tant que tels dans les sources antérieures aux guerres saxonnes¹⁵⁸. Cela confirme au demeurant l'hypothèse de Bernard Bachrach considérant que l'identité saxonne se serait construite au cours du IX^e siècle¹⁵⁹ et qui correspond à une théorie d'ethnogenèse très semblable aux théories développées sur les peuples qui ont envahi l'empire romain aux IV^e et V^e siècles¹⁶⁰. Magali Coumert a particulièrement bien montré à ce propos combien les récits d'origine des Goths reflétaient les traditions antiques des origines et pas vraiment des spécificités gothiques (hormis l'insertion du nom de quelques chefs)¹⁶¹.

Toujours est-il que, pour Eigil, cette hostilité prend sa source aux racines du paganisme, auquel les Saxons restent « profondément voués ». La corrélation entre paganisme, sauvagerie et hostilité édifie un ensemble qui s'oppose doublement au christianisme : par le nombre et la qualité des acteurs – la multitude du peuple saxon contre l'unique champion du christianisme, le « très chrétien » Charlemagne¹⁶² – mais aussi par les attitudes – l'agressivité malveillante des païens contre l'attitude bienveillante d'acquisition à la foi du Christ, la sauvagerie des actes contre la réflexion posée du monarque. En réalité, Eigil résume en deux chapitres une période longue de plus de cinq ans¹⁶³ (depuis le début de la réaction païenne en 772 jusqu'en

¹⁵⁸ Matthias Becher, « Die Sachsen im 7. und 8. Jahrhundert. Verfassung und Ethnogenese », dans Christoph Steigmann et Matthias Wemhoff éd., 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III in Paderborn*, Mayence, von Zabern 1999, tome I, p. 188-194.

¹⁵⁹ Robert Flierman, *Saxon Identities*, op. cit., p. 95.

¹⁶⁰ Voir Klaus E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, vol. 2, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1972-1980 ; Herwig Wolfram, *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin, Siedler, 1990 ; Walter Pohl, « Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2005-1, p.183-208.

¹⁶¹ Magali Coumert, « L'identité ethnique dans les récits d'origine : l'exemple des Goths », dans Pierre Bauduin, Véronique Gazeau et Yves Modéran éd., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 49-73.

¹⁶² *Vita Sturmi*, 22 : *Domino semper devotus, cum ipse christianissimus esset*.

¹⁶³ Voir pour une chronologie rapide Laura Carlson, « Mass (and Forced) Baptism of the Saxons under Charlemagne (8th Century) », dans Florin Curta, Andrew Holt éd., *Great Events in Religion: An Encyclopedia of Pivotal Events in Religion*, vol. 2, AD 600 to 1450, Santa Barbara ; Denver, ABC-CLIO,

776-777¹⁶⁴, suivie de l'invasion de la Rhénanie en 778¹⁶⁵). En effet, vers la fin de juillet 776, les Saxons lancèrent leur attaque en profitant du fait que Charlemagne était occupé en Italie, où il était intervenu à la suite de l'appel du pape Adrien I^{er} (772-795) contre Didier, roi des Lombards. Charlemagne, arrivé à Coire (à une centaine de kilomètres au sud de Constance) apprend alors par un messenger la nouvelle révolte des Saxons qui cette année, ne se contentèrent pas de semer le trouble à la frontière, mais s'avancèrent en profondeur dans l'arrière-pays franc, sur la rive droite du Rhin¹⁶⁶. Cette tactique de la terre brûlée ne relevait pas d'une stratégie à long terme : il s'agissait plutôt d'instiller la terreur chez les survivants et de désorganiser sérieusement l'approvisionnement des armées franques¹⁶⁷.

C'est bien cette terreur qui rejaillit dans le récit d'Eigil. Or dans ce condensé historique, le biographe de Sturm oblitère le fait qu'au cours de l'année 772, qui inaugure les trente-trois années de guerre entre Francs et Saxons, Charlemagne avait fait abattre l'Irmensul¹⁶⁸. Le terme désigne soit un arbre, soit une colonne de bois sculptée. Rudolf de Fulda, près d'un siècle plus tard (851), le traduit par « colonne universelle¹⁶⁹ », c'est-à-dire pilier qui soutient toute chose. Axe central cosmique, l'arbre était censé supporter le ciel et les trois mondes qu'il traversait¹⁷⁰. D'un point

2017, p. 416-417. Concernant la campagne de Rhénanie, voir Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden, Brill, 2013, p. 510 et suivantes.

¹⁶⁴ *Vita Sturmi*, 22.

¹⁶⁵ *Vita Sturmi*, 23.

¹⁶⁶ *Annales regni Francorum*, a. 776, *op. cit.* ; voir Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns*, *op. cit.*, p. 510.

¹⁶⁷ Bernard Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns*, *op. cit.*, p. 513.

¹⁶⁸ *Annales regni Francorum*, a. 772, dans Georg H. Pertz éd., *MGH SS rer. Germ.*, VI, Hanovre, Hahn, 1895.

¹⁶⁹ *Translatio s. Alexandri*, c. 3 : *Truncum eum lingua Irmensul appellantes, quod latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia*, dans Georg H. Pertz éd., *MGH SS*, 2, Hanovre, Hahn, 1829, p. 676.

¹⁷⁰ G. Ronald Murphy, *Tree of Salvation: Yggdrasil and the Cross in the North*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 6. Voir aussi sur le sujet Manfred Neugebauer, *Die Sachsen: zwischen Irmensul und Kaiserkrone*, Wolfenbüttel, Melchior, 2012 ; Douglas Simms, « The Sun and the Saxon 'Irmensul' », dans Stephen J. Harris, Michael Moynihan, Sherrill Harbison dir., *Vox Germanica: Essays in Germanic Languages and Literature in Honor of James E. Cathey*, Tempe, ACMRS Publications, 2012, p. 69-84 ; Wolf-Dieter Tempel, « Zu Bedeutung und Standort der Irmensul », dans Stefan Burmeister, Heidrun Derks, Jasper von Richthofen dir., *Zweiundvierzig: Festschrift für Michael*

de vue saxon, la destruction de ce symbole constituait donc un terrible sacrilège et constitue sans doute l'une des raisons qui a provoqué la réaction païenne. En rejetant toute la responsabilité de l'agression sur les Saxons, Eigil tente de légitimer la conquête de la Saxe et la conversion forcée des Saxons, dont les modalités ont fait très tôt l'objet de critiques. Alcuin lui-même en avait adressé à Charlemagne sur sa façon d'opérer¹⁷¹ et avait conçu sa *Vita Willibrordi* (rédigée v.796, c'est-à-dire de façon contemporaine à la rédaction de la *Vita Sturmi*) pour présenter le modèle d'un missionnaire parfaitement efficace mais totalement non-violent. Eigil, qui rédige la *Vita Sturmi* vers 794-800, ne pouvait pas ignorer ces objections, d'autant que l'abbaye de Fulda est en plein cœur de la région concernée. En plus de présenter les Saxons comme seuls responsables des hostilités, il confirme plus loin, dans ce même chapitre 22, l'opposition entre agressivité et douceur lorsqu'il rappelle qu'une fois convertis, les Saxons furent placés sous le « doux » (*suavis*) joug du Christ¹⁷². Cette conversion à la douceur n'est pourtant que de courte durée, puisque les Saxons – *gens prava et perversa*¹⁷³, rappelons-le – s'en retournèrent rapidement vers le paganisme, rompant ainsi le serment qu'ils avaient prêté¹⁷⁴. Or ce motif du non-respect de la parole donnée sous serment est absolument capital dans la rhétorique du pouvoir carolingienne, comme Eginhard le laisse deviner :

Gebühr zum 65. Geburtstag, Rhaden, Verlag Marie Leidorf, 2007, p. 295-300 ; Stephan Winkler, « Die Zerstörung der Irminsul und der Feldzug der christlichen Franken gegen die heidnischen Sachsen im Jahr 772 », dans Gabriele Isenberg, Barbara Rommé dir., 805. *Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, Mainz, Zabern, 2005, p. 63-70.

¹⁷¹ Voir chapitre 2 ; Alcuin, *ep.* 110, dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Karolini aevi*, II, p. 156-159 ; *Id.*, *ep.* 136, dans *ibid.*, p. 205-210 ; Béatrix Dumont, « Alcuin et les missions », dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2004, p. 425 ; traduction de la lettre 136 par Christiane Veyrard-Cosme, dans Philippe Depreux, Bruno Judic dir., *Alcuin, de York à Tours, op. cit.*, p. 465-470.

¹⁷² *Vita Sturmi*, 22 : *doctrinis sacris mite et suave Christi iugum credendo subire fecissent*.

¹⁷³ *Vita Sturmi*, 23.

¹⁷⁴ *Annales regni Francorum*, a. 776, *op. cit.* Voir Robert Flierman, « *Gens perfida* or *populus Christianus* ? Saxon (In)fidelity in Frankish Historical Writing », dans Clemens Gantner, Rosamun McKitterick, Sven Meeder eds., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 188-205. Sur la notion de serment en général voir Françoise Laurent, *Serment, promesse et engagement au Moyen-Âge*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008.

Il est difficile de dire combien de fois ils se sont rendus, vaincus et suppliants le roi, promettant de suivre formellement ses ordres, offrant les otages demandés sans ajournement et acceptant les légats qui leur étaient envoyés. Parfois, ils étaient tellement domptés et adoucis, qu'ils promettaient, de leur propre volonté, d'abandonner le culte des démons et de se soumettre à la religion chrétienne. Mais à chaque fois qu'ils étaient enclins à faire ces choses, ils s'empressaient de les bafouer, et il est difficile d'estimer laquelle de ces attitudes leur était la plus aisée, puisque depuis le début de la guerre contre eux, il y eut à peine une année sans qu'ils ne fassent preuve de cette versatilité¹⁷⁵.

Le motif de la versatilité est repris de façon encore plus frappante dans les *Annales de Lorsch* où le scribe écrit, en se référant aux Proverbes¹⁷⁶ et à propos de la rébellion de 792 : « comme le chien revient à son vomit, ils en revinrent au paganisme¹⁷⁷ ». Ce comportement saxon est à relier, dans la mentalité carolingienne, à la notion complexe de *perfidia* – laquelle n'est pas une exclusivité païenne – car il s'agit d'une transgression de la *fides*¹⁷⁸, c'est-à-dire une attitude qui dévie de la foi chrétienne et plus généralement de la fidélité dans laquelle le terme s'inscrit ; *fides* qui, dans un empire où la loyauté au roi – entouré de ses *fideles* – devenait une vertu fondamentale¹⁷⁹. En effet, les Carolingiens, « ces parvenus¹⁸⁰ », devaient pouvoir

¹⁷⁵ Oswald Holder-Egger dir., *Einhardi vita Karoli Magni*, MGH SS rer. Germ., Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1911, p. 10 : *Difficile dictu est, quoties superacti ac supplices regi se dediderunt, imperata facturos polliciti sunt, obsides, qui imperabantur absque dilatione dederunt, legatos qui mittebantur susceperunt, aliquoties ita domiti et emolliti, ut etiam cultum daemonum dimittire et Christianae religioni se subdere velle promitterent. Sed sicut ad haec facienda aliquoties proni, sic ad eadem pervertenda semper fuere praecipites, non sit ut satis aestimare, ad utrum horum faciliores verius dici possint ; quippe cum post inchoatum cum eis bellum vix ullus annus exactus sit, quo non ab eis huiusmodi facta sit permutatio*. Voir également Robert Flierman, *Saxon Identities*, op. cit., p. 92.

¹⁷⁶ Proverbes 26, 11 : *Sicut canis qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens qui iterat stultitiam suam* ; « Comme le chien revient à son vomissement, le sot retourne à sa folie ».

¹⁷⁷ Georg Heinrich Pertz éd., MGH SS, I, Hanovre, Hahn, 1876, *Annales Laurehamenses*, xxv, a ; 792 : *quasi canis qui revertit ad vomitum suum, sic reversi sunt ad paganismum quem pridem*. Voir Robert Flierman, *Saxon Identities*, op. cit., p. 110.

¹⁷⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, X, 222 : *Perfidus, quia fraudulentus est et sine fide, quasi perdens fidem. Periurus, quia perpere iurat, id est male iurat* ; « Perfide, parce qu'il est frauduleux et sans foi, comme s'il avait perdu la foi. Parjure, parce qu'il jure de travers (*perpere*), c'est-à-dire qu'il jure injustement (*male*) ».

¹⁷⁹ Robert Flierman, *Saxon Identities*, op. cit., p. 102.

compter efficacement sur la fidélité des grands lors des grandes assemblées. Cette fidélité ne pouvait pas être qu'une simple mise en scène¹⁸¹. Hans-Werner Goetz a montré également que l'ignorance de la vraie foi (*fides*) était l'une des caractéristiques stéréotypées des païens qui en fait des *perfides*, c'est-à-dire des hommes qui ne sont pas en mesure de tenir parole¹⁸².

À cette versatilité, il faut ajouter la brutalité des tueries dont Eigil se fait l'écho. Non contents de massacrer tout le monde¹⁸³ – sous-entendu hommes, femmes, enfants et vieillards – lors de leur passage au-delà des frontières du Rhin, les Saxons réitérèrent leurs terribles méfaits sur le chemin du retour. Eigil ne trouve pas de mots assez sévères pour qualifier ce comportement : il évoque les massacres (avec la répétition de *trucidare*), il mentionne des carnages acharnés (*infesta caede*), une conspiration pour brûler intégralement le monastère et passer au fil de l'épée les moines qui y demeuraient¹⁸⁴. Il décrit une hécatombe perpétrée par « une armée formée d'une multitude d'hommes » (*virorum multitudinem de exercitu*) contre les pacifiques serviteurs de Dieu, jouant encore une fois de l'opposition entre païens et chrétiens, force brutale des militaires et douceur des humbles clercs (*servi Dei*).

La comparaison avec le traitement littéraire des musulmans, à la même époque, est assez étonnante. Les récits de voyage d'Arculf (v.680) et de Willibald (v.720) ne

¹⁸⁰ Marie-Céline Isaïa, « Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches, éd. Wojciech Falkowski et Yves Sassier », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2010, §3, <https://journals.openedition.org/crm/12191>

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Hans-Werner Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religion und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. -12. Jahrhundert)*, t. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 176-177 ; Alban Gautier, *Beowulf*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸³ *Vita Sturmi*, 23 : *depulando cuncta pervenit.*

¹⁸⁴ *Vita Sturmi*, 23 : *Cumque inde reversi essent, infesta caede quoscumque invenire potuerunt, trucidarunt. Quorum cum exercitus in Loganacense, quod prope supradictum coenobium jacet, consedisset, conspiraverunt ut lectam virorum multitudinem de exercitu ad ipsum monasterium mitterent, et cuncta quae reperirent, igni comburerent, et servos Dei ferro trucidarent ;* « Quand ils firent chemin arrière, ils massacrèrent (*trucidare*) tous ceux qu'ils purent rencontrer, dans un carnage acharné (*infesta caede*). Leur armée s'installa dans le Lahngau, non loin dudit monastère, et ils conspirèrent pour qu'une armée formée d'une multitude d'hommes l'attaque, brûle tout ce qu'ils auraient pu trouver et passent au fil de l'épée (*ferro trucidare*) les serviteurs de Dieu ».

contiennent que peu d'éléments négatifs¹⁸⁵. Globalement, aux VII^e et VIII^e siècles, les Sarrasins ne sont pas présentés avec autant d'animosité que le sont les Saxons. Les considérations politiques semblent toujours l'emporter sur les préjugés ethniques et l'attitude qui tend à prédominer était l'indifférence¹⁸⁶, en dehors d'exceptions notables telles que les très véhémentes *Revelationes* rédigées par le Pseudo Méthode et traduites en latin au début du VIII^e siècle par Petrus Monachus¹⁸⁷ et, dans une moindre mesure, la *Vita Pardulfi*, rédigée vers le milieu du VIII^e siècle, qui décrit les « Ismaélites » en des termes assez comparables¹⁸⁸.

La *Vita Sturmi* est l'un de ces témoignages particulièrement virulents. L'hostilité, la férocité et la sauvagerie du comportement païen justifient les actions de Charlemagne. Or ce souverain incarne la volonté de fonder un empire destiné à devenir uniformément chrétien. En opposant le tumulte sanguinaire des païens *sans foi* – dans les deux sens du terme – à la volonté d'apaisement du roi chrétien, Eigil en appelle au rétablissement de l'harmonie et de la paix dans une région alors encore bouleversée par la guerre. Pour ce faire, l'autorité du monarque chrétien ne doit pas être contestée.

¹⁸⁵ Richard M. Pollard, « One “Other” on Another: Petrus Monachus’ *Revelationes* and Islam’ », dans Meredith Cohen, Justine Firnhaber-Baker eds., *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Aldershot, Ashgate, 2010, p. 31 ; *Vita Willibaldi episcopi Eichtetensis*, éd. Oswald Egger, MGH, *Scriptores*, 15, Hanovre, Hahn, 1887, p. 86-106 ; Adamnan, *De locis sanctis*, éd. Ludwig Bieler, CCSL, 175, Turnhout, Brepols, 1965, p. 183-234.

¹⁸⁶ Richard M. Pollard, « One “Other” on Another: Petrus Monachus’ *Revelationes* and Islam’ », dans Meredith Cohen, Justine Firnhaber-Baker eds., *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Aldershot, Ashgate, 2010, p. 26.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁸ *Vita Pardulfi abbatis Waractensis*, éd. Wilhelm Levison, dans MGH, *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, IV, 1920, Hanovre ; Leipzig, Hahn, p. 33 : [*Gens Ismahelitarum*] *fugam arripuerunt et... quemcumque hominem christianum inveniebant, trucidabant et, ubicumque monasteria aut loca sancta obviassent, igne concremate nitebantur*. Voir Richard M. Pollard, « One “Other” on Another », *op. cit.*, p. 31-32.

5.4 Conclusion

Le soutien des hagiographes de la mission au projet politique carolingien de *correctio* s'illustre ainsi dans les emprunts faits au registre vertueux et affectif afin d'établir une opposition marquée entre le bon roi franc et le mauvais roi païen. Les motifs employés pour disqualifier ces derniers sont la mauvaiseté, la fausseté, la fourberie, la perversité, ou encore la scélératesse. La cristallisation des défauts autour de leur personne permet également de déresponsabiliser les peuples païens, entraînés malgré eux dans la chute de leurs princes.

Cependant la cruauté ou l'absence de pitié semblent être très étroitement associées au paganisme en général. Les sacrifices sanglants, notamment les tentatives d'infanticides évoquées dans les *Vitae Vulframni* et *Liudgeri*, permettent de provoquer, par le recours au ressort pathétique, l'adhésion du public des *Vitae* au projet missionnaire. Cela permet en outre de réactiver par opposition la valeur des émotions de l'identité chrétienne (*compassio* et *pietas*), dans le cadre d'un régime affectif de l'adoucissement.

CHAPITRE VI

COLÈRE ET VENGEANCE : INSTRUMENTS DE CLIVAGE ENTRE CHRÉTIENS ET PAÏENS

Dans son ouvrage *Generation of Feeling*¹, Barbara Rosenwein remarque, qu'à la fin du VI^e et au cours du VII^e siècle dans le royaume des Francs, deux communautés émotionnelles se distinguent : celle de Neustrie et celle d'Austrasie. La première s'intéresse au détachement, tandis que la seconde se préoccupe des sentiments et des émotions les plus variées. À la fin du VII^e siècle, c'est la tendance démonstrative qui l'emporte en *Francia*, notamment à travers les émotions d'envie et de colère². Dans les *vitae* des VIII^e-IX^e siècles, la colère et l'envie sont également désignées comme des repoussoirs, y compris chez les laïcs³. Dhuoda, qui avait si bien intégré les principes de son époux Bernard de Septimanie et souhaitait les transmettre à son fils

¹ Barbara H. Rosenwein, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

² *Ibid.*, p. 35 ; voir également Ead., *Anger's Past. The Social uses of an Emotion in the Middle Age*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998.

³ Pour une estimation plus générale sur les laïcs, voir Patrick Wormald, Janet L. Nelson eds., *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Guillaume⁴, révèle une estimation similaire de la colère et de l'envie chez les grands aristocrates laïcs : elle enjoint très intensément son fils à ne point céder à la colère⁵ et explique que l'envie est à la fois destructrice et d'essence diabolique⁶. En cela, elle suit la voie ouverte au VII^e siècle.

Ainsi, Willibald, biographe de Boniface, prend soin de broser le portrait d'un saint qui, s'il se laisse aller à la colère, ne s'y abandonne jamais longtemps⁷. Les sources hagiographiques, favorables au pouvoir carolingien, font sans doute preuve d'une volonté de confirmer la rupture des Pippinides. Si la colère n'est plus au cœur des préoccupations, elle n'est pourtant pas absente de notre corpus. Particulièrement présente dans les *Vitae Willehadi* et *Willibrordi*, elle est essentiellement attribuée aux païens, mais pas uniquement. Lorsqu'elle est présente chez les chrétiens, elle est toujours justifiable et n'aboutit jamais à la violence physique.

Le vocabulaire qui désigne la colère est surtout articulé autour de deux principaux vocables : *ira*⁸ (ire, colère) et *furor*⁹ (colère, fureur, folie, égarement, frénésie), le second étant majoritairement représenté. Dans la littérature patristique, *ira* est généralement moins péjoratif – puisque généralement associé à la colère divine¹⁰ – que le terme *furor* qui implique souvent une idée de débordement.

La colère est habituellement accompagnée de qualificatifs tels que *succensus*¹¹ (enflammé), *accensus*¹² (embrasé) et plus rarement *conversus*¹³ (converti, retourné,

⁴ Sylvie Joye, « Les femmes et la maîtrise de l'espace au haut Moyen Âge », *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Philippe Depreux et al. éd., Turnhout, Brepols, 2007, p. 195.

⁵ Dhuoda, *Manuel*, 22, 29, 30.

⁶ Dhuoda, *Manuel*, 22.

⁷ *Vita Bonifatii*, 3 : *nec longanimitatem furor commovit*.

⁸ *Vita Bonifatii*, 8 ; *Vita Liudgeri*, I, 11 ; *Vita Willibrordi*, 15 ; *Vita Willehadi*, 6.

⁹ *Vita Bonifatii*, 8 ; *Vita Willibrordi*, 11 ; *Vita Willibrordi*, 14 ; *Vita Willibrordi*, 15 ; *Vita Liudgeri* I, 6 ; *Vita Leobae*, 12 ; *Vita Leobae*, 14 ; *Vita Anskarii*, 17.

¹⁰ Voir par exemple Lactance (250-325), *Liber de ira Dei*, CSEL, 27.

¹¹ *Vita Willibrordi*, 11, 14 ; *Vita Willehadi*, 4.

¹² *Vita Leobae*, 12 ; *Vita Anskarii*, 17.

¹³ *Vita Liudgeri* I, 6.

changé), *ferventius*¹⁴ (échauffé), *inflatus*¹⁵ (gonflé, enflé) ou encore *permotus*¹⁶ (agité, ébranlé, ému). C'est donc plus généralement le champ sémantique de la combustion qui prédomine, avec une coloration de bouleversement et de mouvement, témoignant de la rupture d'un équilibre. En dehors de la perpétuation d'une tournure littéraire véhiculée depuis l'Antiquité, le rapport établi entre la colère et le feu est aussi révélateur d'une certaine forme de continuité du savoir hippocratique, qui associait le tempérament colérique à la bile – *cholè* d'où provient le vocable « cholérique » – elle-même reliée à l'élément feu¹⁷. La glose du folio 179v du manuscrit 420 de Laon¹⁸, recopié entre le dernier quart du VIII^e et les premières décennies du IX^e siècle

¹⁴ *Vita Willehadi*, 6.

¹⁵ *Vita Willibrordi*, 15.

¹⁶ *Vita Bonifatii*, 8.

¹⁷ Sur la médecine au haut Moyen Âge, voir Meg Leja, « The Sacred Art: Medicine in the Carolingian Renaissance », *Viator*, 47-2, 2016, p. 1-34 ; Stanis Perez, « II - Le médecin médiéval : érudit, astrologue... ou charlatan (600-1600) », dans *Id.* éd., *Histoire des médecins. Artisans et artistes de la santé de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Perrin, 2015, p. 87-154 ; Ulrich Stoll, « Traditional Latin medicine in the Carolingian era », *Forum*, 6, 1996, p. 439-449 ; François-Olivier Touati, « Raban et la médecine carolingienne », dans Philippe Depreux, Stéphane Lebecq, Michel Perrin, Olivier Szerwiniack éd., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 173-202 ; Ernest Wickersheimer, *Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, éd. du CNRS, 1966 ; Voir particulièrement sur l'émotion entre médecine et théologie, mais pour une période plus tardive, Naama Cohen-Hanegbi, *Caring for the Living Soul. Emotions, Medicine and Penance in the Late Medieval Mediterranean*, Leiden, Brill, 2017. Sur la médecine plus généralement mais concernant le plus souvent une période plus tardive : Mirko D. Grmek, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995 ; Danielle Jacquart, *À la recherche du corps médiéval : études sur la représentation médicale et son écriture*, Sismel, Florence, 2012 ; Ead., *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e-XV^e siècle)*, Aldershot, Ashgate, 1997 ; Laurence Moulinier, « Magie, médecine et maux de l'âme dans l'œuvre scientifique de Hildegard », dans Rainer Berndt éd., « *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich Selbst* » : *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 545-559 ; Jacques Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, spécialement le chapitre V, « Les médecins de Salerne », Renne, Presses universitaires de Renne, 1999, p. 87-94 ; Faith Wallis, *Medieval Medicine. A Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2010. Voir aussi Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300 : The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

¹⁸ Conservé à la bibliothèque municipale Suzanne Martinet ; Bernhard Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, II, Laon, Paderborn, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2004, p. 34.

renseigne ainsi que la bile (*bilis*) peut aussi être désignée par les termes de « colère noire » (*nigra colera*)¹⁹.

La colère ou la fureur sont suscitées par différents facteurs, religieux ou sociaux. Leur légitimité et leurs manifestations sont autant d'occasions pour les hagiographes de tracer la ligne de démarcation entre bonnes émotions chrétiennes et mauvaises émotions païennes. Les hagiographes opèrent de même avec la colère collective des païens et celle des chrétiens en traçant la frontière entre l'acceptable contestation d'un peuple chrétien qui se croit trompé et la violence physique dont les païens font preuve envers les saints de Dieu. C'est justement Dieu qui clôt le cycle de la violence, en châtiant ceux qui ont laissé libre cours à une colère injustifiée, marquant ainsi définitivement sa supériorité sur les dieux païens.

6.1 La justification de la colère comme élément de ségrégation entre païens et chrétiens

6.1.1 Une colère païenne illégitime : l'injure faite aux idoles

C'est la *Vita Willibrordi* qui donne le plus d'indications sur l'atteinte aux idoles païennes. L'une des anecdotes les plus éloquentes relate la fois où, après avoir été jeté par une tempête sur les rives de l'île sacrée de *Fositesland*, Willibrord doit s'y installer pour attendre une accalmie²⁰. Fositeland correspond à l'île foulée quelques

¹⁹ *Bilis, id est fel et nigra colera*. Voir Bernard Merlette *et al.*, « Le Marcellus de Laon : observations paléographiques et critiques. Le manuscrit 420 de Laon et la médecine carolingienne », *Histoire des Sciences médicales*, 14-1, 1980, p. 56.

²⁰ *Vita Willibrordi*, 10.

temps plus tard par Liudger²¹ et renommée postérieurement « Héligoland » par Adam de Brême²². Située le long des côtes frisonnes, elle était consacrée à un dieu de la justice²³ Foseti (ou Forseti²⁴), fils de Baldr et Nanna²⁵. Sur place, Willibrord baptisa trois hommes dans la source sacrée auprès de laquelle il était interdit de parler. Or il était de notoriété publique que le roi Radbod condamnait à mort quiconque profanait ce lieu. Le chapitre 11 de la *Vita Willibrordi* s'ouvre donc sur la fureur de Radbod, à l'annonce de cette profanation. Alcuin décrit un roi « enflammé par une très grande fureur²⁶ » et qui s'acharne à faire parler le sort en faveur de la vengeance qu'il désire voir se réaliser contre Willibrord. Cependant, le saint bénéficie de la protection divine (ce qui n'est malheureusement pas le cas de l'un de ses compagnons qui sera désigné par le sort pour être condamné à mort)²⁷. Alcuin est catégorique : les causes de la fureur de Radbod résident dans le fait que le saint avait non seulement fait injure (*iniuria*) à ses dieux mais qu'en plus il en avait tiré subsistance, c'est-à-dire qu'il s'était nourri des troupeaux consacrés à la divinité de l'île²⁸. L'injure est un terme qui revient deux fois dans cet extrait, couplé avec le verbe *violare*²⁹. Étymologiquement, l'injure est une notion de droit romain complexe qui renvoie à

²¹ *Vita Liudgeri*, I, 22.

²² *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 3.

²³ Snorri Sturluson, *L'Edda*, traduit, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann, Paris, Gallimard, 1991, p. 60.

²⁴ Stefan Brink, « How uniform was the Old Norse religion? », *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 105-136, ici p. 122 et s.

²⁵ Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2, Berlin, de Gruyter, [1957], 1970, p. 283.

²⁶ *Vita Willibrordi*, 11 : *Qui nimio furore succensus*. Voir Esther 1, 12.

²⁷ *Vita Willibrordi*, 11 : *per tres dies semper tribus uicibus sortesi suo more mittebat et numquam damnatorum sors, Deo uero defendente suos, super servum Dei vel aliquem ex suis cadere potuit nisi unus tantum ex sociis sorte monstratus et martyro coronatus est* ; « Pendant trois jours, il consulta trois fois le sort, selon sa coutume, mais – Dieu défendant les siens – aucun sort ne put condamner le serviteur de Dieu et les siens, sauf l'un de ses compagnons qui fut désigné par le sort et reçut la couronne du martyr ».

²⁸ *Vita Willibrordi*, 11 : *vivi suorum iniurias deorum*.

²⁹ *Vita Willibrordi*, 11 : *Vocabatur uero uir sanctus ad regem et multum ab eo increpatus quare sua sacra uiolasset et iniuriam deo suo fecisset* ; « Le saint homme fut appelé auprès du roi qui lui fit de nombreux reproches sur les raisons pour lesquelles il avait violé son sanctuaire et injurié son dieu ».

l'idée d'une action contraire au droit à la justice (*in-juria*), qui cause un dommage, signification que perpétue par ailleurs Isidore de Séville³⁰. La *Loi des XII Tables* (milieu du V^e siècle av. J.-C.) préconise un châtement corporel en réparation de l'injure, et plus tard la *Lex Cornelia de iniuriis* (81 av. J.-C.) prévoit une poursuite publique. Dans le *Digeste*, l'injure se dit de « ce qui est fait sans droit » (*quod non jure fiat*) : citant la *Lex Aquilia* (III^e siècle av. J.-C.), Ulpien (III^e siècle ap. J.-C.) rappelle qu'elle correspond au dommage produit par une faute (*damnum culpa datum*), laquelle peut parfois correspondre à une décision juridique inique³¹. Par contre, le juriste distingue nettement l'*iniuria* (injure) de la *contumelia* (outrage ou insulte) qui s'inscrit davantage dans la parole et sous-entend que la personne lésée jouit probablement d'un statut supérieur³². Il est évident que l'hagiographe ne peut user de *contumelia* dans un contexte où son héros pourrait être considéré comme étant d'un statut inférieur au roi ou à un dieu païen : le choix du terme juridique *iniuria* prend alors tout son sens. L'injure est un terme qui revient deux fois dans l'extrait cité ci-dessus et est perçue comme une offense par Radbod du fait de son association avec le verbe *violare*³³. Pourtant, Willibrord s'en sort sain et sauf, ce qui aux yeux de l'hagiographe constitue une preuve du caractère injustifié de la colère du roi païen.

Dans le chapitre 14 de la *Vita Willibrordi*, alors que le saint allait sur son chemin pour évangéliser (*iter evangelizandi*), il arriva jusqu'à une *villa* nommée Walichrum,

³⁰ Isidorus, *Etym.*, V, xxvi,10.

³¹ *Digest.*, 47, X, 1 : Ulpianus liber 56 ad Edictum : « “*Injuriae*” ex eo dicta est, quod non jure fiat : omne enim, quod non jure fit, injuria fieri dicitur. Hoc generaliter : specialiter autem injuria dicitur contumelia. Interdum injuria appellatione damnum culpa datum significatur, ut in lege Aquilia dicere solemus. Interdum iniquitatem injuriam dicemus, nam cum quis inique vel inuste sententiam dixit, injuriam ex eo dictam, quod jure et justitia caret, quasi non juriam. Contumeliam autem a contemnendo » (*Les cinquante livres du Digeste ou des pandectes de l'empereur Justinien*, Henri Hulot éd., Metz, Behmer et Lamort, 1803).

³² Dominique Lagorgette, « Insulte, injure et diffamation : de la linguistique au code pénal ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, 8, 2012, § 12, <http://journals.openedition.org/aad/1312>.

³³ *Vita Willibrordi*, 11 : *Vocabatur uero uir sanctus ad regem et multum ab eo increpatus quare sua sacra uiolasset et injuriam deo suo fecisset* ; « Le saint homme fut appelé auprès du roi qui lui fit de nombreux reproches sur les raisons pour lesquelles il avait violé son sanctuaire et injurié son dieu ».

où il remarqua « une idole de l'antique erreur »³⁴. Il détruisit l'objet, ce qui ne manqua pas de provoquer la colère du gardien de l'idole, présent sur les lieux. Celui-ci fut alors « enflammé par une grande fureur » (*nimio furore succensus*) – selon les mêmes termes choisis pour décrire la fureur de Radbod – et dans « un accès de folie » (*in impetu animi insanientis*), il frappa l'héroïque saint homme³⁵ de son épée, lequel s'en sortit miraculeusement indemne, grâce à la protection divine³⁶. Alcuin considère le sanctuaire de Walichrum, occupé au moins depuis l'époque romaine³⁷, comme modeste (une simple *villa* écrit-il). Pourtant l'archéologie y a révélé vingt-huit autels et dédicaces consacrés à la déesse Nehalennia, protectrice de la navigation³⁸. Il faut noter que Willibrord ne détruit pas le sanctuaire, mais seulement l'idole. Il faut relier cela aux conseils que Grégoire le Grand avait donné au missionnaire Mellitus, envoyé pour évangéliser l'Angleterre, dans une lettre datée de 601³⁹. Il lui avait en effet enjoint de briser directement les idoles qui étaient à l'intérieur des temples. Les raisons sont très pragmatiques : d'une part les temples pouvaient être christianisés,

³⁴ *Vita Willibrordi*, 14 : *antiqui erroris idolum*.

³⁵ Sur l'influence de ce modèle héroïque dans l'hagiographie postérieure, voir : Bram van den Hoven van Genderen, « Incest, Penance and a Murdered Bishop : the Legend of Frederic of Utrecht », dans Rob Meens, Dorine van Espelo, Bram van den Hoven van Genderen, Janneke Raaijmakers, Irene van Renswoude, Carine van Rhijn éd., *Religious Franks: Religion and power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of Mayke de Jong*, Manchester, Manchester University Press, 2016, p. 424.

³⁶ *Vita Willibrordi*, 14 : *Deo defendente servum suum*.

³⁷ Aujourd'hui Walcheren au sud-ouest de la Frise : Christoph Galle, « Zum Umgang mit Zauberern im Rahmen frühmittelalterlicher Missionsanstrengungen (Dealing with Magicians Within the Framework of the Early Medieval Missionizing Efforts) », dans Albrecht Classen éd., *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time: The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology*, Berlin ; Boston, De Gruyter, 2017, p. 247.

³⁸ Wolfgang Spickermann, « Religion an der Nordseeküste : Dea Nehalennia », dans Kai Rufing, éd., *Kontaktzone Lahn. Studien zum Kulturkontakt zwischen Römern und germanischen Stämmen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 127-138 ; Robert M. van Heeringen, « Zeeland between Nehalennia and the Goths », dans Marc Lodewijckx éd., *Archaeological and Historical Aspects of West-European Societies: Album Amicorum André Van Doorselaer*, 1996, Louvain, Leuven University Press, p. 255-262 ; Berthe Rantz, « Une légende de Nehalennia ? », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1982, vol. 60, 60-1, p. 145-149.

³⁹ La Lettre de Grégoire le Grand à Mellitus est reproduite dans Bède, *Hist. Ecclés.*, I, 30. Voir Philippe Depreux, *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, PUR, 2015, p. 15-61 ; Bruno Judic, « Grégoire le Grand et la violence religieuse », dans Pierre Cazier, Jean-Marie Delmaire, *Violence et religion*, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, 1998, p. 67-94, notamment p. 13, <https://hal-univ-tours.archives-ouvertes.fr/hal-00968230/document>

d'autre part, dans le cas où les idoles n'étaient pas brisées, les païens avaient tendance à les déplacer simplement pour les vénérer dans un autre lieu. Grégoire le Grand (590-604) avait très fortement encouragé le refus de la violence pour convertir les païens. La solution proposée est alors d'intégrer certaines pratiques païennes dans le culte chrétien – tant qu'elles ne sont pas en opposition avec le dogme – autrement dit de favoriser un processus d'inculturation⁴⁰.

La colère du gardien de Walichrum est présentée de manière un peu différente de celle de Radbod : les mentions de l'injure (*iniuria*) et de la volonté de vengeance (*vindicare*) sont les mêmes mais, à la différence de Radbod qui laisse la vie sauve à Willibrord, le païen tente de tuer Willibrord. Sa colère lui a fait perdre la raison. Il est particulièrement remarquable que Willibrord ne fasse pas preuve de colère, bien qu'il soit décrit comme « bouillant de zèle » (*zelo fervens*). Le participe présent de *fervere* renvoie à un échauffement ou une agitation qui sont habituellement associés à la colère. Pourtant, il s'agit d'une attitude différente, qui relève davantage de la ferveur religieuse. Il ne s'agit pas d'une émotion aveugle et destructrice mais d'une dévotion particulièrement intense qui pousse à agir pour la cause de Dieu. Dans le vocabulaire biblique, le zèle (*zelus*) désigne parfois une forme de colère divine dans l'Ancien Testament⁴¹ et lorsque le zèle concerne les hommes – comme c'est le cas ici avec Willibrord – « il peut signifier un attachement puissant et exclusif, perçu positivement lorsqu'il est tourné vers Dieu⁴² ». De plus, ce qui pourrait être conçu comme extrême, est en fait un acte très modéré dès lors que l'on compare l'acte de Willibrord avec les destructions complètes de temples telles qu'elles sont décrites

⁴⁰ Bruno Judic, « Grégoire le Grand et la violence religieuse », *op. cit.*, p. 80 ; *Id.*, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125.

⁴¹ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 182.

⁴² *Ibid.*

dans la *Vita Martini* de Sulpice Sévère⁴³. Willibrord brise une statue, Martin avait mis le feu aux temples, au risque d'incendier toute la bourgade. Ces nouvelles pratiques d'évangélisation, plus tempérées, correspondent parfaitement à l'adoucissement des méthodes d'évangélisation promues par Alcuin en Saxe. Or cette conception de la mission n'était absolument pas généralisée dans la réalité : lorsque Boniface fait abattre l'Irminsul, il adopte un comportement qui ressemble assez fortement à celui de saint Martin qui fait abattre le pin sacré en Gaule. Tout compte fait, lorsque les saints s'en prennent aux lieux de culte, les païens se mettent en colère, mais cette colère n'est jamais justifiée aux yeux des hagiographes. La croyance païenne n'est pas une cause légitime de colère. Il faut se poser la question de l'existence de circonstances où cette colère pourrait être justifiée.

6.1.2 L'éventuelle justification des causes socio-économiques de la colère

Ce sont des facteurs socio-économiques qui déclenchent la fureur de l'aïeule de Liudger ; lorsqu'elle apprend que sa bru ne lui donne pas de petit-fils, elle décide de faire tuer sa petite fille⁴⁴ :

Liafburg, à sa naissance, avait encore une grand-mère païenne, qui était la mère de son père, et qui renonçait absolument à la foi catholique. Celle-ci entra dans une fureur sans

⁴³ *Vita Martini*, 14. Voir Sulpice Sévère, *Vie de Saint-Martin*, introduction, texte et traduction, commentaire puis commentaire et index établis par Jacques Fontaine, Édition du Cerf, 1967. Voir également Bruno Judic, « L'influence de saint Martin sur le premier monachisme et sur l'évangélisation des Pays de l'Ain », dans Joël Lambert éd., *1600 ans d'évangélisation des pays de l'Ain*, Actes du colloque des 22-23 novembre 2013, Bourg-en-Bresse, Société Nouvelle Gorini, 2015, p. 273-292.

⁴⁴ *Vita Liudgeri* I, 6. Voir *supra*.

nom (*non nominanda in furorem conversa*), quand elle vit que l'épouse de son fils enfantait tant de filles et qu'elle n'avait pas de fils vivant⁴⁵.

La répétition des termes *filius* et *filia* démontre que l'absence d'héritier mâle constituait une véritable préoccupation, le reflet sans doute d'une inquiétude généralisée dans la société frisonne, tout comme dans les autres sociétés germaniques, indépendamment de leur allégeance religieuse. La *Vita Liudgeri* en témoigne une nouvelle fois lorsque, vers 719, Wurssingus, alors réfugié chez les Francs, consent à envoyer son plus jeune fils Thiatgrim (futur père de Liudger) prendre possession de l'héritage paternel en Frise⁴⁶. Altfrid livre trop peu d'informations pour formuler des hypothèses juridiques valables quant à l'inquiétude de l'arrière-grand-mère de Liudger (prétention des oncles à l'héritage, conflit interne à la famille élargie, fuite du patrimoine vers la famille des futurs époux de ces filles, etc.)⁴⁷. L'hypothèse la plus probable reste que la préoccupation d'Altfrid n'est pas d'ordre juridique mais moral. Il s'agit pour lui de peindre le portrait d'une païenne parfaitement détestable, qui aurait par sa malveillance empêché la naissance de deux éminents hommes de Dieu : Liudger (742-†809) – futur évêque de Münster – et Hildigrim (v.750/60-†827) – futur évêque de Châlons, tous deux enfants de Liafburg⁴⁸.

⁴⁵ *Vita Liudgeri* I, 6 : *Memorata Liafburch cum nata esset, habebat aviam gentilem, matrem videlicet patris sui, abrenunciantem omnino fidei catholicae. Quae non nominanda in furorem conversa, eo quod praenominata coniunx filias tantum genuisset et filium viventem non haberet.*

⁴⁶ *Vita Liudgeri*, I, 1-6 ; Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 105.

⁴⁷ Voir Hans-Werner Goetz, « Coutume d'héritage et structures familiales au haut Moyen Âge », trad. Anne-Gaëlle Roche dans François Bougard, Cristina La Rocca, Régine Le Jan dir), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, EFR, 2005, p. 203-237.

⁴⁸ *Vita Liudgeri*, I, 6 : *Hanc ergo fortitudinem tenerrimae puellae ex divina credimus actam praedestinatione, eo quod ex ea duo episcopi fuissent oriundi, sanctus videlicet Liudgerus et Hildigrimus, ceterorumque episcoporum genitricis futurae.*

Il est remarquable que cette tentative d'infanticide aurait été déclenchée par la fureur (*furor*), une fureur « qui ne peut être nommée » (*non nominanda*⁴⁹). Le *Digeste*, dans son chapitre sur les modalités d'héritage des enfants, emploie le syntagme *non nominandus* dans le sens très concret de refus de « nommer », équivalant à un défaut de reconnaissance, lorsque le père a désigné le fils comme étant « celui qui ne doit pas être nommé ou celui qui n'est pas mon fils » (*non nominandus uel non filius meus*), ce qu'Ulpien considère sur le même plan que les insultes « voleur » ou « gladiateur »⁵⁰. Ainsi, la formule *non nominandus* est assez peu usitée dans le sens contemporain « d'indicible », d'impossible à exprimer par le biais du langage. L'une des rares allusions qui puissent être remarquées en ce sens, est la mention d'hérésies « innommables » dans une lettre du concile de Sardique (Sofia) aux Églises du lac Maréotis⁵¹, au cœur d'un IV^e siècle où les querelles christologiques battaient leur plein⁵². Lorsqu'il utilise *non nominanda*, Altfrid sous-entend que cette fureur ne peut être décrite par les mots.

Faisant appel à ce que son auditoire connaît de la fureur, Altfrid le rend actif en stimulant son pouvoir d'imagination. Cela révèle la connaissance qu'il avait de la subtile corrélation entre le dit et le non-dit qui sont, en réalité, bien loin de s'opposer. Le caractère indicible de cette fureur en fait donc un moment capital de la narration. Preuve de sa centralité, l'intensité de cette fureur est soulignée à de multiples reprises : l'aïeule est décrite comme une mégère, une furie terrorisant proprement toute la maisonnée (*furibunda*⁵³, *ferox mulier*⁵⁴). Personnification de la colère, elle est

⁴⁹ Au Moyen Âge tardif, les sources useront plutôt du terme de *nefandum* : voir Jacques Chiffolleau, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 45, 1990, p. 289-324.

⁵⁰ *Digest.*, 28, 2, 3 : *et si cum convicio dixerit « non nominandus » vel « non filius meus », « latro », « gladiator », magis est, ut recte exheredatus sit, et si ex adultero natum dixerit.*

⁵¹ Réuni en 343 par l'empereur Constant.

⁵² *Vetus interpretatio canonum*, PL 56, 849C : *qui haeresim non nominandam defendebant.*

⁵³ *Vita Liudgeri*, I, 7 : *Venerunt interea praedicti carnifices iussa dominae suae expleturi ; dominabatur enim illa furibunda in tota domo filii sui.*

littéralement « convertie » (*conversa*) à la fureur. Altfrid reproduit cette formule, lorsque la foule des païens, « convertie à la fureur », chasse les chrétiens et brûle l'église de Deventer⁵⁵. Or le choix du terme *conversus* n'est très certainement pas le fruit du hasard car il est plus habituellement employé dans les textes du corpus pour désigner la conversion à la religion catholique ou à la vie religieuse⁵⁶ (*cum-vertere* : se tourner [vers Dieu]). La conversion, dans son acception religieuse, correspond à l'abandon de la foi antérieure pour épouser la nouvelle croyance, chrétienne en l'occurrence. Il s'agit d'un phénomène spirituel et moral, radical et complet qui implique une transformation profonde. En l'associant à la fureur, Altfrid désigne à la fois la transformation de l'arrière-grand-mère de Liudger et l'enracinement profond de cette émotion en elle.

Dans la littérature carolingienne, *conversus* est souvent utilisé pour évoquer la conversion à la foi (c'est-à-dire à la *fides*)⁵⁷, mais le vocable est aussi très fréquemment associé à l'idée de conversion des pécheurs (*peccatores*)⁵⁸. Bède en use occasionnellement pour évoquer les métamorphoses de Zeus dans son *De natura rerum*⁵⁹, mais il fournit aussi une occurrence où *conversus* désigne le processus de substitution de la miséricorde (*misericordia*) à la colère (*ira*)⁶⁰. Dans la première moitié du IX^e siècle, Haymon d'Halberstadt l'emploie également pour décrire la transformation de la colère (*ira*) ou de la fureur divine (*furor*) en miséricorde menant au pardon des péchés du genre humain⁶¹.

⁵⁴ *Vita Liudgeri*, I, 7 : *Mater quoque occulte fuerant, quoadusque praefata ferox illa mulier vitam finiret.*

⁵⁵ *Vita Liudgeri*, I, 14.

⁵⁶ *Vita Vulframni*, 6, 8 ; *Vita Anskarii*, 35.

⁵⁷ Voir Annexe L.

⁵⁸ Voir Annexe K.

⁵⁹ Bède, *De natura rerum*, PL 90, 232B ; PL 90, 246A.

⁶⁰ Bède, *Allegorica expositio in Canticum Habacuc*, PL 91, 1239A : [...]et mox illum ad misericordiam ab ira conversum subiunxit.

⁶¹ Haymo Halberstatensis, *Commentaria in Cantica*, PL 116, 695B : *Confitebor tibi, Domine, id est, laudabo te, quoniam iratus es mihi, id est, toti humano generi, culpa parentis, et conversus est furor*

S'il n'use pas du vocable *conversus*, Alcuin considère lui aussi que la fureur transforme. Quand Willibrord veut prendre un raccourci sur les terres « d'un opulent propriétaire⁶² », le gardien « s'enfla d'une grande fureur (*nimio inflatus furore*) et commença à blasphémer contre l'homme de Dieu⁶³ ». L'effet de la fureur n'est pas la conversion mais l'enflure, dénotant ainsi l'idée d'un débordement, d'un dépassement de la mesure. À la différence d'Altfred qui ne fait que signaler l'enracinement profond de la fureur par la mention de la conversion, Alcuin la localise dans la partie la plus intime de l'être, celle qui relie à Dieu : l'âme. En effet, Willibrord voulant calmer le gardien, cherche à « adoucir son âme folle⁶⁴ », indiquant ainsi que sa fureur avait poussé son âme à la folie. Cette triangulation entre fureur, folie et dérèglement de l'âme pouvait déjà s'entrevoir dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, qui usait de formules telles que *furor insania*⁶⁵ (dont l'influence sur la formulation d'Alcuin est évidente) ou *raptus in furorem*⁶⁶ (« entraîné » ou « emporté » par la fureur).

Dans l'hagiographie missionnaire, l'atteinte à la propriété ou l'absence d'héritier mâle ne justifient pas la fureur des païens. Cette position idéologique paraît semblable dans les autres types de sources où la fureur païenne est souvent l'occasion de décrire la violence des incursions païennes en terres chrétiennes ou d'évoquer l'état affectif d'un persécuteur, comme lorsque saint Alban fait sa profession de foi et que le juge persécuteur s'enflamme de colère⁶⁷.

Cependant, il en va différemment lorsque la fureur est chrétienne. Si celle-ci n'est pas réellement valorisée dans les récits hagiographiques, elle apparaît parfois comme justifiée. Cette légitimation est évoquée dans la *Vita Leobae*, à travers l'évocation

tuus, id est, ira tua dimittendo peccata, et consolatus es me spe aeternae beatitudinis: non ideo confitetur, quod iratum fuisse intelligit, sed quia de ira ad misericordiam conversus sit.

⁶² *Vita Willibrordi*, 15.

⁶³ *Vita Willibrordi*, 15 : *Quod earumdem custos segetum cernens, nimio inflatus furore virum Dei blasphemare coepit.*

⁶⁴ *Vita Willibrordi*, 15 : *insanientis animum nullo modo linire potuit.*

⁶⁵ Grégoire, *Dialogues*, III, 9.

⁶⁶ Grégoire, *Dialogues*, III, 28.

⁶⁷ Bède, *Hist. Eccl.*, I, 7 : *mox ira succensus nimia.*

d'une fureur « toute féminine⁶⁸ ». Le récit s'ouvre sur l'existence d'une « pauvre petite infirme » (*paupercula debilitate contracta*) qui demandait l'aumône à la porte de l'abbaye mais qui « trompée par les suggestions du diable [...] se livre à l'infamie de la fornication⁶⁹ ». Elle décide, la nuit, d'enrouler l'enfant, fruit de ce péché, dans un chiffon et de le noyer dans la rivière. Le matin, une femme vint y puiser de l'eau et découvre le petit cadavre. Elle fut d'abord « frappée d'effroi⁷⁰ », puis « fut embrasée d'une fureur toute féminine, emplît tout le village de cris incohérents (*clamore inordinato*) [...] en couvrant les saintes vierges de reproches⁷¹ », accusations qui provoquent à leur tour l'émoi dans la population de Tauberbischofsheim.

Il est difficile de distinguer quelle est la charge qui provoque le plus intensément la fureur (*furor*) de la femme en colère. La vue du petit cadavre est ce qui semble déclencher le choc, ce qui la frappe d'effroi (*factum exhorruit*). L'effroi cède alors le pas à la fureur puis aux accusations. L'agitatrice n'évoque pas directement le meurtre, mais place l'accent sur le bris du vœu de chasteté des vierges et sur leur usurpation supposée du droit à conférer les sacrements. Les religieuses sont ainsi accusées de mener de concert les activités de mère et de prêtre (*matrum pariter ac presbiterorum fungentes officio*), ce qui constitue de graves transgressions de l'ordre social et religieux, et justifierait donc la fureur. La pureté des religieuses exige l'abstinence, c'est pourquoi la femme en fureur estime qu'elles ne méritent pas l'appellation de vierges⁷².

Il serait également possible d'imaginer une forme d'équivalence père spirituel/mère spirituelle. La question ici serait alors plutôt la négation de cette maternité spirituelle au profit d'une maternité charnelle. La scène se déroule dans un contexte où les populations sont fraîchement converties : Rudolf de Fulda pourrait entendre par là

⁶⁸ *Vita Leobae*, 12 : *femineoque accensa furore*. Voir 3.2.

⁶⁹ *Vita Leobae*, 12 : *ut decepta suggestionibus diabolicis turpitudinem fornicationis incurreret*.

⁷⁰ *Vita Leobae*, 12 : *factum exhorruit*.

⁷¹ *Vita Leobae*, 12 : *femineoque accensa furore, villam omnem clamore inordinato complevit et sanctis virginibus cum indignatione impropersans*.

⁷² *Vita Leobae*, 12 : *quas virginum appellatione sublimare soletis*.

que les religieuses de Tauberbischofsheim joueraient un rôle de mères spirituelles – engendrant des enfants par le baptême – au même titre que les prêtres. La question sur le statut des moniales est par ailleurs très vive en ce début de IX^e siècle et les injonctions destinées à durcir leur clôture sont parfois fortement contestées⁷³. En plaçant un tel accent sur la virginité et l'impossibilité de revêtir un rôle sacerdotal pour une femme, Rudolf s'inscrit dans ce mouvement qui vise à restreindre la vie religieuse des femmes.

Ne pouvant être ordonnées prêtres, les moniales n'ont pas le pouvoir de conférer le sacrement du baptême. La plus grande partie du discours de la femme qui a découvert le corps est consacrée à la pollution de l'eau. C'est seulement à cette occasion qu'elle évoque le cadavre, ce qui démontrerait que l'infanticide ne serait qu'une cause secondaire de sa fureur. L'eau du bassin se trouve ici doublement corrompue : matériellement par la décomposition du corps et spirituellement par son utilisation supposée à des fins de sacrements eux-mêmes doublement impies (octroyés par une religieuse, sur un enfant de religieuse).

Alors que Rudolf accorde une grande importance à l'infanticide – qu'il qualifie de meurtre (*homicidium*) – dans l'introduction de sa narration, il n'est jamais évoqué dans le discours qu'il fait tenir à la femme en fureur. Seul est mentionné le cadavre, tandis que le baptême impie et la pollution de l'eau constituent le centre de ses préoccupations. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'incohérence de ses cris (*clamore inordinato*) : la fureur l'aurait désorientée à un tel point qu'elle en aurait perdu le sens des priorités. Rudolf associe cette forme de fureur frénétique spécifiquement à la féminité, dans la biographie d'une femme. Il est difficile d'en tirer des conclusions franches, mais il faut noter que c'est la seule association de ce type dans un corpus où la fureur est habituellement attribuée aux païens.

⁷³ Voir Donald Hochstetler, *A Conflict of Traditions: Women in Religion in the Early Middle Ages 500–840*, Lanham, University Press of America, 1992 ; Felice Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.

Ainsi, la fureur des chrétiens peut paraître légitime si la cause induit un risque sanitaire pour la communauté ou un risque lié au salut, en raison de l'administration de sacrements invalides. Par contre, la colère des païens est systématiquement injustifiable. Par ailleurs, si la fureur peut avoir une multiplicité de causes, elle anime également différents acteurs. En effet, la plupart du temps les colères sont individuelles mais peuvent parfois déboucher sur une violence collective.

6.2 La fureur comme catalyseur de la violence collective

La question des mouvements de foule se pose avec acuité car la plupart des héros des *vitae* de missionnaires carolingiennes sont des évêques, « modérateurs des foules » selon Ambroise de Milan⁷⁴. La foule, en tant que rassemblement populaire est aussi l'expression du corps social. Or l'idée – que l'intégralité du corps social doit participer à la cohésion de l'Église et à son bon fonctionnement se généralise sous Louis le Pieux⁷⁵. L'*Admonitio* de 823-825⁷⁶ qui s'adresse successivement à l'ensemble des sujets (peuple, archevêques, évêques, abbés, comtes) et le concile de Paris où est réaffirmée la nécessité pour les dirigeants de guider les fidèles vers le salut éternel⁷⁷ (829) en témoignent.

⁷⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Ep.* 40, 6 : *Non astruo exspectandam fuisse assertionem episcopi ; sacerdotes enim turbarum moderatores sunt.*

⁷⁵ Karl Ferdinand Werner, « Hludovicus augustus : gouverner l'empire chrétien – idées et réalités », dans Peter Godman et Roger Collins dir., *Charlemagne's Heir : New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 83-92.

⁷⁶ *Admonitio ad omnes regni ordines*, dans Alfred Boretius, Viktor Krause éd., *MGH, Capitularia regum Francorum*, I, Hanovre, Hahn, 1883, p. 303-307.

⁷⁷ *Concilium Parisiense a. 829, m. Iunio*, dans Albert Werminghoff éd., *MGH, Concilia aevi Karolini*, I, 2, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1908, p. 605-680.

Cependant, le thème du rassemblement fait tout d'abord écho à l'épisode biblique dans lequel la foule des juifs – que Bède qualifie d'*infidelium turbae*⁷⁸ – réclame la crucifixion du Christ⁷⁹. À la fin du VIII^e siècle, Gérold de Bavière, frère d'Hildegarde (deuxième épouse de Charlemagne) reçoit ainsi les honneurs célestes – selon la *Visio Wettini* – pour être mort en 799 dans un combat contre les Avars, qualifiés de « foules d'infidèles » (*infidelium turbae*)⁸⁰, tandis que le même texte évoque la foule des damnés (*turba reorum*)⁸¹.

Les foules sont source de crainte, surtout s'il s'agit de foules païennes. Pour les hagiographes du corpus, le souvenir récent du martyre de Boniface marque encore toutes les mémoires⁸² et Willibald avait donné une description dramatique de l'événement, notamment du comportement de la foule des païens.

⁷⁸ Bède, *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92, 61B.

⁷⁹ Luc, 23:21.

⁸⁰ Voir Richard M. Pollard, « Carolingian Literature at Reichenau and St. Gall », visible sur http://www.stgallplan.org/en/tours_carol_literature.html; Voir aussi *Walahfridi Strabi carmina*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini aevi Carolini* II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 274 : *De Gerolto etiam quondam comite dixit idem angelus, quod in requie esset gloria martyrum adaequatus : 'Zelo', inquit, 'dei in defensione sanctae ecclesiae infidelium turbis congressus temporalis vitae dispendia est passus, ideo aeternae vitae est particeps factus.*

⁸¹ *In quo multa nimis monstrata est turba reorum*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini*, II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 314, l. 316 ; Walafrid Strabo, *Visio Wettini*, trad. Richard M. Pollard (en préparation): « throng of damned souls ».

⁸² Voir Gerard J. M. Bartelink, « Martyr und Martyrium bei Gregorius dem Grossen », dans Johan Leemans éd., *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Louvain, Peeters, 2010, p. 15-32 ; Edina Bozoky dir., *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge : réalités et légendes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017 et particulièrement l'article de Geneviève Bühner-Thierry, « Autour du martyre de saint Adalbert », p. 147-160 ; Susan Ashbrook Harvey, « Martyr passions and hagiography », dans *Ead.*, David G. Hunter éd., *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 603-627 ; Anne-Marie Helvétius, « L'idée du martyre dans l'hagiographie monastique franque (VIII^e-IX^e siècles) », dans Gordon Blennemann, Klaus Herbers dir., *Vom Blutzügen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014, p. 83-99 ; Marie-Céline Isaïa, « Face à face. Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle, Camille Gerzaguet dir., *Nihil ueritas erubescit. Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 651-668 ; Edward E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; Hajnalka Tamas, « Martyrdom and Episcopal Authority: The Bishop-Martyr in Pannonian Hagiography », dans Mihail Mitrea éd.,

6.2.1 L'intolérable violence physique contre les saints : une spécificité païenne

Willibald oppose très clairement la communauté des chrétiens à la foule des païens, désignée comme « l'armée insensée du peuple en furie⁸³ ». Les procédés d'opposition sont multiples. Par l'usage des temps tout d'abord : Willibald emploie longuement le plus-que-parfait au début du récit, pour décrire l'irruption des païens armés⁸⁴ et utilise immédiatement après le présent, pour exprimer l'organisation de la défense chrétienne⁸⁵. L'usage de ces temps génère une dramatisation qui exalte son héros par un effet d'accélération du temps.

Cette foule de païens est par ailleurs dotée de tous les attributs de la multitude (*multitudo, exercitum, populi*) et plus négativement de la cohue (*gentilium turba, turbae inpetu, maxima insanientis turbae*), particularités notables dans la tradition associée aux « Portes d'Alexandre » – qui existe au moins depuis le VII^e siècle – où les portes du nord empêchent une multitude de païens féroces de sortir et de ravager le monde⁸⁶. Pour faciliter sa représentation, Willibald s'efforce de mobiliser le sens de l'ouïe – Boniface entend (*audito*) le tumulte – le bruit du vacarme étant à même de susciter la peur⁸⁷. Annoncés par le bruit, les païens sont décrits à travers une gestuelle chaotique (*tripudians*) et des attitudes très

Tradition and Transformation. Dissent and Consent in the Mediterranean, Kiel, Solivagus-Verlag, 2017, p. 76-91.

⁸³ *Vita Bonifatii*, 8 : *furentis populi exercitum*.

⁸⁴ *Vita Bonifatii*, 8 : *Cum autem praedictus dies inluxisset et aurora lucis, orto iam sole, prorumperet, tunc etiam versa vice pro amicis inimici et novi denique lictores pro noviciis fidei cultoribus advenerant, hostiumque ingens in castra, bibrantibus armis, astata ac scutata intruerat multitudo*.

⁸⁵ *Vita Bonifatii*, 8 : *Tunc repente ex adverso pueri e castris prosilientes, utrubique se armis inpetunt et sanctos contra insensatum – postmodum martyres – furentis populi exercitum defendere gestiunt. Sed vir Dei statim, audito tumultuantis turbae inpetu, accito ad se clericorum clero, sumptis sanctorum reliquiis quas secum indesinenter habere consueverat, tentorio procedit*.

⁸⁶ Voir *supra*.

⁸⁷ Voir *supra* : Geneviève Bühner-Thierry, « Autour du martyr de saint Adalbert », *op. cit.*

dévalorisantes de goinfrerie et d'ivrognerie⁸⁸. Ce désordre est aggravé par l'opposition entre la multitude des bourreaux (*carnifices*), armée jusqu'aux dents (*bibrantibus armis, astata ac scutata ; cum gladiis cunctaque militiae armatura ; ad extremum arma*) et des chrétiens désarmés, respectant les préceptes évangéliques de ne pas rendre le mal pour le mal⁸⁹, ce qui est très différent de l'attitude guerrière de Gérold de Bavière envers les Avars⁹⁰.

Sans discuter de la réalité de l'existence d'une émotion collective⁹¹, c'est en tous les cas une évidence pour Willibald⁹² qui décrit la fureur (*furentis, furens, furor*) guidant la masse des païens vers le massacre des martyrs. Cette fureur leur fait perdre le contrôle en les privant de sens (*insensatum*), de raison (*insaniens*) et en provoquant leur délire (*vesania*). Cette atmosphère de folie préfigure tout à fait les conceptions d'Alcuin qui estimait que :

le peuple doit être conduit selon les sanctions divines et non être suivi [...] il ne faut pas écouter ceux qui ont coutume de dire : '*Vox populi, vox Dei*', alors que le tumulte des foules est toujours proche de la folie [...] De telle sorte que je suis d'avis qu'il faille inculquer cela aux simples, car c'est l'ignorance de la vérité qui pousse la plupart à l'erreur⁹³.

⁸⁸ *Vita Bonifatii*, 8 : *coepit gylosam ventris satiare ingluviem et vino madidum inebriare stomachum tandemque de acceptis praedae spoliis.*

⁸⁹ *Vita Bonifatii*, 8 : *Cessate, pueri, a conflictu pugnaeque deponite bellum, quoniam scripturae testimonio veraciter erudimur, et ne malum pro malo, sed etiam bonum pro malis reddamus.*

⁹⁰ Voir *supra*.

⁹¹ Voir sur ce sujet : Steven Connor, « The History of Emotions Annual Lecture », given at Queen Mary, University of London, 9 October 2013, accessed 5 December 2017, <http://stevenconnor.com/wp-content/uploads/2014/09/collective.pdf> ; Christian von Scheve, Mikko Salmela éd., *Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁹² Piroska Nagy, « Collective Emotions, History and Change: The Case of the Pataria (Milan, 11th c.) », *Emotions: History, Culture, Society*, 2-1, 2018, p. 132-152, ici p. 137.

⁹³ Alcuin, *Ep.* 132, VIII, XII, dans Ernst Dümmler éd., *Epistolae Karolini aevi*, II, Berlin, Weidmann, 1895, p. 199 : *Populus iuxta sanctiones divinas ducendus est, non sequendus [...]. Nec audiendi qui solent dicere : « Vox Populi, vox Dei », cum tumultuositas vulgi semper insanę proxima sit [...] Hęc et eiusmodi, reor, inculcanda simplicibus ; eo quod ignorantia veritatis cogat errare quam plurimos.* Voir Michel Banniard, *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en occident latin*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1992, p. 335 ; voir également Michel Sot, « La première Renaissance carolingienne : échanges d'hommes, d'ouvrages et de savoirs », dans

Ainsi, ignorante de la vérité divine, la collectivité des païens est poussée à la folie de la violence. La corrélation entre ignorance et violence est confirmée plus avant dans le récit de Willibald, lorsque, après que l'armée chrétienne a châtié les Frisons, les survivants se convertissent à la foi chrétienne⁹⁴.

Un autre cas de soulèvement païen est conté dans la *Vita Anskarii*. Sans qu'il soit possible d'en déterminer clairement la cause⁹⁵, une violente émeute éclate vers 839 à Birka⁹⁶, contre Gauzbert et les siens et conduit à l'assassinat de son neveu Nithard⁹⁷. Selon Rimbert, les Suédois se sont rués dans sa maison, ont tué Nithard, volé tout ce qu'ils purent, puis enchaîné l'évêque avec le reste de ses compagnons pour finir par les chasser sous les outrages⁹⁸.

Patrick Boucheron dir., *Les échanges culturels au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 38.

⁹⁴ *Vita Bonifatii*, 8 : *fitque modo mirabili ut superstites gentilium accolae, praesentibus confracti malis, aeterna potius tormenta, fidei fulgore inluminati, devitarunt et praefati antestitis doctrinae documentum, quod eo vivente rennuerunt, etiam moriente, divinae increpationis moderamine perterriti, suscipiunt* ; « Il arriva, d'une admirable façon, que les survivants parmi les gentils avoisinants, brisés par leur présent malheur et terrorisés par le divin blâme, évitèrent les tourments éternels et admirent l'éclat de la lumineuse foi, une fois que le susdit prêtre fut mort, par la démonstration de la doctrine à laquelle ils avaient renoncé alors que celui-ci vivait encore ».

⁹⁵ Jean-Baptiste Brunet-Jailly évoque l'hypothèse d'un signe interprété comme le mécontentement des dieux païens devant les progrès du christianisme. Voir *Id.*, *Vie de saint Anschaire de Rimbert*, Paris, Cerf, 2011, p. 181.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Vita Anskarii*, 17.

⁹⁸ *Vita Anskarii*, 17 : *Factumque est, ut ad domum, in qua manebat, unanima conventionem pars quaedam populi causa direptionis irruerit et nepotem quidem ipsius Nithardium nomine gladio peremerit et odio christiani nominis percussum, Dei, ut credimus, martyrem fecerit. Ipsum vero cum sociis ceteris, qui simul aderant, ligaverunt, et diripientes omnia quae apud eos invenire potuerunt, contumelia et opprobriis affectos a finibus suis expulerunt* ; « Il arriva qu'une partie de ce peuple, unanimement coalisé, se rua dans la maison où il restait, pour y piller. Ils assassinèrent par l'épée son neveu, nommé Nithard, frappé par haine de la religion chrétienne, ce qui fit de lui, nous croyons, un martyr. Ils lièrent Gauzbert et tous les autres compagnons qui étaient là, volèrent tout ce qu'ils purent trouver et les chassèrent du pays en les couvrant d'insultes et d'opprobre ».

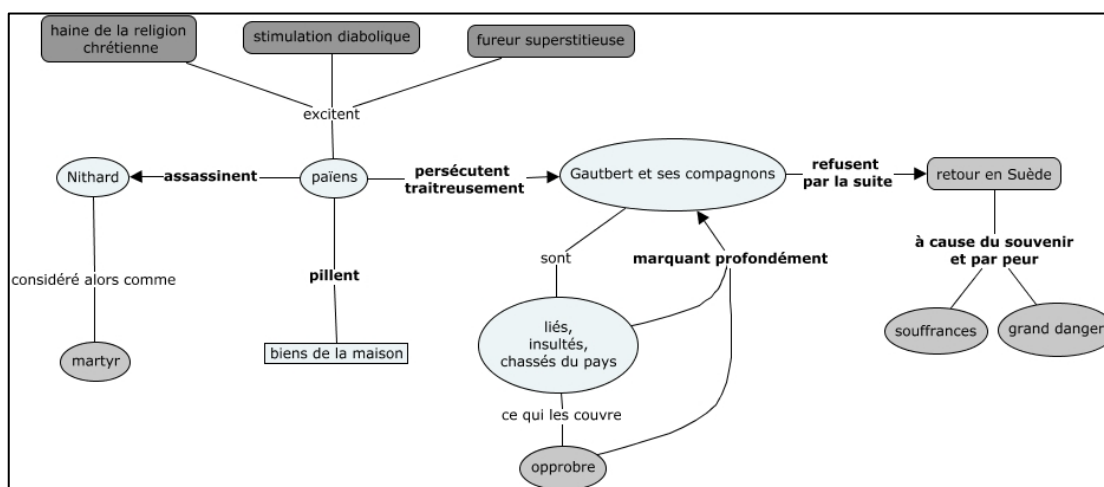


Figure 6-1. L'assassinat de Nithard, neveu de Gauzbert

Les caractéristiques de la violence païenne sont les mêmes que dans le récit du martyr de Boniface : l'unanimité (*unanimia conventione*), le goût du pillage et l'appât du gain (*disreptio, diripiere*) mais surtout la fureur (*furore zeli accensus*)⁹⁹ entraînant la violence. Celle-ci s'exprime par les armes (*gladius*), le meurtre (*perimere*), les coups (*percussus*) et l'humiliation (*ligare, opprobria, contumelia*). L'une des spécificités de cet extrait est qu'il dépasse ces poncifs. En effet, la fureur de la foule n'est ici que le catalyseur de la violence exercée à l'encontre des serviteurs de Dieu. Pour Rimbert, sa cause profonde réside dans la « haine de la religion chrétienne » (*odium christiani nominis*). Rimbert se fait l'écho d'un contexte où les relations entre la Suède et l'Empire franc s'étaient déjà largement détériorées puisqu'en 839, les *Annales de Saint Bertin* indiquent que deux émissaires suédois

⁹⁹ *Vita Anskarii*, 17 : [...] *ut populus Sueonum furore zeli accensus praefatum Gauzbertum episcopum insidiose persequi coeperit.*

furent arrêtés pour des suspicions d'espionnage¹⁰⁰. Le sac de Hambourg, six ans plus tard, en 845, est l'ultime manifestation de ce durcissement des relations entre l'Empire et ses voisins septentrionaux.

La fureur des païens constitue donc, dans l'hagiographie missionnaire carolingienne, le catalyseur du déchaînement chaotique d'une violence irrépressible. La folie qui l'accompagne signale souvent l'absence de raison, qui rend impossible toute tentative de contrôle de cette brutalité. Les mouvements de foule chrétiens, tels qu'ils sont décrits dans la *Vita Leobae*, se manifestent très différemment, dans la mesure où la violence y est toujours endiguée, notamment lorsqu'elle aurait vocation à s'exercer contre les saints.

6.2.2 La violence contenue de la foule chrétienne

Rappelons très brièvement cette triste histoire : une jeune infirme avait noyé son enfant et le corps est découvert le lendemain matin par une femme (*mulier*) qui venait y puiser de l'eau¹⁰¹. La violence chrétienne, dans cet extrait, est largement reliée à la colère féminine (*femineo accensa furore*) – association qui se retrouve essentiellement dans la littérature sous le syntagme *furor feminae* parfois accompagné du qualificatif *succensa*¹⁰² – et à la colère collective de la foule des habitants de Tauberbischofsheim.

¹⁰⁰ *Annales Bertiniani*, a. 839 : *Quorum adventus causam imperator diligentius investigans, comperit eos gentis esse Sueonum exploratores potius regni illius nostroque quam amicitiae petitores ratus, penes se eos usque retinendos iudicavit, quoad veraciter invenire posset.*

¹⁰¹ *Vita Leobae*, 12. Voir chapitre 3.

¹⁰² Eugypius Africae, *Vita sancti Severini*, 7, VIII; 7 ; Freculphus Lexovensis, *Chronica*, PL 106, 1063A ; Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Veterum Testamentum*, PL 83, 288C ; Landulfus Sagax, *Historia miscella*, PL 95, 798B ; Orosius, *Historiae adversum paganos* [CSEL], 4, 23, 4; *Id.*, [CSEL], 5, 16, 21; 1 ; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, 2, 20; 13 ; 12, 24, 20; 13 ; *Id.*, *Historia*

Rudolf, le biographe de Leoba, évoque la fureur (*furor*) à travers le vocabulaire habituel de l'embrasement (*accensa*). Celle-ci se manifeste par des débordements corporels, des cris qui placent cette femme au centre de l'attention publique. Son comportement est la conséquence de l'excitation provoquée par l'horreur de la double découverte de l'infanticide et de la pollution de l'eau. Après l'avoir présentée sous cet aspect excessif, Rudolf évoque l'incohérence dans le langage, caractérisant cette colère féminine. Le chaos, la confusion des cris font place aux terribles reproches (*improperans*) dictés par l'indignation (*cum indignatione*). Elle dirige alors sa colère, non pas vers une personne mais vers la communauté religieuse dans son ensemble.

La foule entend les « cris désordonnés » (*clamor inordinatus*) de la femme en colère. Par son aspect spectaculaire, sa fureur agit sur le public. La population de Tauberbischofsheim y répond alors « comme un seul bloc » (*uno agmine*), une seule entité, unanime, asexuée et sans âge qui renvoie à la perception d'une foule semblable à une masse indistincte. Cependant, les modèles de fureur s'opposent : la fureur féminine est désordonnée et individuelle, alors que la fureur populaire est ordonnée et unanime. Il s'agit d'une foule qui défend les mêmes normes et les mêmes valeurs. Ce sont les accusations d'écart à ces normes et à ces valeurs qui poussent la population à la condamnation verbale (la foule maudit les religieuses). Il convient de remarquer que la colère est la conséquence de l'horreur de la découverte et de l'indignation. Elle paraît donc justifiée aux yeux de Rudolf.

Dans ces récits hagiographiques, la fureur s'empare de la personne, l'embrase et l'anime. Elle peut être désordonnée à l'échelle de l'individu, de la foule des bourreaux de Boniface ou ordonnée lorsqu'elle engage la foule des chrétiens de Tauberbischofsheim. Ainsi, la fureur associée au désordre chez la femme se transforme en colère ordonnée chez la foule. La fureur féminine relève presque de l'animalité, la colère du peuple chrétien relève d'une certaine forme de mécanique.

Romana, 20; 80; 43; 12; Paulus Vinfridus, *De gestis Langobardorum*, PL 95, 459; Venantius Fortunatus, *Vita S. Amantii*, PL 88, 518A.

La fureur féminine concerne l'individualité, elle est à part, distincte du reste de la société ; la colère populaire met en scène une foule indifférenciée qui, d'abord passive, écoute les accusations de la femme en colère avant de devenir active en se mettant en mouvement (*plebs tota commota est*) et relaie la colère individuelle de celle-ci. L'utilisation du vocable *plebs* est notable : Rudolf utilise un terme neutre par rapport à d'autres substantifs péjoratifs tels que *turba* ou *vulgus*.

Sous l'influence de la Bible latine, le mot *turba* tend à désigner une foule ordonnée¹⁰³. C'est sous cette appellation qu'est désignée la foule qui se regroupe spontanément dans la *Translatio Petri et Marcellini*¹⁰⁴ rédigée par Éginhard. Pourtant, dès qu'il s'agit d'une foule païenne¹⁰⁵ ou bien d'une foule réunie sous un prétexte superstitieux, la condamnation des auteurs carolingiens est sans appel et les femmes sont très fréquemment associées à ce type de regroupement dans les sources des VIII^e et IX^e siècles¹⁰⁶. Shane Bobrycki a montré la manière dont les foules non réglementées étaient perçues comme dangereuses, notamment lorsque les paysannes intervenaient et sortaient de leur rôle domestique en animant la foule¹⁰⁷. Il faut citer les plaintes de Boniface contre l'hérétique Aldebert¹⁰⁸, coupable de mener de nombreuses jeunes

¹⁰³ Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon: Crowds in Ninth Century Europe », *Past and Present*, 240-1, 2018, p. 7-8. Voir aussi sa thèse de doctorat: *Id.*, *The Crowd in the Early Middle Ages, c. 500 – c. 1000*, a dissertation presented to the Department of History in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History Harvard University Cambridge, Massachusetts, April 2016, thèse de doctorat non publiée.

¹⁰⁴ Éginhard, *Translatio Petri et Marcellini*, Georg Waitz éd., *MGH, Scriptores*, XV-1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 247.

¹⁰⁵ Voir par exemple *Vita Bonifatii*, 8 : *audito tumultuantis turbae inpetu, ...tripudians gentilium turba victricem suae damnationis praedam arripuit...ut furore etiam vesaniae insaniens turba...maxima insanientis turbae parte prostrata* ; Willibrordi 30 : *Turbatisque de hac re fratribus utpote factorem impii sceleris ignorantes* ; *Vita Liudgeri*, I, 25 : *duxit eum a turba seorsum*.

¹⁰⁶ Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon... », *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁸ Florence Close, « Aldebert et Clément. Deux évêques marginaux sacrifiés à la réforme de l'Église ? », dans Philippe Depreux, François Bougard et Régine Le Jan eds., *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion. Actes du congrès de Limoges*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 193-216.

femmes (*muliericulae*) à l'égarement¹⁰⁹ et surtout le célèbre cas de Thiota, « pseudo-prophétesse » (*pseudoprophetissa*), qui sillonna la région du lac de Constance en proclamant connaître la date du jugement dernier¹¹⁰. Son succès fut tel qu'il fallut la juger devant un synode à Mayence où elle fut contrainte d'avouer qu'il s'agissait d'une supercherie, initiée par un prêtre¹¹¹.

Shane Bobrycki a étudié l'exemple de l'un de ces rassemblements non réglementés. L'événement fait l'objet d'une lettre rédigée par Amalaire (775-850), archevêque de Lyon, au début des années 840¹¹². Le chorévêque de Dijon, Théodebald, se plaint du rassemblement à Saint-Bénigne, d'une foule qui se comporte comme si elle était frappée par des fléaux invisibles et qui refuse de quitter l'église. Or cette population rassemblée est largement constituée de femmes, parmi lesquelles se trouvent non seulement des jeunes-filles mais aussi des femmes mariées de toutes les catégories

¹⁰⁹ *Ibid* ; Boniface, *Epistolae*, 59, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, III, Berlin, Weidmann, 1892 ; Nicole Zeddies, « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen: Die Häretiker Aldebert und Clemens », dans Marie Theres Fögen éd., *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Frankfurt, Klostermann, 1995, p. 217-263, particulièrement p. 262-263.

¹¹⁰ Johannes Fried, *Les Fruits de l'Apocalypse : Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 167.

¹¹¹ *Annales Fuldenses*, a. 847 : *per idem tempus mulier quaedam de Alamanniae partibus nomine Thiota pseudoprophetissa Mongontiacum venit, quae Salomonis episcopi parroechiam suis vaticiniis non minime turbaverat. Nam certum consummationis seculi diem aliaque perplura Dei solius notitiae cognita quasi divinitus sibi revelata scire se fatebatur et eodem anno ultimum diem mundo imminere praedicabat. Unde multi plebeium utriusque sexus timore perculsi ad eam venientes munera illi offerebant seque orationibus illius commendabant ; et, quod gravius est, sacri ordinis viri doctrinas ecclesiasticas postponentes illam quasi magistram caelitus destinam sequebatur. Haec in praesentiam episcoporum, apud sanctum Albanum deducta et diligenter de suis assertionibus requisita presbyterum quendam sibi ea suggestisse et de talia questus causa narrasse professa est. Quapropter synodali iudicio publicis caesa flagellis ministerium praedicationis, quod inrationabiliter arripuit et sibi contra morem ecclesiasticum vindicare praesumpsit, cum dedecore amisit suisque vaticiniis tandem confusa finem inposuit.*

¹¹² Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon... », *op. cit.*, p. 17 ; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 717 ; Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, Munich, 1911, p. 389 ; Charles M. A. West, « Unauthorised miracles in mid-ninth-century Dijon and the Carolingian church reforms », *Journal of Medieval History*, 36-4, 2010, p. 303 ; Amalaire de Lyon, *ep.* 1, dans Ernst Dümmler éd., *MGH inde A. C. 500 usque ad 1500, Epistolarum t. V*, Hanovre, Hahn, 1826, p.363-8.

socio-économiques¹¹³. Ce phénomène semble être relié à l'arrivée de mystérieuses reliques venues d'Italie que personne n'est en mesure d'identifier. L'affaire s'amplifie jusqu'à se répandre à d'autres paroisses. Amalaire propose une réponse énergique : il conseille au chorévêque de Dijon de disperser la foule et de dissimuler ces nouvelles reliques. Si la foule persiste à demeurer rassemblée, il recommande à Théodebald de les faire battre¹¹⁴. Pour Amalaire, l'explication de ce rassemblement réside probablement dans la coutume de montrer les reliques à « la foule rustique¹¹⁵ » (*populares turbae*) pour les proposer à la vénération et qu'il s'agit d'une fraude, mise en scène par quelque malveillant désireux de tirer profit de cette crédulité¹¹⁶.

Bien que les femmes soient encouragées à l'époque carolingienne à participer au culte des reliques, Amalaire considère que cette réunion n'est pas conforme à la volonté divine : Dieu ne désire certainement pas séparer les mères de leurs enfants ou les épouses de leurs maris¹¹⁷. De plus, l'archevêque de Lyon désigne une catégorie spécifique de femmes : il emploie les termes très particuliers de *miserae mulierculae*¹¹⁸, c'est-à-dire « misérables petites femmes ». Or, un demi-siècle après les événements, le concile de Nantes (895) condamne, sous le même vocable, les *muliericulae* qui « perturbent sans cesse les conseils généraux et les rassemblements publics », tout en précisant que « cette présomption scandaleuse devrait être imputée davantage aux instigatrices (*fautores*) plutôt qu'aux femmes elles-mêmes

¹¹³ Amalaire de Lyon, *ep. 1, op. cit.*, c. 2 : *In quibus esse dicuntur non solum puellae, sed etiam coniugatae, iuveniores et maturiores aetate, honestiores atque viliores.*

¹¹⁴ Amalaire de Lyon, *ep. 1, op. cit.*, c. 8 : *ita ut si forte aliqui obstinatores in tali facto apparere voluerint, duris omnino verberibus coerciti ad confessionem veritatis compellendu nobis esse videantur.*

¹¹⁵ Trad. Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon... », *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁶ Amalaire de Lyon, *ep. 1, op. cit.*, c. 4 : *Atque ex hoc iam superveniente sollemnitate paschali, quando talia inchoasse perhibentur, viles et nequam homunculi accepta occasione, sive necessitate famis cogente, sive cupiditate lucri instigante, istiusmodi velut percussiones et consiliones et dementationes ac rursum sanationes fingere atque ostentare coeperint, sive sint viri, sive mulieres.*

¹¹⁷ Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon... », *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁸ Amalaire de Lyon, *ep. 1, op. cit.*, c. 2.

(*foemina*) »¹¹⁹. Selon Shane Bobrycki, cette atténuation de la responsabilité des femmes relève de leur faiblesse innée (liée au péché originel) et à la facilité avec laquelle il est possible de les manipuler¹²⁰. En définitive, il constate que les élites carolingiennes – cléricales ou laïques – voyaient ces rassemblements populaires non réglementés comme les manifestations d'une « autonomie non-élitiste¹²¹ ».

Ces deux cas de figures féminins ne sont cependant pas tout à fait similaires : la femme en colère de la *Vita Leobae* ne simule pas une extase religieuse mais elle pourrait être l'instigatrice de l'une de ces réunions non réglementée. En ce sens, son exemple pourrait illustrer la perception négative que l'élite carolingienne avait des tentatives d'autonomie amorcées par les paysannes, tout en révélant la possibilité qu'elles avaient d'exprimer cette forme d'autonomie. Parallèlement, il convient de noter que le rassemblement

6.3 La vengeance surnaturelle, marqueur de la supériorité du Dieu chrétien

Depuis Cassien, la colère est fille de l'avarice ; avec Grégoire le Grand, elle devient fille de l'envie¹²². Les exégètes doivent cependant faire face à un problème : comment réconcilier ce modèle avec la colère du Christ contre les marchands du

¹¹⁹ *Ibid.* ; *Concilium Nanmetense*, c. 19, dans Joannes Dominicus Mansi éd., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVIII-1, Venise, 1773, p. 171–2 : *mirum videtur, quod quaedam muliericulae, contra divinas humanasque leges attrita fronte impudenter agentes, placita generalia et publicos conventus indefinenter adeant, et negotia regni, utilitatesque reipublicae magis perturbent ...Quae ignominiosa praesumptio fautoribus magis imputanda videtur, quam foeminis*. Voir Suzan Fonay Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 105-6 ; Janet L. Nelson, « Women and the Word in the Earlier Middle Ages », *Women in the Church*, 27, 1990, p. 53-78.

¹²⁰ Shane Bobrycki, « The Flailing Women of Dijon... », *op. cit.*, p. 40.

¹²¹ *Ibid.*, p. 44.

¹²² Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2003, p. 93.

Temple¹²³ ? La solution proposée par les Pères est de concevoir la colère divine comme une manifestation de la justice de Dieu¹²⁴. Quant à l'attitude à adopter face à cette justice divine, les réponses sont doubles. Anne-Marie Helvétius a précisé à ce sujet que : « certains auteurs tels que Grégoire le Grand, insistent sur le fait qu'il ne faut pas se réjouir du châtement divin des ennemis, mais plutôt se lamenter de leur sort affreux¹²⁵. Jonas de Bobbio estime au contraire que la vengeance divine contre l'injuste offense offre une consolation aux justes outragés¹²⁶ ». À l'époque carolingienne, c'est l'attitude miséricordieuse qui tend à « gagner du terrain¹²⁷ ». Philippe Buc a également souligné le fait que les Pères de l'Église ont tenté de relier le thème de la vengeance divine avec l'histoire providentielle¹²⁸. En effet, le modèle de vengeance vétérotestamentaire perdure à l'ère chrétienne du pardon, seulement dans la mesure où il est subordonné à la *misericordia*¹²⁹. Le thème de la vengeance divine fondé sur l'annonce faite par le Christ de la destruction du Temple, s'est enrichi très tôt d'éléments empruntés à *La guerre des Juifs* de Flavius Josèphe¹³⁰ ou encore du modèle des Maccabées, à la fois martyrs et vengeurs¹³¹. Cependant, Philippe Buc a aussi montré qu'entre les temps de l'exégèse patristique et celui de la

¹²³ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, op. cit., p. 96. Nous nous réjouissons que Jonathan di Gregorio soutienne bientôt sa maîtrise sur ce sujet.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Grégoire, *Dialogues*, II, 8, 7 : *Quod vir Dei Benedictus audiens, sese in gravibus lamentis dedit, vel quia inimicus occubuit, vel quia de inimici morte discipulus exultavit. Qua de re factum est, ut eidem quoque discipulo paenitentiam indiceret, quod mandans talia gaudere de inimici interitu praesumpsisset.*

¹²⁶ Jonas de Bobbio, *Vita Columbani abbatis discipulorumque ejus*, (BHL 1898), éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, IV, Hanovre-Leipzig, 1902, II, 17, p. 137 : [...] cito ex eorum adversariis dominum ultionem daturum, sibi que promissam esse hanc consolationem daturum. Anne-Marie Helvétius, « le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque (VI^e-IX^e siècle) », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan eds., *La vengeance, 400-1200*, Rome, collection de l'EFR, 357, 2006, p. 443.

¹²⁷ Anne-Marie Helvétius, « le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque... », op. cit.

¹²⁸ Philippe Buc, « la vengeance de Dieu : de l'exégèse patristique à la réforme monastique », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan dir., *La vengeance, 400-1200*, op. cit., p. 452-453.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 454.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 458.

¹³¹ *Ibid.*, p. 468.

réforme monastique, ce modèle binaire avait muté en une structure ternaire : après les temps de la vindicte, celui du pardon, vient celui de l'Apocalypse de Jean où les martyrs demandent rétribution¹³².

Dans tous les cas, la colère est un vice monastique : elle peut transformer l'homme en bête, raison pour laquelle elle est souvent présentée comme un attribut païen. Cependant, Anne-Marie Helvétius a bien montré qu'entre les VI^e et IX^e siècles, les récits hagiographiques francs opèrent à une transition entre la vindicte comme châtiment et une perception de la vengeance comme correction des péchés¹³³. Par ailleurs Simon Coupland a montré le développement d'une certaine théologie carolingienne autour des incursions scandinaves¹³⁴.

6.3.1 La vengeance surnaturelle comme châtiment de la colère païenne

La vengeance divine est le châtiment pour la colère païenne, surtout si elle s'exprime à travers la violence exercée contre les saints. François Bougard a rappelé, dans les sources juridiques du IX^e siècle, combien la vengeance sous sa forme latine d'*ultio*¹³⁵ était liée à la notion de souveraineté : souveraineté d'État¹³⁶, souveraineté divine à effet immédiat. Alcuin évoque cette *ultio* dans le cas de Radbod¹³⁷, mais la plupart du temps, il lui préfère le terme de *vindicta*, qui se rapprocherait davantage du

¹³² *Ibid.*, p. 454-455.

¹³³ *Ibid.*, p. 421.

¹³⁴ Simon Coupland, « The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingians' Theology of the Viking Invasions », *Journal of Ecclesiastical History*, 42, 1991, p. 535-554.

¹³⁵ *Capitularia regum Francorum*, II, *MGH, Legum sectio*, 2, n° 230, c. 2., Alfred Borétius éd., Hanovre, Hahn, 1897.

¹³⁶ Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan dir., *La vengeance*, *op. cit.*, p. 2.

¹³⁷ *Vita Willibrordi*, 11 : *Qui nimio furore succensus in sacerdotem Dei vivi suorum iniurias deorum ulcisci cogitabat.*

« quotidien judiciaire¹³⁸ », c'est-à-dire d'un châtement « laissé à l'arbitraire de l'offensé¹³⁹ ». C'est exactement l'idée exprimée dans la *Vita Willibrodi*, lorsque devant les injures du gardien des champs, les moines qui accompagnaient Willibrord voulurent se venger (*vindicare*). Cependant, le saint homme, refusant toute violence, les en empêcha¹⁴⁰. Alcuin, fidèle à son modèle d'attribution de la vengeance à la seule puissance divine, annonce que dès le lendemain, ce même gardien trouva la mort devant de multiples témoins¹⁴¹. Faire injure au saint expose donc à la vengeance immédiate de son Seigneur¹⁴².

Le châtement divin se retrouve également dans la *Vita* du martyr Boniface, où Willibald assure de la volonté de Dieu de « se venger de ses ennemis¹⁴³. La seconde moitié du VIII^e siècle, au moment où la *Vita Bonifatii* a été rédigée, se révèle comme un moment précis de transition entre la conception talionique (*talio*) qui était encore celle d'Isidore de Séville¹⁴⁴ et celle de la vengeance souveraine, divine ou impériale (*ultio*)¹⁴⁵. Le texte de Willibald croiserait ainsi habilement les deux conceptions en distinguant le châtement lui-même (*mortis recepta talione*), le processus de vengeance

¹³⁸ Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan, *La vengeance*, op. cit., p. 3.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Vita Willibrodi*, 15 : *quos miti animo Dei famulus conpescuit, nolens aliquem sua causa perire qui in salute gestiebat omnium* ; « le serviteur de Dieu, l'âme tranquille, les retint, ne voulant pas être la cause de la mort de quiconque, lui qui était impatient du salut de tous ».

¹⁴¹ *Vita Willibrordi*, 15 : *Sed die postera idem infelix, qui famulo Dei convicia facere non abhorruit multis cernentibus, in eodem loco repentina morte periit.*

¹⁴² Anne-Marie Helvétius, « le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque (VI^e-IX^e siècle) », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan dir., *La vengeance, 400-1200*, op. cit., p. 440.

¹⁴³ *Vita Bonifatii*, 8 : *mortis recepta talione, perceperunt, quia omnipotens mundi conditor ac reformatior ulcisci se voluit de inimicis.* Voir aussi Philippe Buc, « la vengeance de Dieu : de l'exégèse patristique à la réforme monastique », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan dir., *La vengeance, 400-1200*, op. cit., p. 458.

¹⁴⁴ Isidore, *Étymologies*, V, 27, 24 : *talio est similitudo vindicate, ut taliter quis patiat ut fecit.*

¹⁴⁵ Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan dir., *La vengeance, 400-1200*, op. cit., p. 2-3.

divine (*omnipotens mundi conditor ac reformator ulcisci se voluit de inimicis*)¹⁴⁶ et l'instrument de cette vengeance divine, c'est-à-dire l'armée des chrétiens¹⁴⁷.

Il faut également se souvenir de la colère du gardien de l'idole de Walichrum où Willibrord et ses compagnons laissèrent partir le gardien qui les avait empêchés de pénétrer dans le champ et les avait insultés¹⁴⁸. Pourtant le même jour un « esprit démoniaque » emporta l'impie (*demoniaco spiritu arreptus*), qui mourut deux jours plus tard et Alcuin de conclure sur le fait que la vengeance et la rétribution appartiennent à Dieu et non aux hommes¹⁴⁹. Référence directe à l'*Épître aux Romains*, 12, 19¹⁵⁰, Alcuin présente « l'esprit démoniaque » comme un instrument de la justice divine. Il ne faudrait pas trop se laisser surprendre par cette association, car le démon est nécessaire à la réalisation du salut, en raison de la peur qu'il inspire et de

¹⁴⁶ *Vita Bonifati*, 8 : *Carnifices autem super estimatae amissione pecuniae contristati, domum reversi, maiorem domesticarum rerum post trium indutias dierum damnum, sed et vitae dispendium, mortis recepta talione, perceperunt, quia omnipotens mundi conditor ac reformator ulcisci se voluit de inimicis et fusam pro se sanctorum sanguinem consuetae a misericordiae zelo puniri ac diu protelatum idulorum cultoribus iram, novo recentis malitiae furore permotus, publice ostendere* ; « Les bourreaux, affligés par la perte des richesses qu'ils avaient estimé, s'en retournèrent à la maison. Après un délai de trois jours, ils reçurent non seulement la perte de tous leurs biens mondains et de leurs vies, puisque le Créateur et réformateur du monde omnipotent voulait se venger (*ulcisci*) de ses ennemis et pour le sang des saints versé en son nom. Par un zèle miséricordieux, il montra publiquement la colère qu'Il avait longtemps contenue contre les adorateurs des idoles, Ému par leur récente frénésie de méchanceté ».

¹⁴⁷ *Vita Bonifatii*, 8 : *Cumque inprovisa sanctorum martyrum temporalis interemptio exitii per pagos ac vicos omnemque provinciam volitaret, repente christiani, corporali conperto martyrum morte, maximam congregantes expeditionem exercitus, confinium terminos prumpti postmodum futurae ultionis bellatores expetunt et, revoluta supra dicta dierum supputatione* ; « Les chrétiens apprirent la mort des martyrs et une armée se rassembla en une très grande expédition et des guerriers cherchèrent à atteindre promptement les confins des frontières, pour y exercer une future vengeance ».

¹⁴⁸ *Vita Willibrordi*, 14.

¹⁴⁹ *Vita Willibrordi*, 14 : *Qui tamen eodem die demoniaco spiritu arreptus est et die tertia infeliciter miseram vitam finiuit. Et quia vir Dei iuxta praeceptum Domini suas iniurias ulcisci noluit, cinus tamen a Domino vindicata est sicut ille de iniuriis quae in sanctos suos impii agere non metuunt* : « Mihi vidictam, ego retribuam, dicit Dominus » ; Celui-ci fut entraîné ce même jour par un esprit démoniaque et le troisième jour sa vie misérable s'acheva dans le malheur. Et parce que l'homme de Dieu, en suivant les préceptes du Seigneur, refusa de tirer vengeance des injures qui lui avaient été faites, Dieu vengea promptement les injures envers ses saints que les impies ne craignent pas de commettre : 'C'est moi qui donnerai vengeance, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur' ».

¹⁵⁰ Rom. 12, 19 : *non vosmet ipsos defendentes carissimi, sed date locum iræ. Scriptum est enim: Mihi vindictam ego retribuam, dicit Dominus*.

l'opportunité qu'il offre, à travers les embûches qu'il tend à l'homme, de se montrer digne de Dieu. L'histoire de Job, si chère à Grégoire le Grand, en est le témoignage le plus abouti¹⁵¹. Cet héritage est perpétué par Alcuin pour permettre de promouvoir une conversion progressive, en réaction à la méthode violente effectuée par Charlemagne¹⁵².

6.3.2 La vengeance divine, agent du retour vers la rectitude chrétienne

La vengeance divine n'est pas seulement l'occasion d'infliger un châtiment, elle est aussi un outil pédagogique qui permet de ramener les pécheurs sur la voie du salut. Ainsi, Willibald explique que c'est en raison du terrible châtiment qui leur a été infligé que les survivants parmi les bourreaux de Boniface, « brisés par leur présent malheur et terrorisés par le divin blâme¹⁵³ » se sont convertis au christianisme. La punition devient ainsi une preuve de la miséricorde divine (*misericordiae zelo puniri*). Le châtiment et même son simple souvenir (*meminisse*)¹⁵⁴ sont des instruments de conversion à la rectitude chrétienne. La peur du châtiment sera envisagée dans le chapitre suivant, en traitant plus spécifiquement de la peur et de ses fonctions dans les récits hagiographiques missionnaires carolingiens.

¹⁵¹ Job 1.6-12 ; 2.1-6.

¹⁵² Peter Cramer, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 - c. 1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, notamment p. 197-200.

¹⁵³ *Vita Bonifatii*, 8 : *divinae increpationis moderamine perterriti*.

¹⁵⁴ *Vita Anskarii*, 19 : *Nemo quoque incredulorum eius praedicationis audebat resistere, quia, qua poena multati fuerint, qui servos Dei inde expulerant, mente pavida meminerant* ; « Aucun incrédule n'eut l'audace de tenir tête à ses prédications [celles de l'ermite Ardgar], parce qu'ils gardaient en mémoire, l'esprit empli d'effroi, quelles avaient été les nombreuses peines subies par ceux qui avaient expulsé les serviteurs de Dieu ».

6.4 Conclusion

En conclusion, il faut souligner le fait que les hagiographes de la mission carolingienne – qui étaient au contact de ces barbares à convertir – avaient mis en place des modèles de différenciation très élaborés, élargis à tous les règnes de la création. Cette distinction se fonde essentiellement sur une disqualification de l'autre qui construit une identité par opposition à celle des païens, conçus comme un groupe exclu de l'humanité civilisée.

La cruauté et la férocité des païens en font des brutes mais aussi des barbares. Cette qualification ne va pas sans faire écho à une glorieuse Antiquité romaine dont les chrétiens de l'empire carolingien se présentent comme les successeurs. C'est là sans doute que réside l'originalité des hagiographes de la mission carolingienne. Auparavant, la disqualification visait justement le Romain représentant à la fois l'autorité, le voisin et le païen qui parlait la même langue et que l'on pouvait donc insulter au style direct. Le paradigme socio-politique étant radicalement différent, il fallait donc renforcer le contraste avec les païens et les désigner comme de véritables étrangers.

Parallèlement, la représentation chrétienne de la colère païenne est souvent associée à la colère divine. Les représentations païennes de la fureur étaient très certainement différentes. En effet, dans le monde païen, comme l'a remarqué Wendy Davies à propos de la colère celtique, la fureur sacrée n'était absolument pas dévalorisée et constituait un réservoir d'énergie pour le combat des guerriers¹⁵⁵, manifestation par excellence du pouvoir viril du *mund*. Cette transformation chrétienne de la nature de l'émotion rend possible la communication à partir d'une référence commune (la

¹⁵⁵ Wendy Davies, « Anger and the Celtic saint », dans Barbara Rosenwein éd., *Anger's Past. The Social uses of an Emotion in the Middle Age*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998, p. 191-202.

colère, la fureur) entre les missionnaires, les néo-convertis et les païens qui sont encore à convertir.

Chez les laïcs carolingiens, la fureur et la colère – notamment la fureur guerrière – n’ont plus le même sens que dans les sociétés païennes et ceci en dépit du fait que la société franque est aussi particulièrement pétrie de valeurs guerrières, comme Rachel Stone l’a bien montré¹⁵⁶. Le témoignage de Dhuoda l’atteste de façon éloquente¹⁵⁷. Le poème *Waltharius*¹⁵⁸ (rédigé au IX^e ou au X^e siècle) considère très négativement la colère excessive (*nimia ira*)¹⁵⁹ de l’Aquitain Walter durant le combat, tandis que la colère du noble Franc Hagen devant une accusation injustifiée devient légitime (*iusta ira*)¹⁶⁰ puisque modérée puis contenue. Les clercs qui rédigent les *vitae* sont issus de ces grands cercles aristocratiques, et en ceci ils perpétuent leurs valeurs familiales. Ce phénomène s’explique sans doute par l’intériorisation de nouvelles valeurs à la fois masculines et chrétiennes, où la prouesse et la maîtrise de la compétence martiale¹⁶¹ comptent davantage que le *mund* alimenté par la fureur guerrière.

Si la colère royale a déjà été justifiée par endroits¹⁶², les hagiographes doivent veiller à ne pas légitimer la colère du païen – qui ne peut être justifiée puisqu’il doit être converti – et à lui donner l’opportunité de s’amender pour bénéficier de la miséricorde divine. La solution est donc simple : se convertir au christianisme transforme profondément la nature de la fureur. Si celle-ci apparaît encore parfois

¹⁵⁶ Rachel Stone, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 69 : Les Annales sont structurées en fonction des campagnes, l’un des principaux rôles du roi est celui de chef de guerre et même la poésie s’inspire de ce thème. Voir Thomas Scharff, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen: Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

¹⁵⁷ Voir *supra*: Dhuoda, *Manuel*, 22, 29, 30.

¹⁵⁸ Voir Rachel Stone, « Waltharius and Carolingian morality: satire and lay values », *Early Medieval Europe*, 21, 2013, p. 67.

¹⁵⁹ *Waltharius*, l. 1377.

¹⁶⁰ *Waltharius*, l. 1076-82. Rachel Stone, *Morality and Masculinity...*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁶¹ Rachel Stone, *Morality and Masculinity...*, *op. cit.*, p. 311 et s.

¹⁶² Geneviève Bühner-Thierry, « "Just anger" or "vengeful anger"? : the punishment of blinding in the early medieval West », dans Barbara Rosenwein éd., *Anger's Past. The Social uses of an Emotion in the Middle Age*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998, p. 75-91.

sous des dehors chaotiques¹⁶³, le christianisme lui donne les cadres d'un espace d'expression autorisé qui l'empêchent de déborder vers une sauvagerie aveugle, une bestialité telle que Willibald a pu la décrire à travers le massacre de Boniface et ses compagnons¹⁶⁴.

En fin de compte la fureur et le tumulte ne désignent pas seulement les païens mais tous ceux qui s'écartent de la voie choisie par Dieu, y compris les mauvais chrétiens qui profèrent des accusations ou des malédictions contre les innocents saints de Dieu. La fureur et les mouvements de foule sont sources de peur et sont donc réprouvés, peu importe qu'ils soient le fait de chrétiens ou de païens. La vengeance divine les départage en deux communautés distinctes. Ce nivellement dans la réprobation de la fureur de part et d'autre des deux communautés pose d'ores et déjà les fondations d'un pont facilitant la reconnaissance par les chrétiens d'une nouvelle communauté récemment convertie.

S'il était vraiment impossible de convertir ces étrangers, ces païens du Nord, la mission n'aurait plus ni sens, ni justification. C'est pourquoi les hagiographes développent une réflexion autour de la possibilité de rédemption à l'échelle individuelle. Prise isolément, la mère païenne ressent les émotions d'amour pour ses enfants ; ces derniers – futurs chrétiens, sauvés du sacrifice – manifestent déjà le raffinement affectif des émotions liées à la responsabilité du vulnérable, propre à l'identité affective chrétienne. Si le roi, en tant que cœur du groupe des païens pris dans son ensemble ne peut être converti, l'individu pris séparément, le peut, car il est susceptible de ressentir les émotions chrétiennes.

Dans les écrits des hagiographes de la mission carolingienne, adopter individuellement le christianisme, c'est l'adopter « en profondeur » selon les termes

¹⁶³ *Vita Leobae*, 12.

¹⁶⁴ *Vita Bonifatii*, 8.

de Ludo Milis¹⁶⁵. Les hagiographes construisent ainsi un modèle de régime affectif de l'adoucissement qui s'oppose à celui de la dureté païenne. Laisser amollir son cœur par la pitié et la compassion, c'est épouser les émotions qui permettent l'intégration de l'individu à une nouvelle collectivité, celle de la société chrétienne de la sollicitude¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Ludo Milis, « La conversion en profondeur : un processus sans fin », *Revue du Nord*, 68, 1986, p. 487-498.

¹⁶⁶ Pour une comparaison avec la conversion des nobles carolingiens francs vers un comportement plus chrétien, voir Julia Smith, *Gender and Ideology in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 60 et suivantes.

III^E PARTIE

POLIR LES NORMES AFFECTIVES POUR PROMOUVOIR LES PROJETS D'INTÉGRATION

L'un des grands défis des hagiographes de la mission est de présenter celle-ci comme une entreprise légitime. Il faut donc pouvoir proposer une possibilité de rédemption aux païens. Les présenter exclusivement comme des animaux au cœur dur, complètement dépourvus des émotions et des vertus qui constituent l'humanité du chrétien, leur ôterait toute opportunité de conversion et rendrait la mission totalement injustifiée et stérile. Il convient donc de parvenir à mettre ces deux communautés religieuses en relation. La peur apparaît comme un instrument qui le permettrait. Elle pose d'abord un problème épineux aux hagiographes de la mission : il faut promouvoir la confiance en Dieu sans pour autant éliminer la crainte révérencieuse qu'il doit inspirer à tout chrétien. Il est aussi nécessaire d'encourager les vocations, sans pour autant dévaloriser le courage des saints dont la mémoire est en construction. Parallèlement, la présentation d'un modèle d'affectivité souple, dont l'élasticité permet de naviguer entre des références communes apparaît comme un second appui de cette stratégie. Il s'agit de souligner dans un premier temps quelles sont les émotions que les deux communautés partagent (même si elles ne sont pas valorisées à l'instar de celles liées à la convoitise ou à l'exercice de la violence illégitime) mais aussi, dans un second temps, d'observer comment le régime affectif de

l'adoucissement du cœur est également décliné pour exhorter les chrétiens à se perfectionner.

CHAPITRE VII

LE FRISSON DE LA MISSION : LA PEUR COMME INSTRUMENT DE MISE EN RELATION

Voyages fréquents, périls des fleuves, périls des larrons, périls de ceux de mon peuple, périls des païens, périls dans les cités, périls dans la solitude, périls en mer et périls des faux frères¹. (II *Cor*, 11; 26)

Lorsque Rimbert cite ce verset de la Bible en l'appliquant à son héros Anschaire, il souligne aux yeux de son auditoire l'étroite corrélation qui existe entre peur et religion². Avant lui, Isidore de Séville associe lui aussi la peur (*timor*) à la divinité, en ce sens qu'il estime que l'étymologie du latin *Deus* provient du grec *theos* qui trouverait lui-même son origine dans le terme *phobos*, en raison de la crainte que les adorateurs nourrissent envers les dieux³. Bien avant Isidore de Séville, le Dieu vétérotestamentaire était déjà un Dieu de justice, à craindre. Pourtant, les hagiographes doivent bien parvenir à réconcilier cette peur avec la nécessité d'avoir confiance en Dieu, car sans elle, peu de candidats se seraient risqués sur les chemins de la prédication en territoire païen. La dualité de cette émotion est donc intimement liée à la dynamique missionnaire.

¹ II *Cor*, 11; 26 : *in itineribus saepe periculis fluminum periculis latronum periculis ex genere periculis ex gentibus periculis in civitate periculis in solitudine periculis in mari periculis in falsis fratribus ; Vita Anskarii*, 42.

² Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 2006, p. 145.

³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VII, i, 5.

La peur est en effet une émotion extrêmement présente dans l'hagiographie missionnaire carolingienne. Ceci s'explique en grande partie par le contexte dans lequel ces sources ont été rédigées, surtout à partir de la deuxième moitié du IX^e siècle, en raison de l'augmentation de la fréquence des raids vikings qui sont parfois à l'origine de l'établissement d'une véritable « peur héréditaire⁴ ». L'omniprésence de cette émotion renvoie à une période de pillages intenses qui débute à la fin du VIII^e siècle et qui culmine en 850, pour ne s'étioler qu'après 930⁵. Si des tentatives de fondation d'établissements définitifs voient déjà le jour dès le IX^e siècle, elles demeurent assez marginales⁶. Ceci ne doit pas occulter le fait que les rois danois avaient des motifs légitimes de percevoir l'avancée franque dans le nord de l'Europe comme une menace⁷. Cette peur des terribles « pirates » danois est aussi l'une des spécificités de sources qui sont toutes rédigées par les principales victimes des raids : les clercs. Leur peur est donc reflétée par une très forte présence du vocabulaire qui lui est corrélé et ceci sous des formes très variées : *timor*⁸, *metus*⁹, *horror*¹⁰, *terror*¹¹, *tremor*¹², *inquietudo*¹³, *anxius*¹⁴, ou encore *angustia*¹⁵. Il s'agit d'une galaxie d'émotions exceptionnellement prégnante.

⁴ Christian Frey, « Les raids vikings dans l'historiographie saxonne : une peur héréditaire », dans Éric Schnakenbourg éd., *Figures du Nord. Scandinavie, Groenland, Sibérie : perceptions et représentations des espaces septentrionaux du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2012, p. 175-188.

⁵ Pierre Bauduin, *Le monde franc et les Vikings. VIII^e-X^e siècles*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 23. Voir également Simon Coupland, « The Vikings in Francia and Anglo-Saxon England to 911 », dans Rosamond McKitterick éd., *The New Cambridge Medieval History*, t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 190-201.

⁶ « Première vague d'invasion » selon Lucien Musset, *Les Invasions*, t. 2, *Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VII^e-XI^e siècles)*, 2^e édition, Paris, PUF, 1971, p. 123 ; voir Pierre Bauduin, *ibid.*

⁷ Pierre Bauduin, *op. cit.*, p. 24.

⁸ *Vita Bonifatii*, 2, 8 ; *Vita Gregorii*, 11, 12 ; *Vita Willibrordi*, 2 ; *Vita Vulframni*, 12 ; *Vita Liudgeri*, I, 2, 5 ; *Vita Leobae*, 14 ; *Vita Anskarii*, 2, 3, 35 ; *Vita Hathumodae*, 16.

⁹ *Vita Anskarii*, 30, 38.

¹⁰ *Vita Bonifatii*, 6 ; *Vita Willibrordi*, 22 ; *Vita Anskarii*, 3, 18 ;

¹¹ *Vita Willibrordi*, 21 ; *Vita Sturmi*, 15 ; *Vita Anskarii*, 3, 18, 30, 35, 38 ;

¹² *Vita Bonifatii*, 8 ; *Vita Sturmi*, 7 ; *Vita Leobae*, 23 ; *Vita Hathumodae*, 16, 17.

¹³ *Vita Anskarii*, 35.

¹⁴ *Vita Bonifatii*, 1, 5, 8, 10 ; *Vita Sturmi*, *incipit*, 24 ; *Vita Anskarii*, 19, 38.

¹⁵ *Vita Bonifatii*, 6 ; *Vita Willibrordi*, 15 ; *Vita Gregorii*, 2 ; *Vita Leobae*, 8, 22 ; *Vita Anskarii*, 19, 29, 34.

En ce qui concerne le vocabulaire, ce sont *timere* et ses dérivés qui sont quantitativement les plus représentés dans l'ensemble du corpus. Ils renvoient à la crainte – souvent religieuse¹⁶ – de la même manière que le suggère aussi parfois le terme *metus*¹⁷. Lactance (250-c.325), critiquant les philosophes païens qui considéraient que la peur était un vice opposé au courage, estime ainsi que la crainte de Dieu (*metus*) libère de toutes les autres peurs¹⁸. Cette différence entre le *metus* inspiré par le Dieu chrétien et le *metus* attaché aux dieux païens tiendrait peut-être dans la nature transcendante du Dieu chrétien et celle plus passionnée et humaine des seconds. Isidore de Séville, quant à lui, compte *metus* – avec l'espoir – au nombre des deux arguments rhétoriques les plus efficaces¹⁹. Pour ce dernier, l'efficacité de la loi trouve en grande partie sa source dans la peur (*metus*) qu'elle inspire²⁰.

En 397, dans son *De doctrina christiana*, Augustin développe cette idée de la nécessité de la crainte de Dieu (*timor*), dans la mesure où il considère qu'elle guide vers ce qu'il est bon de désirer et éloigne de ce qu'il faut éviter. Accompagnée de la piété, Augustin en fait la première étape vers la sagesse²¹. Pour Grégoire le Grand, la crainte humaine que le pasteur peut inspirer pousse le sujet à avoir peur de pécher (*humana saltem formidine peccare metuare*)²². Bien avant Machiavel, Grégoire le Grand propose une réflexion sur la relation entre peur et pouvoir. Il rappelle également l'interdiction faite au pasteur d'user de sa position de supériorité pour effrayer les hommes (*et non ab hominibus timeatur*). Pourtant, Grégoire estime que la peur du guide (*rector*) est un secours dans le cas où son sujet ne craint pas le jugement divin (*divina iudicia non formidare*)²³. La peur est donc une émotion qui est d'emblée conçue comme ambivalente dans la mentalité patristique.

¹⁶ Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 45.

¹⁷ Virgile, *Énéide*, VII, 60.

¹⁸ Lactance, *Div. Inst.*, VI, 17, 5 : *qui autem deum metuit, illa universa non metuit*.

¹⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, II, iv, 4 : *spes et metus*.

²⁰ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, II, x, 5 : *metus* ; V, xx : *metus*.

²¹ Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 7.

²² Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, II, 6.

²³ Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, II, 6.

Quant au verbe *timere*, il comprend une connotation de dégradation de la raison, de perte du contrôle de soi. Isidore de Séville rappelle également la dimension physique de la *timor*, qui en plus d'être une passion qui trouble l'esprit humain²⁴, augmente les pulsations cardiaques²⁵ et génère la pâleur²⁶. Il se fait le relais de la théorie médicale transmise par Virgile, selon laquelle la peur (*timor*) glace le sang qui, en se concentrant, produirait l'effroi (*formido*)²⁷ ou la terreur (*terror*)²⁸.

Portant moins sur la cause que sur les expressions physiques de la peur, les dérivés du terme *horror* évoquent quant à eux le hérissement, le frissonnement mais aussi « le frisson religieux ». Le vocable *horror* évoque donc les manifestations physiques de la peur tout comme les vocables *terror* (terreur, effroi, épouvante) et *tremor* (tremblement, agitation, ébranlement) qui – par la présence du radical *tres-* (trembler) – évoquent des processus physiques plus visibles encore par les tremblements qui saisissent le corps dans son ensemble²⁹, ce que Grégoire le Grand ne manque pas de rappeler, lorsqu'il mentionne le fait que les bêtes doivent craindre l'homme et trembler devant lui (*terror ac tremor*)³⁰.

²⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VII, i, 24 : *Non enim adtingunt eum ullae passiones, ut libido, iracundia, cupiditas, timor, maeror, invidia, et cetera quibus mens humana turbatur.*

²⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, X, 230 : *Pavidus est quem vexat trepidatio mentis. Habet cordis pulsationem, cordis motum. Nam pavere ferire est, unde et pavementum ; « [Une personne] effrayée (pavidus) est perturbée par l'agitation de l'esprit. Son cœur bat, son cœur se meut, parce que craindre (pavere) vient de frapper (ferire) d'où provient le terme terre battue (pavimentum) ». Voir aussi Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XIX, x, 25 : *Pavimenta originem operis a Graecis habent; vocata autem pavimenta eo quod paviantur, id est caedantur. Vnde et pavor, quia caedit cor.**

²⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, I, xxxvii,10 : *Item per efficientem, id quod efficitur, sicut « pigrum frigus » quod pigros homines faciat, et « timor pallidus » eo quod pallidos homines reddat.*

²⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, X, 102 : *Formidolosus a formo, id est sanguine, dictus, cum se a cute vel a praecordia fugiens contrahit sanguis. Nam timor sanguinem gelat, qui coactus gignit formidinem, unde est illud (Virg. Aen. 3,30): Gelidusque coit formidine sanguis ; « Peureux provient de formus, c'est-à-dire le sang, parce que lorsque le sang se retire de la peau et du diaphragme il se concentre. En effet, la peur glace le sang, qui sous la pression engendre l'effroi, ainsi qu'il est écrit : Et mon sang glacé se contracte en effroi ».*

²⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, X, 272 : *Timidus, quod timeat diu, id est sanguine; nam timor sanguinem gelat, qui coactus gignit timorem.*

²⁹ Carlos Quiles, Fernando López-Mencheró eds., *A Grammar of Modern Indo-European*, Badajoz, Academia Prisca, 2017, p. 1095 : « Root / lemma : tres-, ters- (*teres-) ».

³⁰ Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, II, 6.

Dans son manuel de morale destiné essentiellement aux évêques³¹, ce dernier explique que le dirigeant doit lui-même être gouverné par « la terreur de celui qui préside toutes choses » (*terror eius qui super omnia praesidet*) qu'il associe à un « juge intérieur » ou « intime » (*iudicis intimi*). Cette terreur « humilie » et « purge » l'esprit (*humiliat, purgat*) des pensées de concupiscence ou de suffisance³². La « terreur en lui » (*intimus terror*) l'autorise en contrepartie à mépriser les terreurs qui proviennent du monde terrestre³³.

Terror est le deuxième vocable le plus fréquemment employé au sein du corpus et ce phénomène est, pour une large part, un effet quantitatif produit par la seule *Vita Anskarii*. À bien des égards, celle-ci est en effet la *vita* la plus imprégnée de peur, ce qui s'explique par la recrudescence des incursions païennes du vivant d'Anschaire et par la crainte de l'hagiographe Rimbart lui-même, qui doit lutter pour perpétuer l'héritage laissé par son prédécesseur alors que les circonstances de l'affaiblissement de l'empire carolingien ne sont pas favorables à son entreprise missionnaire. La *Vita Anskarii* comprend ainsi presque toutes les formes sémantiques de la peur, y compris l'unique occurrence du vocable *inquietudo* dans notre corpus, que Rimbart invoque pour décrire les troubles provoqués par les païens et qui ne revêt donc pas le sens habituel de cette forme de peur particulière qu'est « l'inquiétude » :

³¹ Bruno Judic, « La diffusion de la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand dans l'Église de Cambrai, une première enquête », *Revue du Nord*, 305, 1994, p. 207-230, ici p. 207.

³² Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, II, 2 : *Sed dum consideratur terror eius qui super omnia praesidet, videlicet iudicis intimi, non sine magno regantur timore subiecti. Qui nimirum timor dum mentem rectoris humiliat, purgat; ne hanc aut praesumptio spiritus levet, aut carnis delectatio inquinet, aut per terrenarum rerum cupidinem importunitas pulvereae cogitationis obscurat* ; « Mais si l'on prend en compte la terreur de celui qui préside toutes choses, c'est-à-dire du juge intérieur, les sujets peuvent être dirigés sans grande crainte. Une telle peur purge en effet, tout en humiliant, l'esprit du dirigeant, en l'empêchant d'être soulevé par un esprit présomptueux, ou souillé par la délectation charnelle, ou obscurci par l'importunité d'une pensée poussiéreuse due à la convoitise pour les choses terrestres ».

³³ Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, II, 3 : *blandimenta mundi respecto intimo terrore despiciat, terrores autem considerato internae dulcedinis blandimento contemnat*.

Il s'était fait construire une cellule apte à cela, qu'il appelait son lieu de quiétudes, ami de la tristesse. Il s'y arrêta avec quelques-uns [de ses compagnons], toutes les fois que la prédication, les devoirs ecclésiastiques et l'agitation des païens (*ab inquietudine paganorum*) le lui permettaient et y habitait avec lui-même³⁴.

En effet, dans la *Vulgate*, si plusieurs occurrences sous la forme adjectivale *inquietus*, *-a*, *-um* apparaissent³⁵, une seule forme nominale *inquietudo*, *-inis* a pu être relevée³⁶. Construit sur l'association du préfixe privatif *in-* et du radical *-quietudo*, *l'inquietudo* correspond donc littéralement à la privation de quiétude, ce qui est bien repris dans la plupart des traductions à travers le champ sémantique du désordre, du trouble ou de l'agitation. Dans sa *Cité de Dieu*, Augustin associe douleur et inquiétude pour les opposer respectivement à la volupté et au repos³⁷. Le sens du terme *inquietudo* s'appuie alors indiscutablement sur son étymologie : c'est-à-dire l'opposé de la paix, du repos, de la quiétude et c'est aussi dans ce sens que Grégoire le Grand l'emploie³⁸. Si le terme est très rare dans ce corpus, *inquietudo* est pourtant extrêmement présent dans les sources juridiques carolingiennes³⁹, notamment dans les capitulaires et privilèges de Pépin et de Charlemagne (Tableau 7.1).

³⁴ *Vita Anskarii*, 35 : *Ad quod opus et cellam aptam sibi constructam habebat, quam appellabat quietum locum et amicum maerori. Ubi cum paucis demoratus, quotienscumque a praedicatione et ecclesiasticis officiis et ab inquietudine paganorum liber esse poterat, habitavit secum.*

³⁵ I *Samuelis* 26:14 ; 28:15 ; *Actus Apostolorum* 15:19 ; I *Thessalonicenses* 5:14 ; II *Thessalonicenses* 3:7 ; 3:11 ; *Iacobi* 3:8.

³⁶ *Iudith* 14:9.

³⁷ Aug., *De civitate Dei*, CSEL 40.2, 19, 4; 11 : *Quis enim dolor contrarius uoluptati, quae inquietudo contraria quieti in corpore cadere sapientis non potest ?*

³⁸ Greg., *Moralia*, XXXII, 22 : *Plerumque inquietudo spiritus, vigilans sollicitudo nominatur; et cum quietem quisque non tolerat, agendo quae appetit, virtutis debitae implere se exercitium putat.*

³⁹ Voir sur le sujet : Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c.500–1000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Tableau 7.1. *Inquietudo* dans les diplômes de Pépin et de Charlemagne⁴⁰

Émetteur	Date	Bénéficiaire	n° du diplôme
Pépin	752	saint Calais	2
Pépin	753	église d'Utrecht	5
Pépin	757	Nantua	9
Pépin	759	saint Denis	12
Pépin	768	Fulrad	27
Carloman	770	Novalaise	52
Charlemagne	772	Arnald	69
Charlemagne	772	Lorsch	72
Charlemagne	772-774	Constance, recteur de Rhétie	78
Charlemagne	774	Bobbio	80
Charlemagne	774	saint Martin de Tours	81
Charlemagne	774	Fulrad de saint Denis	83
Charlemagne	774	Fulrad de saint Denis	84
Charlemagne	774	Saint Denis	87
Charlemagne	775	Farfa	98
Charlemagne	775	Hersfeld	104
Charlemagne	775	Hersfeld	105
Charlemagne	775	Salonne	107
Charlemagne	775	Prüm	109
Charlemagne	776	Farfa	111
Charlemagne	776	Nonantula	113
Charlemagne	777	Lorsch	114
Charlemagne	777	Fulda	116
Charlemagne	777	Utrecht	117
Charlemagne	779	Hersfeld	121
Charlemagne	779	Chèvremont	124
Charlemagne	780	évêque de Constance	130
Charlemagne	781	Comacchio	132
Charlemagne	781	Comacchio	132
Charlemagne	781	Fulda	139
Charlemagne	781	Fulda	140
Charlemagne	782	Fulda	145

⁴⁰ Engelbert Mühlbacher éd., *Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen, Die Urkunden der Karolinger*, t. I, Hanovre, Hahn, 1906.

Émetteur	Date	Bénéficiaire	n° du diplôme
Charlemagne	782	Farfa	146
Charlemagne	783	Arezzo	150
Charlemagne	786	Hersfeld	153
Charlemagne	786	Hersfeld	153
Charlemagne	786	saint Germain des Prés	154
Charlemagne	787	église s. Miniato, Florence	155
Charlemagne	787	Montcassin	158
Charlemagne	788	Metz	162
Charlemagne	791	Farfa	171
Charlemagne	791	Farfa	171
Charlemagne	792	Aniane	173
Charlemagne	794	Ceneda	177
Charlemagne	794	Aniane	178
Charlemagne	795	Jean, Narbonne	179
Charlemagne	777-787	Echternach	184
Charlemagne	785-797	Echternach	186
Charlemagne	799	Aio	187
Charlemagne	799	Aniane	188
Charlemagne	799	Lagrasse	189
Charlemagne	800	saint Bertin	191
Charlemagne	785-800	Charroux	194
Charlemagne	803	Farfa	199
Charlemagne	803	Côme	202
Charlemagne	809	Aio	209
Charlemagne	811	Altaichs	212
Charlemagne	811	Bennit	213
Charlemagne	811	Aquilée	214
Charlemagne	813	Asig, Adalric	218

Si l'on retire les dix bénéficiaires qui sont des personnes physiques aux soixante diplômes retrouvés de Pépin et Charles contenant le terme *inquietudo*, il demeure cinquante diplômes destinés à des institutions monastiques (sur un total d'environ 650 monastères dans l'Empire). Sur ces cinquante diplômes quinze sont en faveur de

communautés installées dans les régions reliées aux *vitae* du corpus⁴¹, par leur thème ou par leur lieu de rédaction (Utrecht, Hersfeld, Prüm, Echternach et surtout Fulda), soit presque un tiers, ce qui représente une proportion considérable. Chronologiquement, hormis le précoce diplôme de Pépin datant de 753 en faveur d'Utrecht, l'essentiel de ces actes est émis durant le début du règne de Charles, c'est-à-dire entre 775 et 786, en plein cœur de la guerre contre les Saxons. Le fait que Hersfeld et Fulda en soient les principales bénéficiaires confirme par ailleurs la préoccupation de soutenir les efforts d'évangélisation dans la région.

L'emploi d'*inquietudo* se retrouve également dans les diplômes impériaux émis sous règne de Louis le Pieux (Tableau 7.2)⁴² mais très peu semblent destinés à des établissements de la région concernée par les *vitae* du corpus (Prüm, Trèves, Saint-Gall) et ces derniers datent des quinze premières années du règne de Louis. La majorité de ces diplômes concerne la façade ouest de l'Empire (Aquitaine, Gascogne, Septimanie qui forment le royaume dont il hérite lors du partage de 806) ou encore l'Italie. Cette observation s'applique également aux diplômes jugés authentiques émis sous le règne de Louis le Germanique. Tous ces diplômes faisant usage du terme *inquietudo* concernent l'Italie⁴³. Si l'espace géographique concerné par ces diplômes ne correspond plus aux marges nord de l'Empire, l'emploi du terme *inquietudo* véhicule le sens juridique de rupture de la paix.

⁴¹ En gras dans le Tableau 7.1.

⁴² N'ayant pas pu avoir accès la nouvelle édition des diplômes de Louis le Pieux dans Theo Kölzer éd., *Die Urkunden Ludwigs des Frommen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2016, cette remarque est sujette à caution.

⁴³ Konrad Wanner éd., Ludovici II. *Diplomata, Diplomata Karolinorum*, t. IV, München, MGH, 1994, diplômes n° 14, 18, 19, 20, 27, 32, 34, 40, 42, 50, 56, 57, 59.

Tableau 7.2. *Inquietudo* dans les diplômes de Louis le Pieux et Lothaire

référence	date	bénéficiaire
PL, 104, 986 B	814	Saint Séverin de Bordeaux
PL, 104, 997 A;C	814	Saint Denis
PL, 104, 1017 C	815	église de Vienne
PL, 104, 1027 A	815	monastère de l'Île Barbe
PL, 104, 1029 A	815	monastère saint Zénon de Vérone
PL, 104, 1035 D	815	monastère de Prüm
PL, 104, 1038 D; 1039 B	816	église d'Orléans
PL, 104, 1042 A	816	abbaye de Cormery
PL, 104, 1052 B	816	Abbaye de Saint-Maur-des-Fossés
PL, 104, 1053 D	816	église saint Maurice d'Angers
PL, 104, 1055 C	816	église de Trèves
PL, 104, 1062 B; 1062 D	817	église saint Étienne de Limoges
PL, 104, 1073 A	817	église de Reims
PL, 104, 1115 C	818	Saint Gall
PL, 104, 1078 D	818	Saint Gall
PL, 104, 1101 A; B	820	église de Paris
PL, 104, 1103 A	820	église de Paris
PL, 104, 1114 C	822	monastère de Saint Amand
PL, 104, 1115 C	822	monastère Sainte-Christine de Corteolona
PL, 104, 1118 A	822	monastère de Saint Amand
PL, 104, 1135 B	824	monastère de Farfa
PL, 104, 1137 C	824	monastère de Côme
PL, 104, 1174 D	828	monastère de saint Gall
PL, 104, 1179 D	829	monastère saint André dans le diocèse d'Elne
PL, 104, 1186 A	830	monastère saint Philibert de Noirmoutier
PL, 104, 1189 C	830	monastère de Charroux près de Poitiers
PL, 104, 1197 A	831	monastère saint Vincent de Volturne
PL, 104, 1198 B	831	église de Strasbourg
PL, 104, 1202 A	831	église saint Martin de Tours
PL, 104, 1203 B	831	église de Strasbourg
PL, 104, 1239 B	823	monastère saint Zénon de Vérone
PL, 104, 1253 B	835	monastère de Donzère
PL, 104, 1271 B	836	église d'Elne
PL, 104, 1280 A	836	église du Mans
PL, 104, 1283 B	836	évêque de Strasbourg
PL, 104, 1288 B	837	abbaye du mont saint Odile
PL, 104, 1294 A; 1295 B	838	église du Mans
PL, 104, 1296 D	838	église du Mans
PL, 104, 1299 D	838	église du Mans
PL, 104, 1308 A	839	monastère sainte Marie de Pavie

En règle générale, son emploi sert à signifier que les bénéficiaires du diplôme ne doivent pas être troublés. L'autorité impériale garantit le maintien de la paix en prévenant toute rupture de la quiétude. Cela rejoint parfaitement le sens très juridique qu'Albert Blaise donne au vocable *inquietudo* : « action de molester, d'inquiéter, contestation, revendication⁴⁴ ». L'inquiétude est donc un état qui ne provient pas de l'intérieur de l'être mais qui est le résultat de l'agissement de facteurs extérieurs à la personne. En ceci, il est possible de constater une évolution de l'acception du terme par rapport au VI^e siècle, où Grégoire le Grand la comprenait parfois comme une agitation mentale⁴⁵.

Quant au verbe *angere* (serrer, étreindre au sens physique), il est à l'origine du mot « angoisse » et de son parent « anxiété ». La différence entre ces deux états émotionnels existait déjà chez Cicéron⁴⁶ pour qui l'*anxietas* était une inquiétude permanente tandis qu'*angor* – « peine qui oppresse⁴⁷ » – renvoyait à une expérience plus fugace, passagère⁴⁸. Aujourd'hui rattachées au vocabulaire médical et pathologique, *angor* et *anxietas* recouvraient auparavant un sens moral, et ceci, au moins depuis Cicéron⁴⁹. *Angor* désignerait une expérience plus forte, tandis

⁴⁴ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954 (1997), p. 490.

⁴⁵ Gregorius I, *Moralia*, 75, 1161B : *Quia autem naturae est vermium momentis singulis incessanter moveri, non immerito signatur nomine vermium inquietudo cogitationum* ; Gregorius I, *Moralia*, PL 75, 0726D : *Ipse namque zelus rectitudinis, quia inquietudine mentem agit* ; Gregorius I, *Moralia*, PL 75, 1162A : *Perversae itaque mentis dulcedo vermis est, quia inde delectabiliter pascitur, unde per inquietudinem incessanter agitur*. Voir également Mayke de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁴⁶ Cicéron, *Tusc.*, IV, 12 : *ut differt anxietas ab angore*.

⁴⁷ Cicéron, *Tusc.*, IV, 8 : *angor aegritudo premens*.

⁴⁸ Cicéron, *Tusc.*, IV, 12 : *neque enim omnes anxii, qui anguntur aliquando, nec, qui anxii, semper anguntur*.

⁴⁹ Cicéron, *Tusc.*, IV, 17.

qu'*anxietas* serait plus diffuse⁵⁰. Ainsi les textes des Anciens concevaient plutôt l'anxiété comme un sentiment et l'angoisse comme un état⁵¹.

Il est évident que dans la pensée anthropologique chrétienne, l'angoisse et l'anxiété ne revêtent pas le sens médical et psychologique qui leur sont prêtés aujourd'hui, mais relèvent davantage de la métaphysique. Elles reflètent l'épisode évangélique particulièrement crucial dans la démonstration de l'humanité du Christ qui, dans le domaine de Gethsémani, « commença à être angoissé et soucieux » tandis que son « âme était triste jusqu'à la mort⁵² ». Expression de l'humanité du Christ à l'approche de la mort, chez saint Augustin, l'angoisse est aussi le signal qui alerte le pécheur sur son éloignement de Dieu⁵³. Elle est salvatrice puisqu'elle permet au pécheur de s'amender :

Mon cœur est angoissé [...] et je lutte contre les tentations et les péchés ; les païens me jalourent parce que je les ai vaincus ; les hérétiques, couverts sous le manteau du nom de chrétiens, me tendent des pièges ; au sein de cette même Église, le bon grain souffre violemment de l'ivraie. Je le proclamerai jusqu'aux confins de la terre, au milieu de toutes ces difficultés, avec mon cœur angoissé⁵⁴.

Pour Augustin, l'angoisse est un tourment qui agit depuis le cœur⁵⁵. Près d'un siècle après sa mort, les dérivés d'*angor* n'apparaissent quasiment pas dans l'œuvre hagiographique d'un auteur comme Venance Fortunat (530-609), même si ses

⁵⁰ Cicéron, *Tusc.*, IV, 12 ; voir Jean-Pierre Peter, « Pour une histoire critique du concept d'angoisse », *Recherche en soins infirmiers*, 2, 109, 2012, p. 39.

⁵¹ Jean-Pierre Peter, *op. cit.*

⁵² Mc, 14, 33-34 : *et adsumit Petrum et Iacobum et Iohannem secum et coepit pavere et taedere. Et ait illis tristis est anima mea usque ad mortem sustinete hic et vigilate* ; « Il prit avec Lui Pierre, Jacob et Jean et commença à être angoissé et soucieux. Et il leur dit : mon âme est triste jusqu'à la mort. Tenez-vous ici et veillez ».

⁵³ Voir Rosa Muriel Zelasco, « L'inquiétude de Dieu chez Saint Augustin », *Sapientia*, 57/211, 2002, p. 3-38.

⁵⁴ Aug., *Enarrationes in Psalmos*, LX, 5 : *Angitur cor meum [...] et laboro inter tentationes et scandala : invident Pagani, quia victi sunt ; insidiantur haeretici pallio velati nominis christiani ; intus in ipsa Ecclesia vim patitur frumentum a palea : inter haec omnia cum angitur cor meum, clamabo a finibus terrae.*

⁵⁵ Aug., *Enarrationes in Psalmos*, LX, 5 : *angitur cor meum.*

Miscellanea la localisent également dans le cœur⁵⁶. Par contre, les vocables dérivés d'*anxius* y sont très bien attestés sans qu'ils ne soient jamais pour autant associés à une localisation physiologique (Tableau 7.3).

Tableau 7.3. *Anxius* dans l'œuvre hagiographique de Venance Fortunat

<i>Vita S. Germani</i> , PL 88, 0468C	<i>Tum anxius, et ieunans minister; quid faceret, excogitat trepidus, unde curaretur infirmus.</i>
<i>Vita S. Germani</i> , PL 88, 0476C	<i>Cum vero aliquatenus nihil esset prae manibus, tristis sedens et anxius, severior in vultu, austerus erat alloquio.</i>
<i>Vita S. Hilarii</i> , PL 88, 0442D	<i>Mox opportunitate reperta, manu propria subscriptam, filiae direxit epistolam, sufficienti sale conditam, et velut aromaticis unguentis infusam, quae tenetur Pictavis promunere conservata, indicans ei quod talem sponsum anxius pater illi providisset, cuius nobilitas coelos ascenderet, pulchritudo rosarum et lilii comparisonem praecederet, oculi gemmarum lumen obnubilarent, vestis candorem nivis opprimeret, ornamenta inaestimabili fulgore vernarent, divitiae intra se regna concluderent, eius sapientia incomprehensibilis emanaret, dulcedo favi mella postponeret, pudicitia incontaminata persisteret, odor suavitate frigaret, thesauri sine defectione constarent.</i>
<i>Vita S. Leobini</i> , PL 88, 0560A	<i>Ut autem sanctus Dei moestam illius domus conspexit familiam, tristitia correptus et ipse ab apparatu prandii aliquatenus se suspendens, basilicae templum ingressus ac pavimento corpore prostratus cum lacrymis Dominum deprecatus est, ut tristitiae causam qua moerens domus anxiabatur sibi ostendere dignaretur.</i>
<i>Vita S. Martini</i> , PL 88, 0365A	<i>Attonitus, trepidus, hebetans, vagus, anxius, anceps, Confuso ingenio mox ope nauta caret</i>
<i>Vita S. Martini</i> , PL 88, 0407C	<i>ctibus in trifidis ignarus nauta libellis, Ac velut ambiguas inter Symplegadis undas Ionii Aegei, Maleique sequace procella; Me tamen in bibulis ne mergeret Auster arenis, Summa gubernavit Martini vita patroni, Quam nitor scabridis indignus carpere verbis, Rusticus, arte rudis, tentans formare monile, Quod nec lima polit, nec malleus addit acumen, Non incudo terit, fornaxque examinat igne, Nec mordax gemino forceps trutinavit obunco, Sed magis incompertum profert mea lingua metallum; Res tamen illa iuvat sine qualibet ullius arte, Quod per se pulchram praefert sua gratia gemmam, Attamen officii quae restant debita solvam; Et cui magna nimis modo debeo, parva rependo, Carnotis interea genitam pater anxius aegram, Ex utero mutam profert, sacro ore medendam: Sex geminos graviter hebetem sine voce per annos.</i>
<i>Vita S. Martini</i> , PL 88, 0416B	<i>Hinc se proripiens propere Martinus abegit, Aestuat interea gradiens, gravis, anxius, augens, Cur vel ad horale spatium consensit iniquis.</i>

⁵⁶ Venantius Fortunatus, *Miscellanea*, PL 88, 0192A : *Itaque signo singulti fecit se intelligi mens captivi; et quasi speculariter traxit moeror in facie, qui videbatur angor in corde.*

Généralement inséré dans une énumération d'états émotifs, le terme d'*anxius* décrit chez Venance Fortunat une condition d'ensemble, un état général. Plus tard encore, au VII^e siècle, le cœur devient le siège non plus de l'angoisse mais de l'anxiété. Barbara H. Rosenwein a en effet remarqué que, dans la *Vie de Jean de Réomé* écrite par Jonas, vers 660, Jean y est décrit comme un jeune homme anxieux⁵⁷. À vingt ans, un vœu anxieux du cœur (*anxia cordis vota*) le pousse à construire un oratoire, mais « enflammé par l'ardeur de l'esprit et le désir de paradis », il préfère se retirer dans le désert⁵⁸. Par la suite tourmenté par « l'aiguillon anxieux de son cœur » (*anxio cordis stimulo*)⁵⁹, il est déchiré entre la possibilité d'obéir à un abbé ou de le devenir lui-même. Chez Jonas, il est donc toujours question de « cœur anxieux⁶⁰ ».

À une échelle temporelle plus large, l'historiographie a donné la part belle à la peur comme émotion prédominante durant le Moyen Âge et plus particulièrement à la fin du Moyen Âge. Il paraît impossible de ne pas mentionner Jean Delumeau et sa « pastorale de la peur », selon laquelle les mentalités médiévales auraient été toutes imprégnées de la crainte des péchés, de l'enfer et du jugement dernier⁶¹. Jean Delumeau estimait par ailleurs que cette « pastorale de la peur » se serait appliquée essentiellement aux humbles, tandis que les clercs se seraient adressés aux élites avec plus de douceur⁶². Les sources de notre corpus ne sont pas aussi catégoriques.

⁵⁷ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities*, op. cit., p. 148.

⁵⁸ Ionas, *Vita Iohannis abb. Reomaensis*, 2, MGH, SSRG, 37, Hanovre, Leipzig, Hahn, 1905, p. 329 : *Dedit tamen operam, ut eo in loco, ubi ortus fuerat, perparvum oratorium fundaret, ut, dum anxia cordis vota, Christo annuente, pensando patraret, orationis solamina atque religionis, quomodo posset, occultum impleret.*

⁵⁹ Ionas, *Vita Iohannis abb. Reomaensis*, 4, SSRG, 37, p. 331 : *Quam causam utrique, tam qui praeerat ob boni sodalis amisione, quam etiam venerandus Iohannis ob iudicii inlati penam, anxio cordis stimulo trucidare ceperunt.*

⁶⁰ Ionas, *Vita Iohannis abb. Reomaensis*, 2 : *anxia cordis vota* ; 4 : *anxio cordis stimulo* ; 16 : *anxio cordis animo*.

⁶¹ Jean Delumeau, *Histoire de la peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

⁶² Voir à ce sujet, la réflexion d'un élève de Jean Delumeau : Bernard Dompnier, « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction : la méthode des missionnaires capucins », dans Louise Godard de Donville

Douceur et fermeté y alternent certes, mais de façon parfois indépendante de la catégorie sociale à laquelle appartenait le destinataire du discours : si Lébuin cherche à effrayer l'assemblée populaire de Marklo, Vulfran ou Willibrord n'hésitent pas à vouloir instiller la peur dans le cœur d'un roi tel que Radbod.

Une vingtaine d'années après celui de Jean Delumeau, l'ouvrage de Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung : Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*⁶³ concentre également sa réflexion sur la peur. S'interrogeant sur les types de peur et sur les réactions que la religiosité du temps apporte, il considère que les hommes du Moyen Âge tendaient vers davantage de rigorisme et de ritualisation pour lutter contre leur peur du démon, des enfers et du châtement divin en général⁶⁴. Si ces ouvrages sont sans conteste des références incontournables en la matière, ils n'envisagent pas la plasticité de la peur à travers le temps et sont surtout focalisés sur la fin du Moyen Âge. Or l'étude des *vitae* carolingiennes indique, au contraire, l'existence de conceptions très raffinées et variées des émotions qui relèvent de la constellation de la peur. Ainsi, l'angoisse paraît correspondre chez les hagiographes à une émotion spécifiquement chrétienne. Plus récemment, Wojtek Jeziersky a tenté une analyse des émotions de la peur et de ses corollaires l'anxiété ou la panique⁶⁵ à travers le concept de « sociétés du risque », dans les communautés émotionnelles des missionnaires de la Baltique, entre les XI^e et XIII^e siècles⁶⁶. Selon lui, la peur est sans doute l'émotion qui est la plus fréquemment ressentie par les missionnaires⁶⁷. Pourtant, même si cette assertion paraît légitime, il

dir., *La Conversion au XVII^e siècle*, actes du XII^e colloque de Marseille, janvier 1982, Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983, p. 257-281.

⁶³ Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung : Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn, Schöningh, 1996.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Wojtek Jeziersky, « Risk Societies on the Frontier. Missionary Emotional Communities in the Southern Baltic Eleventh – Thirteenth Centuries », dans *Id.*, Lars Hermanson, Matti Peikola eds., *Imagined Communities on the Baltic Rim: From the Eleventh to Fifteenth Centuries*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, p. 155-190.

⁶⁷ Wojtek Jeziersky, « Fears, Sights and Slaughter: Expressions of Fright and Disgust in the Baltic Missionary Historiography (11th-13th centuries) », dans Per Förmegård, Erika Kihlman, Mia Åkestam,

reste difficile d'affirmer quelles étaient les émotions réellement ressenties par les missionnaires. Ce qui est certain par contre, c'est que les émotions de la peur – qu'elles soient expérimentées par les païens ou par les chrétiens – sont très fréquemment invoquées par les hagiographes. Particulièrement liée au sens du danger, la peur est une émotion partagée par les deux communautés de croyance, même s'il faut se garder de confondre la peur du missionnaire devant le danger, l'inconnu ou les païens et la peur de la toute-puissance divine. La peur participe donc au polissage des normes affectives, en ce sens qu'elle est un lieu de rencontre émotionnelle entre païens et chrétiens.

7.1 Exalter la foi dans le creuset de la peur

La peur est un ressort puissant de la dynamique de la mission : d'une part, elle pousse les chrétiens à partir en mission pour réformer le païen objet de leur peur (en même temps qu'elle contribue à valoriser le courage des missionnaires) ; d'autre part, elle conduit les mauvais chrétiens sur la voie de la réformation, tandis qu'elle entraîne les païens sur le chemin de la conversion. Il ne s'agit donc pas d'une émotion jugée nuisible. La peur s'inscrit tout d'abord dans un contexte physique : il existe des bruits et des espaces effrayants par nature, qui sont autant d'écrins de valorisation pour le héros. Ensuite, les hagiographes s'efforcent de présenter différentes expressions de peur – dont la variété du vocabulaire témoigne – ce qui leur permet de faire surgir des formes raffinées, telles que l'angoisse et l'anxiété que seuls les chrétiens seraient en mesure d'éprouver. La meilleure façon de témoigner de ces formes subtiles de peur est de mettre en scène l'inquiétude que le chrétien ressent pour ses coreligionnaires.

7.1.1 La rencontre missionnaire : l'inscription de la peur dans l'espace

De nombreux facteurs sont causes de peur, au premier rang desquels se trouvent la férocité et la sauvagerie des païens, largement évoquées dans la partie précédente. La peur ressentie par le missionnaire s'inscrit également dans la dynamique du voyage et de la prédication en pays païen. Les dangers du voyage reflètent parfois des éléments naturels : les « dangers du long voyage en mer⁶⁸ », les tempêtes⁶⁹ ou encore la terrifiante forêt que doit traverser Sturm⁷⁰. En répertoriant les verbes de déplacement (au sens propre et sur un plan métaphorique), Christiane Veyrard-Cosme a noté que dans l'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, c'est justement la *Vita Willibrordi* qui en accumule le plus grand nombre⁷¹. La présence du champ sémantique du déplacement n'est pas surprenante dans des *Vitae* qui chantent la mémoire de missionnaires, bien qu'il pourrait aussi s'agir d'un rappel du modèle de sainteté irlandaise, fondé en grande partie sur la *peregrinatio*⁷².

Cependant, la plus grande source de crainte durant le voyage demeure les périls suscités par les hommes, les païens dans la plupart des cas⁷³. Parmi eux se trouvent la catégorie particulière des pirates⁷⁴. Alban Gautier rappelle que le mot *pirata* était

⁶⁸ *Vita Willibrordi*, 9 : *propter pericula longissimi navigii*.

⁶⁹ *Vita Willibrordi*, 10.

⁷⁰ *Vita Sturmi*, 8 : *Sicque vir Dei per horrendum solus pergens desertum, praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum et ingentes arbores, et praeter agrestia solitudinis loca, nihil cernens, tandem quarto die praeteregreiens locum ubi monasterium nunc situm est, superiora petens, ubi flumen quod dicitur Gysilaha Fuldae alveo se immiscet. Deinde paullo superius progressus, ubi semita fuit quae antiquo vocabulo Otressveca dicebatur, post occasum solis pervenit ; ibique se et asinum suum munire propter nocturnos incursus satagens*.

⁷¹ Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003, p. 252.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Vita Bonifatii*, 8 ; *Vita Willibrordi*, 9 ; *Vita Gregorii*, 2 ; *Vita Sturmi*, 23

⁷⁴ *Vita Anskarii*, 10 ; 16.

employé depuis Cicéron⁷⁵ et que les hagiographes l'utilisaient de la même manière pour décrire des « pillards maritimes dangereux et sans scrupules, ennemis du genre humain et de l'État, qui ne méritaient que la mort ⁷⁶ » ; pour les historiens contemporains, les pirates sont avant tout des acteurs qui opèrent illégalement, sans autorisation de l'État. Or ce n'est pas le cas des pirates évoqués par Rimbert et dont les actions sont coordonnées par une autorité politique danoise tout à fait légitime : celle du roi Horic (c.827-854)⁷⁷. Il est difficile de déterminer si le contexte est le même en ce qui concerne les pirates qui volent tous les biens d'Anschaire, lors de son voyage à Birka en 829⁷⁸. Dans tous les cas, les auteurs de ces incursions doivent être directement reliés au phénomène des premiers raids vikings⁷⁹ que les sources contemporaines désignent volontiers par les noms de « pirates »⁸⁰. Ainsi la *Vita Anskarii* reflète la peur généralisée chez les chrétiens devant l'intensification de ces raids, un peu partout en Europe, entre les années 830 et les années 850⁸¹ et dont témoignent, entre autres, les *Annales de Saint Bertin* sous la même orthographe que Rimbert (*pyratae*)⁸².

Les sources de l'hagiographie missionnaire carolingienne de la première moitié du IX^e siècle se font donc l'écho d'un contexte tumultueux, très marqué par les incursions scandinaves. Pourtant, les missionnaires surmontent leur peur et sillonnent les routes et les voies navigables qui leur permettent de se rendre en territoire païen.

⁷⁵ Alban Gautier, « La piraterie dans les mers du Nord au haut Moyen Âge », dans Gilbert Buti, Philippe Hrodej dir., *Histoire des Pirates et des corsaires, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, CNRS, 2016, p. 77.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Appelé « Oricus » dans les *Annales Bertiniani*, a. 845 : *Nortmannorum rex Oricus sexcentas naves per Albim fluvium in Germaniam adversus Hludowicum dirigit.*

⁷⁸ *Vita Anskarii*, 10.

⁷⁹ Pierre Bauduin, *Le monde franc et les vikings, VIII^e-X^e siècles*, Paris, Albin Michel, 2009 ; Stefan Brink, Neil Price eds., *The Viking World*, Londres ; New York, Routledge, 2008 ; Else Roesdahl, David M. Wilson eds., *From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800-1200*, New York, Rizzoli, 1992 ; voir plus généralement la bibliographie établie par Martin Syrett, *Scandinavian History in the Viking Age*, Cambridge, Department of Anglo-Saxon, Norse, and Celtic University of Cambridge, 2004.

⁸⁰ Pierre Bauduin, op. cit., p. 23.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Annales Bertiniani*, a. 841, 843, 851, 853.

En termes de potentiel d'action, la puissance motrice de la peur du païen est incontestable, notamment au regard de ses répercussions sur l'organisation spatiale de la mission⁸³. Cette constatation se vérifie particulièrement à l'arrière du front missionnaire, puisqu'à en croire la *Vita Sturmi*, l'emplacement de la fondation de Fulda a été choisi en fonction de la peur inspirée par la proximité des païens⁸⁴. C'est aussi en raison du danger païen qu'Anschaire se voit offrir le monastère de Torhout, après sa consécration au titre d'archevêque de Hambourg en 831⁸⁵. L'empereur Louis le Pieux considérait en effet que le nouvel archevêché missionnaire de Hambourg était situé dans un « lieu périlleux, sous la proche menace des féroces barbares⁸⁶ ». Cette décision révèle le pragmatisme des organisateurs de la mission et leur volonté de fournir une base arrière solide, afin de former les clercs destinés à la mission et de ravitailler les missionnaires déjà en activité⁸⁷.

La *Vita Anskarii* témoigne parfaitement de la légitimité de la peur des païens. Ces derniers transformaient bien souvent l'espace de la mission en champs de ruines, à l'instar des Danois de Horic qui pillent Hambourg en 845⁸⁸. Rimbart en donne un récit très détaillé :

Alors que tous agissaient de toutes parts, de façon louable et digne de Dieu, des pirates arrivèrent en bateau à l'improviste et encerclèrent la cité de Hambourg. Comme cela arriva inopinément et subitement, les gens du pays n'étaient pas rassemblés et le comte, qui en ces temps-là avait la charge des lieux, l'illustre Bernhar, n'était pas là. Entendant leur arrivée, notre seigneur évêque voulut d'abord continuer à tenir la position avec ceux qui restaient dans la ville et dans les faubourgs jusqu'à ce qu'une

⁸³ Voir plus généralement sur les liens entre lieux et peur : Vito Fumagalli, *Landscape of Fear. Perceptions of Nature and the City in the Middle Ages*, trad. Shayne Mitchell, Oxford, Polity, 1994.

⁸⁴ *Vita Sturmi*, 5.

⁸⁵ *Vita Anskarii*, 12.

⁸⁶ *Vita Anskarii*, 12 : *Et quia dioecesis illa in periculosis fuerat locis constituta, ne propter barbarorum imminetentem saevitiam aliquo modo deperiret.*

⁸⁷ Rimbart, *Vie de saint Anschaire*, traduit du latin, présenté et annoté par Jean-Baptiste Brunet-Jailly, Paris, Cerf, 2011, p. 172, note 92 ; Hedwig Röckelein, « Der Anteil westfränkischer Zellen im Aufbau sächsischer Missionszenter », dans Peter Godman, Jörg Jarnut, Peter Johanek dir., *Am Vorabend des Kaiserkrönung*, Berlin, De Gruyter, 2002, p. 153-155.

⁸⁸ *Vita Anskarii*, 16.

aide plus grande leur parvienne. Mais la cité était déjà assiégée par l'assaut des païens, il vit alors qu'il ne pouvait pas leur résister et prépara la façon dont il transporterait avec lui les saintes reliques. Il put à peine s'échapper, sans sa chape (*cappa*), tandis que son clergé se dispersa de tous côtés dans la fuite. Le peuple quitta ce lieu, s'en allant à la débandade, mais plusieurs de ceux qui avaient réussi à se sauver furent capturés et exterminés. En fin de compte, la cité finit par tomber et tout ce qu'elle et le village (*vicus*) qui en était proche contenaient, fut pillé. Les ennemis arrivèrent le soir, campèrent la nuit, le jour et la nuit qui s'en suivirent. Quand ils eurent tout brûlé et mis à sac, ils partirent. L'église que le seigneur évêque avait fait construire par un admirable travail, le cloître du monastère merveilleusement arrangé, furent livrés aux flammes. L'excellente Bible que le sérénissime empereur avait donné à notre père ainsi que plusieurs autres livres, présents dans la bibliothèque, disparurent dans les flammes. Ainsi, tout ce qu'il y avait là, aussi bien ce qui servait au ministère que les autres trésors et ressources, fut détruit soit par les déprédations, soit par le feu de l'assaut ennemi. Anschaire fut renvoyé presque nu, puisque quasiment rien de ce qui se trouvait là ne put être mis préalablement à l'abri et qu'il ne put transporter dans sa fuite seulement ce qu'il avait pu saisir au hasard⁸⁹.

Rimbert emploie de multiples procédés pour rendre compte à l'auditoire de la peur ressentie par les chrétiens durant cet épisode. En dehors des champs sémantiques de la destruction et de l'attaque, il faut noter ceux de la rapidité et de la surprise⁹⁰. Ce vocabulaire correspond très bien à une intense période d'attaques menées par les vikings. En effet, la population de Scandinavie était numériquement très inférieure à

⁸⁹ *Vita Anskarii*, 16 : *Verum cum haec in utraque parte laudabiliter et Deo digne agerentur, contigit, ex inproviso pyratas advenientes Hammaburgensem civitatem navigio circumdedisse. Quod cum inopinate et subitane accidisset, spatium non fuit pagenses congregandi, quippe cum et comes, qui eo tempore praefecturam loci illius tenebat, illustris vir Bernharius tunc deesset, dominus vero episcopus ibi positus cum his qui aderant in urbe ipsa vel in suburbio manentibus primo quidem, audito adventu eorum, locum ipsum continere voluit, donec maius eis veniret auxilium ; sed impellentibus paganis, et civitate iam obsessa, cum eis resisti non posse conspexit, quomodo pignera sanctarum reliquiarum asportarentur, praeparavit, sicque ipse, clericis suis huc illucque fuga dispersis, etiam sine cappa sua vix evasit. Populi quoque a loco ipso exeuntes et hac illacque palantes, plurimis aufugientibus, quidam capti, plerique etiam perempti sunt. Denique hostes, arrepta civitate, et omnibus quae in ea vel in vico proximo erant spoliatis, cum vespertino tempore eo adventassent, noctem isam cum sequenti die et nocte ibi consederunt. Sicque succensis omnibus ac directis, egressi sunt. Ibi ecclesia miro opere magisterio domni episcopi constructa una cum claustra monasterii mirifice composita igni succensa est. Ibi bibliotheca, quam serenissimus iam memoratus imperator eidem patri nostro contulerat, optime conscripta, una cum pluribus aliis libris igni disperiit. Sicque omnia quae inibi aut in ecclesiasticis ministeriis aut in aliis thesauris et facultatibus habuerat aut depraedatione aut igne hostili impetu directa sunt, ut quasi nudum eum dimiserint ; quippe cum nihil paene exinde prius elatum sit, nec tunc quidem aliquid subvectum, nisi quod quisque fugiens casu arreptum secum forsitan exportare potuit.*

⁹⁰ *Vita Anskarii*, 16 : *inproviso, inopinate et subitane accidisset.*

celle du grand empire carolingien et c'est la raison pour laquelle ils pratiquaient des raids éclairs (un jour et deux nuits rapporte Rimbert). Ce type d'attaque surprise était rendu possible par une connaissance préalable des lieux, acquise auprès des commerçants qui fréquentaient les riches centres économiques à piller. Il est donc tout à fait possible d'imaginer que les vikings de Horic avaient préalablement appris l'absence de Bernhar, comte chargé de la défense de la ville et que, sachant cela, ils aient alors planifié leur assaut.

La surprise de l'attaque provoque la précipitation parmi les chrétiens de Hambourg. Le récit témoigne d'un sentiment de panique généralisé : la population et les clercs s'enfuient « de toutes parts⁹¹ », « à la débandade⁹² » en essayant de sauver ce qu'il est possible de « saisir au hasard⁹³ », tandis que le malheureux Anschaire doit fuir « sans sa chape [...] presque nu⁹⁴ ». Rimbert use de cette atmosphère de folie destructrice pour mettre l'évêque en valeur. Anschaire essaie d'abord de tenir les positions en espérant l'arrivée de renforts et tente courageusement de résister jusqu'à ce qu'il soit forcé de se rendre à l'évidence. Il décide alors de sauver les précieuses reliques⁹⁵, aux dépens de ses propres vêtements.

Les chrétiens nourrissent donc une peur légitime des païens. Les cicatrices de leurs incursions défigurent pour longtemps le paysage hambourgeois et désorganisent – pour un temps non moins long – cet espace brûlé et mis à sac. En effet, ces bouleversements perturbent pour de longues années l'harmonie des relations établies entre les centres missionnaires de Hambourg, Brême et Cologne. L'archevêché de Cologne qui se considère lésé par la perte de l'évêché de Brême – où Anschaire a trouvé refuge – lutte incessamment pour le récupérer jusqu'à ce que le pape Nicolas I^{er} (858-867) confirme officiellement le rattachement de Brême à l'archevêché de

⁹¹ *Vita Anskarii*, 16 : *utraqe parte*.

⁹² *Vita Anskarii*, 16 : *Populi quoque a loco ipso exeuntes et hac illacque palantes*.

⁹³ *Vita Anskarii*, 16 : *casu arreptum secum forsitan exportare potuit*.

⁹⁴ *Vita Anskarii*, 16 : *sine cappa sua vix evasit [...] quasi nudum eum dimiserint*.

⁹⁵ Adam de Brême, I, 18, évoque les reliques de saint Sixte et saint Sinnicius, premiers évêques de Reims.

Hambourg⁹⁶. La peur des païens n'est donc pas seulement celle des déprédations mais aussi celle de la fin d'une harmonie chrétienne idéalisée.

Inscrite dans l'espace, la peur du païen s'y diffuse aussi par le son⁹⁷. Ainsi, Rimbert souligne le fait qu'Anschaire entend l'arrivée des Danois (*audito adventu eorum*), avant de les voir. La dimension sonore de la peur est parfois démultipliée si elle se conjugue avec un contexte spatial qui est lui-même inquiétant. Ainsi, lorsque Sturm doit passer la nuit en forêt, c'est un bruit qui le maintient en alerte⁹⁸. Son hagiographe Eigil évoque sa concentration : Sturm est à l'affût du moindre son⁹⁹, jusqu'à ce que le saint homme identifie (*intelligere*) la nature de ce bruit comme étant d'origine humaine¹⁰⁰. Sturm fait alors preuve d'un grand contrôle de soi : son hagiographe précise qu'il s'empêche de crier¹⁰¹. Le saint frappe le tronc d'un arbre pour émettre à son tour un bruit et l'inconnu qui était tapi dans l'obscurité, tout autant effrayé que le saint, se jette vers lui en poussant de grands cris (*proclamare*). Il faut attendre que les deux hommes soient visuellement assez proches l'un de l'autre¹⁰² pour qu'ils s'en trouvent rassurés et décident de se saluer mutuellement¹⁰³. Une fois la peur désamorcée, le sentiment de danger écarté, ils décident de passer la nuit ensemble¹⁰⁴.

⁹⁶ *Vita Anskarii*, 23. Voir Adam De Brême, I, 27 ; Fritz Curshmann, *Die älteren Papsturkunden des Erzbistums Hamburg*, IV, Hamburg ; Leipzig, Voss, 1909, p. 19-24 ; Jean-Baptiste Brunet Jailly, *op. cit.*, p.192 n. 176 ; Georg Heinrich Klippel, *Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar*, Brême, Geisler, 1845, p. 224 ; Eric Knibbs, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations...*, *op. cit.* ; Wolfgang Seegrün, *Das Erzbistum Hamburg in seinen älteren Papsturkunden, Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontifica*, Théodor Schieffer éd., V, Cologne ; Vienne, Böhlau, 1981, p. 102 ; Johann Simon Schöffel, *Kirchengeschichte Hamburgs*, 1. *Die Hamburgische Kirche im Zeichen der Mission und im Glanze der erzbischöflichen Würde*, Berlin, De Gruyter, 1929, p. 99-103 ; Ian N. Wood, *The Missionary Life...*, *op. cit.*, p. 125.

⁹⁷ Voir chapitre V ; Geneviève Bühner-Thierry, « Autour du martyr de saint Adalbert », dans Edina Bozoky dir., *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge. Réalités et légendes*, Rennes, PUR, 2017, p. 147-160. Plus généralement sur le son, voir Laurent Hablot, Laurent Vissière dir., *Paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, Rennes, PUR, 2015.

⁹⁸ *Vita Sturmi*, 8.

⁹⁹ *Vita Sturmi*, 8 : *stans silenter intentis auribus auscultabat : audit iterum sonitum aquae*.

¹⁰⁰ *Vita Sturmi*, 8 : *intelligens hominem esse nutu Dei*.

¹⁰¹ *Vita Sturmi*, 8 : *vir Dei clamare noluit*.

¹⁰² *Vita Sturmi*, 8 : *videntes alterutrum*.

¹⁰³ *Vita Sturmi*, 8 : *mutuo se salutaverunt*.

¹⁰⁴ *Vita Sturmi*, 8 : *colloquentes*.

Les éléments qui déclenchent la peur reflètent donc l'imbrication du son et de l'espace dans lequel il se répand : solitude, obscurité de la nuit, isolement de la forêt, silences entrecoupés de bruits inquiétants (le son de l'eau, le son de l'homme qui cherche à se mouvoir en silence). La forêt, ce désert du Nord, est un lieu de tension permanente, tension matérialisée par les clôtures que Sturm dresse autour de lui avant de se reposer.

Deux éléments de cet extrait soulignent de façon particulièrement remarquable à la fois l'importance du son dans l'élaboration rhétorique de la peur mais aussi et la manière dont la reconnaissance mutuelle permet de la désamorcer. Le récit d'Eigil révèle que l'aspect extérieur était un important facteur de reconnaissance de l'appartenance à l'un ou l'autre groupe, païen ou chrétien, comme ce fut généralement le cas dans les sociétés pré-modernes. Dans le cas de Sturm, c'est assez facile à comprendre. Sa fonction de moine devait être aisément identifiable par l'habit : la coule (*cuculla*), la tunique (*tunica*) ainsi que des bas et des souliers (*pedules* et *caligae*)¹⁰⁵. Quant au serviteur du seigneur Ortis, le seul renseignement qu'Eigil nous donne est qu'il est laïc (*vir saecularis*). Il est possible d'imaginer que son allure a immédiatement permis au saint de reconnaître en lui un chrétien, confirmant peut-être le fait que les païens étaient vêtus et/ou coiffés différemment. L'aspect physique permettait donc l'identification d'une appartenance au groupe des chrétiens, entérinée par des saluts réciproques. La reconnaissance physique permet la mutualisation de cette reconnaissance – soulignée à deux reprises (*alterutrum, mutuo*) – qui affranchit à son tour de la peur en rétablissant une atmosphère de sécurité. La participation de l'émotion de la peur – et de la sensibilité qui lui est associée – à l'identité chrétienne se révèle alors pleinement : le même rassure, tandis que l'autre effraie.

¹⁰⁵ *Regula sancti Benedicti*, LV : *De vestario vel calciario fratrum* ; voir André Moisan, « l'habit monastique. De la plaisanterie aux textes littéraires », dans coll., *Le nu et le vêtu au Moyen Âge. XII^e-XIII^e siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2001, p. 243-254, ici p. 243.

7.1.2 La peur comme agent de valorisation du héros

La peur suscitée durant l'attaque de Hambourg permet à Rimbert d'augmenter le prestige d'Anschaire. Or cette dynamique de valorisation est transposable à l'ensemble des rencontres missionnaires, dans la mesure où elles offrent aux saints des occasions de prouver leur mérite à travers des situations périlleuses¹⁰⁶. La possibilité du martyr et la capacité à affronter la peur de la mort sont les preuves incontestables de leur bravoure. Parallèlement, les hagiographes usent également d'un procédé en négatif, en révélant le contraste qui existe entre l'héroïsme de leurs saints et le manque de courage d'autres chrétiens.

Pour le héros, braver la peur de la mort était l'occasion idéale de prouver sa vaillance. Or ce ne furent pas les occasions qui manquèrent. La pacification des territoires à convertir fut en effet une entreprise pénible : à titre d'exemple, durant la seule année 752, les Saxons brûlèrent près de trente églises¹⁰⁷. La *Vita Gregorii* indique bien que ce sont « les persécutions des païens avoisinants » et « la crainte de la mort » qui poussèrent Boniface et Grégoire à la fuite¹⁰⁸. La violence des païens offrait cependant la possibilité du martyre aux saints missionnaires, et ce sans qu'ils puissent être accusés de rechercher activement la mort. C'est pour échapper à cette accusation que Grégoire choisit de fuir, ce qui n'a pas été le cas de Boniface qui préfère rester et affronter la mort, lors de son dernier voyage en Frise¹⁰⁹.

D'un point de vue rhétorique, la peur provoquée par la crainte de la mort se révèle un outil pédagogique particulièrement fécond en termes d'harmonisation des normes

¹⁰⁶ Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter*, op. cit., p. 73-80.

¹⁰⁷ John-Henry Clay, *In the Shadow of Death: Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721–754*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 212 ; 348.

¹⁰⁸ *Vita Gregorii*, 2 : *vicinam paganorum persecutionem ob metum mortis simul cum populo suo fugere ad civitatem*.

¹⁰⁹ *Vita Bonifatii*, 8.

affectives. Judith Lamm Beall¹¹⁰ a parfaitement montré que le récit du martyre de Boniface par Willibald illustre la volonté des hagiographes chrétiens de traduire des valeurs propres aux païens d'outre-Rhin, dans des équivalents chrétiens, afin de faciliter leur conversion par l'utilisation de concepts culturels familiers. La comparaison des trois textes que sont la *Germanie* de Tacite, le poème *Beowulf* et la *Vita Bonifatii* de Willibald a ainsi révélé la présence de concepts issus de la culture païenne¹¹¹. Tacite insiste sur l'importance culturelle, sociale et économique de la guerre chez les Germains¹¹². Dans son chapitre XV, il explique que les chefs de guerre aimaient particulièrement recevoir des « cadeaux » des états voisins, cadeaux qui étaient conçus comme des tributs¹¹³. Dans le poème *Beowulf*, le trésor est considéré comme un élément essentiel pour activer la loyauté réciproque entre le chef de guerre et ses guerriers : si la loyauté humaine faillit, le trésor perd ses pouvoirs¹¹⁴. Dans la *Vita Bonifatii*, Boniface exhorte ses disciples à accepter la mort en échange des « gages d'une récompense éternelle¹¹⁵ ». Cette vie éternelle devient alors le trésor que le chef partagerait avec ses compagnons¹¹⁶. Désamorcer la peur de l'ultime danger – c'est-à-dire la mort – aboutit donc à faire du corps du martyr, devenu relique, un trésor en lui-même. Braver la peur de la mort, c'est aussi accepter les trésors de l'éternité. Isabelle Rosé a bien montré au demeurant, à travers l'étude de terme *commutatio*, dans le cadre du monachisme réformateur, comment les biens terrestres pouvaient être convertis en biens célestes et comment dès la fin du X^e siècle, les moines finissent par devenir les seuls véritables *commutati*, c'est-à-dire des hommes

¹¹⁰ Judith Lamm Beall, « The Barbarian Ethos. The Germania, Beowulf, and the Life of Saint Boniface », dans Jason Glen éd., *The Middle Ages in Texts and Texture, Reflections on Medieval Sources*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 33-44.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹¹² Tacite, *De origine et situ Germanorum*, en particulier chapitres XIV et XV.

¹¹³ Judith Lamm Beall, « The Barbarian Ethos... », *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁵ *Vita Bonifatii*, 8 : *perpetuae reddet vobis remunerationis mercedem*.

¹¹⁶ Judith Lamm Beall, « The Barbarian Ethos... », *op. cit.*, p. 40.

transformés en élus lors de leur entrée en religion, grâce à la capacité transformatrice de Dieu¹¹⁷.

Le courage des saints missionnaires est parfois illustré à travers le contraste marqué par l'incapacité des autres à affronter la peur. Ainsi, lors de l'assemblée générale de l'Empire, tenue à Ingelheim durant l'été 826¹¹⁸, Louis le Pieux se met en quête de missionnaires susceptibles d'accompagner le roi Harald Klak au Danemark. Cependant, personne n'est en mesure de désigner un homme dont la « dévotion pourrait conduire à assumer un voyage aussi périlleux pour le nom du Christ¹¹⁹ ». Il faut attendre que Wala, abbé de Corbie de 826 à 831, propose le nom d'Anschaire, qui apparaît alors comme l'homme providentiel.

Le danger extrême provoque une crainte qui lui est proportionnelle, surtout si le missionnaire a déjà été confronté à ce danger. C'est le cas de l'évêque Gauzbert, qui après avoir vécu le drame de l'assassinat de son neveu, l'humiliation d'être enchaîné et chassé sous les insultes¹²⁰, n'a plus la force de retourner en Suède. Le chapitre 25 de la *Vita Anskarii* fait ainsi écho au chapitre 17 qui décrit le drame (Figure 6.1). L'événement dut être particulièrement traumatisant. Lorsqu'Anschaire, inquiet de voir les efforts d'évangélisation réduits à néant, demande à Gauzbert si le peuple des Suédois « souffrirait que des prêtres demeurent à nouveau avec eux¹²¹ », celui-ci lui répond « qu'il avait été expulsé de ce lieu et qu'il n'oserait pas y retourner, et qu'il ne pouvait certainement pas y avoir davantage à éveiller les souvenirs de ce qui s'était

¹¹⁷ Isabelle Rosé, « Commutatio : Le vocabulaire de l'échange chrétien au haut Moyen Âge », dans Jean-Pierre Devroey, Laurent Feller, Régine Le Jan eds., *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge : [actes de la 7e rencontre de Bruxelles des 13, 14 et 15 mars 2008]*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 113-138.

¹¹⁸ Assemblée où des émissaires danois du roi Godfrid étaient présents pour demander un traité de paix ; *Annales regni Francorum*, a. 826 : *legati quoque filiorum Godofridi regis Danorum, pacis ac foederis causa directi*.

¹¹⁹ *Vita Anskarii*, 7 : *Quod cum universi abnuerent, nullatenus se quemquam scire tantae devotionis virum, qui peregrinationem tam periculosam pro Christi nomine suscipere vellet*.

¹²⁰ *Vita Anskarii*, 17. Voir chapitre V.

¹²¹ *Vita Anskarii*, 25 : *si forte gens illa divinitus admonita sacerdotes secum manere pateretur*.

passé avec lui auparavant et que cela allait plutôt susciter de très grands dangers¹²² ». La peur freine donc l'avancée de la mission. C'est encore une fois le courage d'Anschaire qui la relance puisque le saint n'hésitera pas à retourner lui-même en Suède, accompagné par ailleurs d'un autre *nepos* de Gauzbert, dont Rimbert n'a pas jugé pertinent de communiquer le nom. Le courage du héros est ainsi très souvent marqué par sa capacité à transcender la peur, à l'image de Boniface qui « s'avancait vers le danger comme s'il n'en avait pas¹²³ » ou de Willibrord qui ne « craignait pas de s'exposer » et « prêchait la parole de Dieu en toute confiance¹²⁴ ». La confiance en Dieu est donc l'instrument qui permet de surmonter la peur.

L'évolution entre les *Vies des Pères* de Grégoire de Tours et l'hagiographie missionnaire carolingienne est ici remarquable : la comparaison entre le courage inébranlable de Willibrord ou de Boniface et le comportement de saint Gall qui s'enfuit devant la colère des païens dont il avait incendié le temple, se passe de commentaires, même si Gall pleurait souvent en regrettant de ne pas s'être alors laissé martyriser¹²⁵. Par contre, il est possible de souligner une forte influence sur les *vitae* missionnaires carolingiennes du modèle intrépide et énergique du saint Martin de Sulpice Sévère, qui ne craignait pas d'affronter le danger, au péril de sa vie. Le courage des saints est donc fortement mis en valeur par leur capacité à affronter l'ultime danger de mort. Les hagiographes de la mission carolingienne, surtout ceux du IX^e siècle, renforcent ce courage en évoquant la peur éprouvée par leurs coreligionnaires pour leur propre sauvegarde.

¹²² *Vita Anskarii*, 25 : *se inde expulsus rursus locum [illum] repetere non ausum respondit, nec id valde proficuum fore posse, immo magis periculosum, si denuo priorum reminiscentes aliquid perturbationis circa eum excitarent.*

¹²³ *Vita Bonifatii*, 8 : *in periculum iam sine periculo incedit.*

¹²⁴ *Vita Willibrordi*, 9 : *Nam tunc temporis regem Fresonum Rabbodum cum sua gente paganum non timuit adire et, quocumque perrexerat, verbum Dei cum omni fiducia loquebatur.*

¹²⁵ Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, chapitre VI, *De sancto Gallo episcopo*, 2 : *Referre enim saepe erat solitus vir beatus haec cum lacrimis et dicebat : « Vae mihi, quia non persteti, ut in hac causa finire ».*

7.1.3 La peur pour les chrétiens : une émotion nuancée

Les chrétiens proches des saints missionnaires nourrissent des craintes pour la sécurité de ces derniers mais c'est parfois le saint lui-même qui, par la puissance que Dieu lui confère, provoque la terreur. Parfois encore, la peur chrétienne devient collective et se mue alors en un nouvel instrument de légitimation du saint et célèbre son potentiel de protection. Reste qu'au regard de la peur ou de la terreur éprouvées par les païens, les chrétiens ressentent une palette bien plus nuancée d'inquiétude, notamment en ce qui concerne l'anxiété qui constituerait une forme raffinée de peur spécifiquement chrétienne.

L'absence des missionnaires suscite la crainte parmi ceux qui sont restés à l'arrière du front missionnaire. Lorsque Sturm part faire son rapport à Boniface, concernant l'établissement d'un ermitage à Hersfeld, il reçoit l'ordre de rester quelques temps aux côtés de l'évêque. Pendant ce temps, ses compagnons l'attendent « anxieusement¹²⁶ » à l'ermitage :

Quand il les vit, il les salua par les paroles de paix de l'évêque puis les consola en leur racontant dans le détail son voyage et sa rencontre avec l'évêque. Il leur exposa tout ce que le saint évêque avait dit. Il prit avec lui les deux frères et ils remontèrent en bateau vers l'amont, aspirant à d'autres lieux¹²⁷.

De la même manière que dans le précédent extrait de la *Vita Sturmi*, la première phase d'apaisement se réalise par la reconnaissance de l'autre à travers l'association de la vision et du salut mutuel¹²⁸. L'anxiété des compagnons était d'une telle intensité qu'elle a nécessité la consolation, à l'instar d'un processus de deuil. On imagine bien

¹²⁶ *Vita Sturmi*, 5 : *anxie*.

¹²⁷ *Vita Sturmi*, 5 : *Quos cum vidisset, ab episcopo verbis pacificis illos salutavit, eosque multum et de aventu suo et de episcopi narratione consolatus est. Cumque per ordinem eis verba sancti exposuisset episcopi, adsumtis secum duobus fratribus, adscenderunt navem superiora petentes loca.*

¹²⁸ Voir *Vita Sturmi*, 8.

les frères se pressant autour de Sturm, lui démontrant tous les signes de l'agitation anxieuse que sa longue absence a provoqué. Ceci révèle, d'une part, la conscience du danger que les compagnons concevaient pour un tel voyage à travers la forêt – puisqu'ils l'avaient eux-mêmes vécu en accompagnant Sturm – et d'autre part, que l'auditoire de la *Vita* était également tout à fait en mesure de concevoir ces dangers¹²⁹. Au-delà de ces considérations, la crainte de perdre Sturm démontre à ce même auditoire, à travers l'anxiété ressentie, combien les frères étaient attachés à Sturm, le désignant ainsi comme un homme digne d'affection. Cet attachement est en outre justifié par l'application avec laquelle Sturm console ses compagnons. L'anxiété devient alors une marque privilégiée d'affection.

Ce constat est corroboré par le témoignage de la crainte du Saxon Folcbert et de son fils pour la sécurité de Lébuin¹³⁰. Alors que ce dernier se trouvait en Saxe, il se rend auprès de son ami Folcbert qui était un proche des chefs saxons, dans le pagus de *Sudergo* (Münsterland actuel). Ayant appris la volonté de Lébuin de se rendre à l'assemblée annuelle de Marklo, Folcbert fait part de ses craintes à son fils :

Le lendemain matin pendant que le père [Folcbert] conversait avec son fils, il dit entre autres choses : 'Je suis soucieux (*sollicitus*) de mon bien-aimé Wine' – comme il avait l'habitude de l'appeler – 'je crains (*timeo*) qu'il ne s'expose aux autres qui le haïssent, qu'eux-mêmes le massacrent ou qu'ils le conduisent à cette assemblée pour être massacré'¹³¹.

L'atmosphère propice à une discussion intime entre le père et son fils en accentue l'effet d'authenticité, un effet doublé par ailleurs par sa transcription au style direct. L'auditoire est en effet orienté vers plusieurs économies émotionnelles : celle de la crainte (*sollicitus*, *timere*) et celle de l'attachement, renforcée par des surnoms

¹²⁹ Voir chapitre IV.

¹³⁰ *Vita Lebuini antiqua*, 5.

¹³¹ *Vita Lebuini antiqua*, 5 : *Mane quodam dum pater cum filio sermocinaretur, dixit inter alia : « Sollicitus sum de dilecto meo Wine » – sic enim eum appellare consueverat – « timeo, ne in aliquos incurrat, qui eum odiunt, ut vel ipsi eum interficiant vel ad consilium, ut interficiatur, adducant ».*

affectueux (*dilecto meo Wine, mi dilecte Wini*) ainsi que par la joie des retrouvailles (*gaudenter, exultatio*). Associée au vocabulaire de l'attachement, la crainte devient ainsi un moyen d'authentifier la sincérité de l'affection portée au saint. L'hagiographe fait suivre un long discours où Folcbert tente par tous les moyens de dissuader Lébuin de se rendre à Marklo, d'où le saint, selon lui, n'en réchappera pas¹³². L'attachement de Folcbert pour Lébuin pourrait s'expliquer par des raisons sociales. L'archéologie a en effet indiqué que dans ces régions, à la périphérie de l'empire, les missionnaires et leurs installations étaient très bien accueillis par les membres d'une élite qui cherchait de plus en plus à se distinguer du reste de la population. Ce phénomène de différenciation sociale se remarque notamment dans la toponymie (certaines propriétés terriennes portent le nom d'un unique propriétaire) et les tombes des membres des catégories supérieures sont séparées des autres tombes. Le renforcement de l'Église servirait le renforcement de leurs droits et de leurs prérogatives¹³³.

Si le saint est parfois l'objet de la crainte, il en est aussi parfois le remède. Cela se constate particulièrement clairement dans la *Vita Leobae*, lorsqu'un terrible orage s'abat sur Tauberbischofsheim. Le récit livre une série de facteurs susceptibles de causer l'épouvante dans une communauté de chrétiens au tournant du IX^e siècle : les toits arrachés, le sol tremblant, l'obscurité, la foudre scintillante et traversant les fenêtres¹³⁴ terrorisent « tout le peuple » jusqu'à un point « insupportable¹³⁵ ». La foule en entier vient alors quérir la sainte afin qu'elle les protège. Leoba se tient « vaillamment » (*confidenter*) sur le seuil et invoque la miséricorde du Christ, après

¹³² *Vita Lebuini antiqua*, 5 : *Non evades*.

¹³³ Frans Theuws, « Centre and periphery in Northern Austrasia (6th-8 th centuries). An archaeological perspective », dans Jan C. Besteman, Johannes Maria Bos, Anthonie Heidinga éd., *Medieval Archaeology in the Netherlands. Studies presented to H.H. van Regteren Altena*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1990, p. 41-69 ; voir Paul Fouracre, *The Age of Charles Martel*, London; New York, Routledge, 2013, p. 128-129.

¹³⁴ *Vita Leobae*, 14 : *Interea saevit tempestas, et ventorum furorem domorum tecta non sustinent, crebrisque fulminum ictibus terra tremescit, tenebrarum quoque densitas et continua coruscationum per fenestras irruptio maximum timidus horrorem ingeminant.*

¹³⁵ *Vita Leobae*, 14 : *Tum populus omnis, tanti terroris inmanitatem non ferens.*

quoi le soleil revient apportant « le calme et la paix¹³⁶ », tandis qu'une « paix inattendue vint à son peuple » et « bannit » la peur¹³⁷.

L'affection n'est plus ici le moteur de la crainte, dont l'intensité est par ailleurs démultipliée sous la forme d'une épouvantable terreur qui s'empare de l'ensemble de la communauté laïque de Tauberbischofsheim. La foule ne vient pas chercher celle qu'elle apprécie mais celle qu'elle a reconnu comme étant le canal de la puissance divine. L'épouvante des chrétiens devient l'occasion de prouver l'efficacité et la légitimité de la sainte. Elle permet de célébrer sa puissance protectrice, celle qui permet de ramener le calme (*tranquilla serenitas*) et la sécurité (*securitas*), à même de chasser la terreur. Le récit de Rudolf s'articule donc entre une description visant à transmettre l'intensité de la peur – à travers un vocabulaire varié (*timor, horror, timidus, terror*) – et la désignation des conditions capables d'éradiquer cette peur (le calme et la sécurité). La peur des habitants de Tauberbischofsheim ébranle l'harmonie de la communauté. Lutter contre la peur, c'est donc ramener le calme : le saint, garant de la sécurité, est le pilier qui permet de maintenir l'harmonie de la communauté.

Protecteur, le saint peut pourtant lui-même inspirer la terreur¹³⁸ et en guise de chasser la peur, il peut la diffuser. Il s'agit là d'un motif qui se retrouve dans l'hagiographie mérovingienne¹³⁹ telle que la *Vie de Quintianus* par Grégoire de Tours¹⁴⁰. Évêque de Rodez, d'où il fut chassé par les Goths, Quintianus trouva refuge à Clermont dont il devint alors évêque en 515. Cependant, un sénateur nommé Hortensius, comte de ladite cité, avait eu l'audace d'emprisonner un parent du saint. Trop vieux pour marcher, l'évêque se fit alors porter jusque devant la maison du comte pour la

¹³⁶ *Vita Leobae*, 14 : *tranquillam serenitatem*.

¹³⁷ *Vita Leobae*, 14 : *populis inopinatam securitatem, depulso timore, concessit*.

¹³⁸ Wojtek Jeziersky, « Risk Societies on the Frontier. Missionary Emotional Communities in the Southern Baltic Eleventh – Thirteenth Centuries », *op. cit.*, p. 162.

¹³⁹ Voir Anne-Marie Helvétius, « Le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque (VIe-IXe siècle) », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan, *La vengeance 400-1200*, École Française de Rome, Rome, 2006, p.421-450.

¹⁴⁰ Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, chapitre III, *De sancto Quintiano*, 3.

maudire. Après que la plupart de ses serviteurs avaient été emportés par la fièvre, Hortensius vint se jeter aux pieds du saint pour lui demander grâce. Ce genre de scénario où le saint profère directement une malédiction – qui a toutes les apparences d’une vengeance familiale – ne se retrouve plus sous le calame des hagiographes de la période carolingienne, époque à laquelle le faideux est considéré comme un ennemi de l’État¹⁴¹. À partir d’Alcuin, le saint est défaussé de la nécessité de pratiquer lui-même la vengeance et la confie à Dieu seul.

Pourtant, s’il ne profère plus de malédictions, le saint missionnaire carolingien peut encore inspirer la terreur chez ses ennemis. C’est le cas d’Anschaire qui parvient à libérer des esclaves injustement capturés par des grands de Saxe : « sur son chemin, une si grande grâce divine lui fut accordée, et les récalcitrants furent frappés d’une telle terreur (*terror*), bien qu’ils fussent nobles et injustement puissants, qu’aucun d’entre eux n’osa contredire ses avis ou ses ordres, par crainte (*metus*) de son autorité¹⁴² ». En fin de compte, ce n’est pas tant le saint qui inspire la crainte, mais bien l’autorité divine qu’il représente. Rimbert explique que la terreur qui frappe ses ennemis a été accordée à Anschaire par la grâce divine, ce qui est souligné par l’emploi de *metus*, terme qui relie précisément crainte et sentiment religieux¹⁴³. La crainte est donc également un vecteur de légitimation qui vaut au saint le respect des terrifiés, car celui-ci est alors perçu comme le prolongement de la terreur divine.

Empreinte vétérotestamentaire, la crainte de Dieu est évidemment la forme de peur la plus puissante, surtout dans les *vitae* de la deuxième moitié du IX^e siècle. Ceci s’explique largement par le contexte politique et militaire de déliquescence de l’empire. Rimbert témoigne de cette forme de crainte supérieure à travers un rêve

¹⁴¹ Barbara H. Rosenwein, « Les émotions de la vengeance », dans Dominique Barthélémy, François Bougard, Régine Le Jan, *La vengeance 400-1200, op. cit.*, p. 246-247.

¹⁴² *Vita Anskarii*, 38 : *In qua videlicet profectione tantam illi Dominus concessit gratiam, tantumque metu auctoritatis eius contumacibus terrorem incussit, ut licet essent nobile et male potentes, nullus tamen eorum suae consultationi aut imperio ullatenus autem contradicere* ; voir également *Vita Anskarii*, 37 : *eum potentes et divites maxime tamen contumaces et proverti terribilem attendret*.

¹⁴³ Voir *supra*.

prémonitoire d'Anschaire¹⁴⁴. Ce rêve concerne l'abbé laïc Réginar, qui avait alors autorité sur le monastère de Torhout¹⁴⁵, monastère qui avait pourtant été confié par Louis le Pieux à Anschaire afin de l'aider dans sa mission. Après 843, Charles le Chauve le confia à Réginar, qui était l'un de ses fidèles¹⁴⁶. Or celui-ci employait des esclaves normands et slaves au lieu de les éduquer, ce qui rendait Anschaire anxieux (*anxiatus*)¹⁴⁷. Dans le rêve du saint, le Christ admoneste le roi Charles ainsi que Réginar, ce qui les terrorise et les bouleverse (*exterriti facti, conturbati*).

Le saint missionnaire suscite aussi l'inquiétude après sa mort. Les *vitae* du corpus relatent en effet des vies de fondateurs d'institutions qui soutiennent non seulement la mission mais dont dépendent aussi la survie de communautés monastiques ou épiscopales fragilisées par la nouveauté de leur existence. C'est la raison pour laquelle la *Vita Anskarii* s'ouvre littéralement sur les angoisses qui assaillent Rimbert après la mort de son prédécesseur à l'épiscopat¹⁴⁸. Quoiqu'il en soit, la lecture des *vitae* de missionnaires carolingiens fait apparaître un déséquilibre très marqué entre les types de craintes ressenties par les païens et celles expérimentées par les chrétiens. Il apparaît en effet que la palette des peurs et des inquiétudes est beaucoup plus nuancée et raffinée chez les chrétiens que chez les païens.

L'anxiété d'Anschaire, alors qu'il devait affronter les *potentes* du nord de son diocèse pour y délivrer des esclaves, a déjà été évoquée¹⁴⁹, tout comme celle de Sturm devant

¹⁴⁴ *Vita Anskarii*, 36 ; Wojtek Jeziersky, « Risk Societies on the Frontier. Missionary Emotional Communities in the Southern Baltic Eleventh – Thirteenth Centuries », *op. cit.*, p. 163. Voir Gottfried Mehnert, « Ansgar als Visionär. Ein Beitrag zur Geschichte der christliche Visionen des Frühmittelalters », *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*, 21, 1965, p. 44-67 ; Paul E. Dutton, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln ; Londres, University of Nebraska Press, 1994, p. 51-53.

¹⁴⁵ *Vita Anskarii*, 21.

¹⁴⁶ Charles Mériaux, *Gallia irradiata. Saints et santuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, p. 332.

¹⁴⁷ *Vita Anskarii*, 36.

¹⁴⁸ *Vita Anskarii*, 1 : *Inter varias etenim pressurarum angustias positi, veraciter iam sentimus, quid amiserimus et, quid pro nobis dolere debeamus, satis intellegimus* ; « Au milieu des angoisses provoquées par de multiples pressions, nous ressentons sincèrement sa perte qui est pour nous une source de douleur que nous ne connaissons que trop ».

¹⁴⁹ Voir chapitre III.

la mort¹⁵⁰. À l'inverse, l'anxiété des païens n'est jamais désignée en tant que telle, mais toujours par le biais de périphrases. Ainsi, le païen de Birka qui avait conservé chez lui le livre volé dans la demeure de Gauzbert¹⁵¹, s'il est « terrassé par un grand effroi et par la terreur » ne connaît ni l'angoisse, ni l'anxiété : il a simplement « l'esprit agité par le souci¹⁵² ».

L'angoisse est donc spécifiquement chrétienne car elle est l'expression des épreuves nécessaires pour entrer dans le royaume de Dieu. Or par définition, les païens n'empruntent pas ce passage resserré qui mène au salut. Par contre, s'ils sont engagés sur la voie de la conversion, alors ils méritent de connaître l'angoisse. C'est justement le cas des païens de Birka durant l'attaque menée vers 840-845 par le Suédois Anund, probablement Anund d'Uppsala. Le *cognomen* « d'Uppsala » lui est sans doute attribué parce qu'il résidait dans le centre religieux d'Uppsala, pour le distinguer de son frère Björn de Högen (Björn de la Motte)¹⁵³ avec qui il partageait le pouvoir¹⁵⁴ et qui devait résider dans la région centrale du peuple suédois – à comprendre dans son sens originel : c'est-à-dire la région circonscrite autour du lac Mälaren. Cependant, Rimbert ne livre aucun détail qui permettrait de relier Anund avec certitude aux autres rois cités dans son œuvre (Horic, Björn ou Olaf). Il révèle par contre qu'Anund – exilé au Danemark – s'était allié avec le roi danois Horic¹⁵⁵ à qui il avait offert de piller Birka. Anund et Horic attaquent donc la ville avec une immense flotte composée de vingt et un *langskips* danois et onze qui lui appartiennent en propre¹⁵⁶. Le roi Björn était alors absent de la ville et il n'y avait que peu d'hommes pour

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Vita Anskarii*, 18 : *Qua de re horrore nimio et terrore percussus.*

¹⁵² *Vita Anskarii*, 18 : *mente pertractans sollicita.*

¹⁵³ Sune Lindqvist, « Anund », i *Svenskt biografiskt lexikon* (SBL), t. 2, 1920, p. 74 ; en ligne urn:sbl:18740, Svenskt biografiskt lexikon (art av S. Lindqvist.)

¹⁵⁴ Adam, I, 61 les identifie de la même manière que la *Vita Anskarii*.

¹⁵⁵ Art. « Anund », *Nordisk familjebok, Uggleupplagan*, t. 2, Armatoler – Bergsund, Stockholm, Nordisk familjeboks, 1904, col. 1187 ; <http://runeberg.org/nfba/0658.html>

¹⁵⁶ *Vita Anskarii*, 18.

défendre le *vicus*¹⁵⁷. Les habitants, dirigés par Hérigar sont alors placés dans un grand état d'angoisse (*in magna ergo angustia positi*)¹⁵⁸. Hérigar les exhorte à se tourner vers le Christ, ce à quoi ils finissent par céder. C'est ainsi « qu'acceptant ce conseil, ils allèrent unanimement et volontairement dans la campagne, comme ils en avaient l'habitude, promettre au Christ jeûnes et aumônes, en échange de leur libération¹⁵⁹ ». Un miracle se produit : Anund, qui craint la colère du Christ, demande la consultation des oracles, lesquels se prononcent en faveur de Birka. Geneviève Bühner-Thierry a expliqué la particularité des missions scandinaves par l'impression que les missionnaires y avaient établi une méthode utilisant les moyens d'argumenter des païens. S'il veut être entendu, le missionnaire doit prouver la supériorité de son dieu non seulement en paroles mais aussi en actes. En effet, dans le paganisme, la puissance d'un dieu se démontre surtout par des gestes performatifs, puisqu'il n'y a pas de corps de doctrine¹⁶⁰. C'est sans doute pour cette raison que Rimbert utilise l'angoisse comme point de départ de sa démonstration de la supériorité chrétienne. Nulle part ailleurs dans le texte de Rimbert – ni dans les autres textes de notre corpus – les païens sont qualifiés d'angoissés ou d'anxieux. Le terme leur est accordé ici uniquement parce qu'ils sont prêts à intégrer la communauté des chrétiens¹⁶¹. Par

¹⁵⁷ Geneviève Bühner-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la Vita Anskarii », dans Alban Gautier et al. éd., *Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecqz*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 165-80, ici p. 170.

¹⁵⁸ *Vita Anskarii*, 19: *Tantum supradictus Herigarius, praefectus ipsius loci, cum eis qui ibi manebant negotiatoribus et populis praesensaderat. In magna ergo angustia positi, ad civitatem, quae iuxtaerat, confugerunt. Coeperunt quoque diis suis, immo daemonibus, vota et sacrificia plurima promittere et offerre, quo eorum auxilio in tali servarentur periculo* ; « Seul le préfet du lieu, Hérigar, cité plus haut, restait présent avec les marchands et le peuple qui demeuraient là. C'est dans un grand état d'angoisse qu'ils se réfugièrent dans la partie fortifiée qui était à proximité. Aussi commencèrent-ils à faire des vœux et à offrir des sacrifices en très grand nombre à leurs dieux, plus précisément à leurs démons, afin d'obtenir leur aide dans une telle épreuve ».

¹⁵⁹ *Vita Anskarii*, 19 : *Accepto itaque ab eo consilio, cuncti unanimes et voluntarii exeuntes, sicut sibi consuetudinis erat, in campum, pro liberatione sui ieiunium et elemosinas domino Christo devoverunt.*

¹⁶⁰ Geneviève Bühner-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la Vita Anskarii », *op. cit.*, p. 177.

¹⁶¹ Anne-Gaëlle Weber, « Croyance, identité affective et perception identitaire dans l'hagiographie carolingienne : l'exemple de la Vita Anskarii », *Le manuscrit, Édition thématique « Conflit et religion »*, mars 2017, <http://www.revuelemanuscrit.uqam.ca/index.php/edition-thematique/vi->

ailleurs, Rimbert décrit Anschaire comme étant tourmenté par une « angoisse mentale » (*angustia mentis*)¹⁶². Selon lui, l'angoisse va de pair avec une certaine capacité à réfléchir, une disposition de l'esprit. Il faut donc être disposé (*positus*)¹⁶³ à exercer certaines facultés intellectuelles pour la concevoir. L'angoisse est une émotion construite par une éducation de l'esprit qu'il est possible d'acquérir et de pratiquer au contact du christianisme.

7.2 La peur païenne : humaniser le barbare

La peur se décline donc en de multiples nuances : de la peur panique à l'effroi qui fige, en passant par de subtiles nuances d'angoisse et d'anxiété. Les fonctions de la peur au sein de la communauté chrétienne sont avant tout d'ordre social : la peur est un marqueur de l'authentique attachement, de la responsabilité mais elle est aussi l'expression qui souligne par contraste le calme et la paix nécessaires à l'harmonie de la société chrétienne. Elle valorise également le pouvoir protecteur du saint qui participe au maintien de cet équilibre harmonieux. Toutefois, les hagiographes reconnaissent que les païens éprouvent également la peur. Au contraire des chrétiens, leur peur est exclusivement reliée à la croyance religieuse. En effet, la peur païenne – telle qu'elle est décrite dans les récits des hagiographes – participe à la première étape vers la conversion : celle de la reconnaissance de la supériorité du Dieu chrétien¹⁶⁴. Le païen devenu conscient de la puissance supérieure du Christ l'exprime alors publiquement par le repentir.

[croyances-et-identites/98-croyance-identite-affective-et-perception-identitaire-dans-l-hagiographie-carolingienne-l-exemple-de-la-vita-anskarii](#).

¹⁶² *Vita Anskarii*, 29.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Voir Geneviève Bührer-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? », *op. cit.*

7.2.1 La peur comme ferment du repentir : reconnaître la supériorité du Dieu chrétien sans se convertir

La peur du châtement comme instrument de repentir

La peur conduisant au repentir est soit le produit du souvenir du châtement subi, soit la conséquence instantanée d'un prodige spectaculaire. Dans le premier cas, la peur se construit en association avec une douleur prolongée, fruit d'une condamnation dûment méritée selon les hagiographes. Le souvenir de cette punition douloureuse conduit alors au repentir. Ce processus s'observe très bien dans la *Vita Willibrordi*¹⁶⁵. Willibrord se promène sur les routes de Frise et désire faire reposer les chevaux sur les prés d'un riche propriétaire. Mais « ce riche¹⁶⁶ » les aperçoit paître sur sa propriété et, poussé par l'orgueil¹⁶⁷, les chasse violemment. Le saint lui répond avec des paroles très calmes¹⁶⁸ et lui explique que ses compagnons et lui-même ne se sont pas arrêtés sur ses prés pour lui faire du tort, mais seulement parce que la nécessité les y a conduit. Le désignant comme un « frère », il l'invite à boire avec lui « comme un ami¹⁶⁹ ». La douceur et le calme du saint s'opposent à la violence des propos du propriétaire qui repousse l'offre de Willibrord par des « propos outrageants¹⁷⁰ ». Willibrord le prend au mot et lui répond immédiatement que puisqu'il ne voulait pas boire avec lui, il ne boirait pas du tout¹⁷¹. Le propriétaire ressent alors une soif

¹⁶⁵ *Vita Willibrordi*, 20.

¹⁶⁶ *Vita Willibrordi*, 20 : *dives ille*.

¹⁶⁷ *Vita Willibrordi*, 20 : *superbiae spiritu*.

¹⁶⁸ *Vita Willibrordi*, 20 : *placidissimis verbis*.

¹⁶⁹ *Vita Willibrordi*, 20 : *quasi amicus*.

¹⁷⁰ *Vita Willibrordi*, 20 : *Ille igitur in malitia pertinax, nolens pacis viri Dei acquiescere verbis sed convicia ingeminans opprobria iaculans : « Tu me hortaris bibere et pacem tecum inire. Scito certissime quod tecum bibere pro nihilo habeo ».* *Rapiensque ex ore eius hoc verbum vir Dei : « Si non velis tecum bibere, no bibe »* ; « Entêté dans sa méchanceté, ne voulant pas acquiescer aux mots de paix de l'homme de Dieu, il redoubla de cris et lança des propos outrageants : 'Tu m'exhortes à boire et à faire la paix avec toi. Sache avec certitude que je n'en ai rien à faire de boire avec toi !' ».

¹⁷¹ *Vita Willibrordi*, 20 : *Rapiensque ex ore eius hoc verbum vir Dei : « Si non velis tecum bibere, no bibe ».*

brûlante que les médecins, bientôt convoqués autour de lui, ne parvinrent pas à étancher.

L'hagiographe souligne, par un important travail sémantique, le fait que le saint propose d'abord une solution pacifique¹⁷². Willibrord est poussé, en dernier recours, à punir l'obstination de l'orgueilleux qui l'injurie. Le partage de la boisson qu'il lui offre pour apaiser sa colère est un motif particulièrement chargé de sens symbolique dans les deux communautés, chrétienne comme païenne¹⁷³, thème qui sera plus spécifiquement étudié dans le prochain chapitre. Le Frison refuse cependant de sceller cette proposition d'amitié : Alcuin décrit alors son terrible combat contre la soif – soif physiologique (*anhelabant viscera*) et spirituelle (*anhelante spiritu*) – à travers un travail sémantique et métaphorique autour de l'essoufflement. C'est la peur que sa peine (*poena*) perdure qui conduit le riche rebelle¹⁷⁴ à se repentir (*poenitentia*). Un an plus tard, il part à la rencontre du saint – qui empruntait la même route sur son chemin de retour – lui confesse sa faute, explique son châtiment¹⁷⁵ et le supplie de l'en libérer. Willibrord « mû par la miséricorde¹⁷⁶ », lui donne alors l'absolution et lui fait boire à sa propre coupe. L'homme repentant peut désormais rentrer chez lui en pleine forme. La fonction de la peur est ici de neutraliser la volonté de s'opposer au saint. Elle lui laisse le champ libre pour exercer son office sur les âmes. Il s'agit d'un rôle confirmé par ailleurs dans la *Vita Anskari*¹⁷⁷.

Le païen coupable d'avoir conservé chez lui un livre, obtenu après la réaction anti-chrétienne qui avait causé le meurtre de Nithard¹⁷⁸, connaît un sort plus sévère encore.

¹⁷² *Vita Willibrordi*, 20 : *refocilare, placidissimis verbis, quiescere, dulcissimae promissionis, pacifica, reficiens, pacifis verbis adquiescere*.

¹⁷³ Voir chapitre VIII.

¹⁷⁴ *Vita Willibrordi*, 20 : *pertinax, contumax*.

¹⁷⁵ *Vita Willibrordi*, 20 : *Qui sequenti anno eadem reversus via praecognitoque adventu eius obvius ei homo egrotus venire festinabat culpam confitens suam et quam patiebatur poenam aperiens et pro amore Christi se soluere depraecatus* ; « Aussi, l'année suivante, prévoyant son retour par le même chemin, l'homme s'empressa de venir à sa rencontre, confessa sa faute, s'ouvrit à lui du châtiment dont il pâtissait et le supplia de l'en délivrer, pour l'amour du Christ ».

¹⁷⁶ *Vita Willibrordi*, 20 : *misericordia motus*.

¹⁷⁷ *Vita Anskarii*, 18.

¹⁷⁸ *Vita Anskarii*, 17.

Après avoir vu ses possessions matérielles se dégrader, ce personnage perd son épouse et trois de ses enfants, dans un intervalle de temps très restreint. Alors qu'il ne lui reste plus qu'un jeune fils, il nourrit la crainte d'avoir offensé les dieux. S'accordant avec la conception traditionnelle du païen superstitieux dans l'hagiographie¹⁷⁹, l'homme choisit de consulter un devin. Ce dernier explique que la cause de cette série de malheurs est la conservation chez lui d'un certain objet. Comprenant qu'il s'agit du livre volé à Gauzbert, il finit par l'exposer publiquement dans le hameau, où il sera récupéré par un chrétien. La peur du châtiment reflète ici aussi les prémices d'un retour vers le juste chemin, ou pour le moins d'une forme de réparation de l'injustice commise contre Gauzbert.

L'horreur et la peur ne sont pas pour autant des émotions infamantes dans les écrits de Rimbert, puisqu'il décrit son héros dans les mêmes termes (*horrore nimio et terrore percussus / nimio terrore atque horrore percussus*), lorsque celui-ci apprend la mort de Charlemagne¹⁸⁰. D'une manière plus générale, la *Vita Anskarii* montre par ailleurs que la peur lorsqu'elle est diffusée par le saint – au contraire de l'angoisse et de l'anxiété – est une émotion partagée par les chrétiens et les païens¹⁸¹. Ainsi, le Suédois détenteur illégitime du livre chrétien garde l'esprit emplí d'effroi (*mente pavidá*) par le souvenir des châtiments divins. À nouveau, la peur stérilise l'audace de

¹⁷⁹ Bele Freudenberg, Hans-Werner Goetz, « The Christian Perception of Heathens ... », *op. cit.*, p. 286.

¹⁸⁰ *Vita Anskarii*, 3 : *Interim vero contigit, eum domni excellentissimi Karoli imperatoris obitum audisse, quem ipse antea in magna potentia gloriosum viderat atque cum magna prudentia regni sceptrá laudabiliter gubernasse audierat. De tanti itaque imperatoris excessu ipse nimio terrore atque horrore percussus, rursus coepit ad se redire et admonitionis sanctae Dei genetricis ad memoriam verba reducere. Sicque, omni postposita levitate, compunctionis divinae coepit amore languescere, totumque se in Dei servitium convertens, orationi et vigiliis atque abstinentiae operam dabat.*

¹⁸¹ *Vita Anskarii*, 19 : *Nemo quoque incredulorum eius praedicationis audebat resistere, quia, qua poena multati fuerint, qui servos Dei inde expulerant, mente pavidá meminerant* ; « Aucun incrédule n'eut l'audace de tenir tête à ses prédications [celles de l'ermite Ardgá], parce qu'ils gardaient en mémoire, l'esprit emplí d'effroi, quelles avaient été les nombreuses peines subies par ceux qui avaient expulsé les serviteurs de Dieu ».

tenir tête (*nemo audebat resistere*) au représentant de l'Église, incarné ici par l'ermite Ardgar¹⁸².

La peur devant le prodige : l'instantanéité de la réaction en faveur du christianisme

Inspirée par le souvenir du châtement, la peur survient également devant un miracle spectaculaire. Willehad parvient à convertir ainsi un grand nombre de païens qui, à présent dévoués au Christ, commencèrent à détruire les édifices qu'ils vénéraient avant de devenir chrétiens¹⁸³. Ceci provoque sans surprise la colère de ceux qui étaient demeurés païens et que l'hagiographe qualifie de « barbares » (*barbari*). Ces « barbares », poussés par un désir de massacre, se mettent à battre le saint homme jusqu'à ce que l'un d'entre eux dégaine son épée pour le décapiter. Willehad est miraculeusement sauvé par le coffret de reliques qu'il porte autour de son cou. « Devant ce miracle, les païens épouvantés (*exterriti*) le laissèrent, lui et ses compagnons, partir sans être blessés et préférèrent ne pas les importuner davantage¹⁸⁴ ». Comme dans les extraits précédents, la peur retrouve sa fonction de levier de la mission, en ce sens qu'elle aplanit la résistance opposée aux prédicateurs. Une mécanique rhétorique similaire est reprise dans la *Vita Lebuini antiqua* à l'occasion de l'assemblée de Marklo¹⁸⁵. Alors que les Saxons forment un cercle et s'apprêtent à procéder aux sacrifices aux dieux païens, afin qu'ils les guident dans leurs décisions, Lébuin se place de façon très théâtrale au milieu du cercle et, revêtu de ses vêtements sacerdotaux, la croix à la main (*clericali habitu indutus, crucem in manibus*), il interpelle les Saxons en élevant la voix. Il offre alors aux païens un plaidoyer qui emploie successivement la peur et la séduction : il leur promet, d'une

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Vita Willehadi*, 4.

¹⁸⁴ *Vita Willehadi*, 4 : *Quo miraculo pagani exterriti, ipsum ac socios eius illaesos abire passi sunt, nec ulterius in aliquo eis molesti praesumpserunt.*

¹⁸⁵ *Vita Lebuini antiqua*, 6.

part, que s'ils consentent à honorer Dieu, celui-ci les gratifiera de Ses bontés. D'autre part il les menace, dans le cas contraire, de la venue d'un roi étranger qui dévastera leurs terres, les massacrera et les contraindra à l'exil (l'hagiographe fait référence à Charlemagne). Les païens s'échauffent et proposent de le faire taire définitivement en le lapidant¹⁸⁶ mais Lébuin parvient à s'échapper. C'est alors que « les plus sages » (*sapientiores*) parmi les païens ramènent le calme et rappellent à la foule que leur communauté a toujours accueilli les étrangers dans la paix. Lébuin, qui est pourtant un homme de Dieu, a quant à lui été accueilli sous les injures. Considérant la facilité avec laquelle il s'est échappé, les sages avertissent leurs coreligionnaires que toutes les menaces proférées par Lébuin sont en réalité prophétiques. Alors « bouleversés par le regret (*poenitudo*), ils [les Saxons] décidèrent que, si ce messager de Dieu apparaissait à nouveau, personne ne lui ferait de tort mais qu'il serait renvoyé dans la paix partout où il voudrait aller¹⁸⁷ ». La *poenitudo* des Saxons, provoquée par la peur du châtement prophétique, les conduit à laisser le saint homme vaquer à sa guise sur leur territoire. La peur des païens implique encore une fois à la liberté d'action des missionnaires, tout comme lorsque l'autorité charismatique d'Anschaire suscite la crainte (*metus auctoritatis*) de la potentialité d'un châtement divin, chez les Nordalbigiens qui le laissent agir du coup comme il l'entend¹⁸⁸.

La peur revêt donc une fonction favorisant la prédication lorsqu'elle se diffuse parmi les païens (ou les chrétiens récalcitrants). Elle conduit bien souvent au repentir, premier stade d'un changement menant à la conversion. Le repentir est parallèlement pardonné par le saint, enjoignant ainsi l'auditoire chrétien de la *vita* à en faire autant. Parfois cependant, la peur du châtement n'est pas suffisante pour générer le repentir.

¹⁸⁶ *Vita Lebuini antiqua*, 6 : « Hic », inquiunt, « hic est ille decursor et illusor, qui vadit cum deliramentis et fantasiis discurrendo per terram ; capite eum, capite et lapidate » ; « 'Voici', dirent-ils, 'celui qui erre à travers le pays, se joue de nous et qui va en discourrant avec ses extravagances et ses fantaisies. Attrapez-le ! Attrapez-le et lapidez-le !' ».

¹⁸⁷ *Vita Lebuini antiqua*, 6 : *Commoti itaque poenitudine statuerunt, ut nemo Dei nuncium illum laederet, si ulterius appareret, sed cum pace dimitteretur, quocumque vellet ire.*

¹⁸⁸ *Vita Anskarii*, 38 : *In qua videlicet projectione tantam illi Dominus concessit gratiam, tantumque metu auctoritatis eius contumacibus terrorem incussit, ut licet essent nobile et male potentes, nullus tamen eorum suae consultationi aut imperio ullaatenus autem contradicere.*

Ainsi, Radbod demeure dans l'erreur et ne se repent pas¹⁸⁹. Alors qu'il est prêt à être baptisé, le roi des Frisons demande à Vulfran s'il rejoindra ses nobles ancêtres frisons après avoir reçu le sacrement ou bien si ces derniers seront condamnés à la damnation du tartare (*tartarea damnatio*). L'anecdote est célèbre : ne voulant pas être éternellement privé de la compagnie de ses illustres ancêtres, Radbod retire son pied des fonts baptismaux et dit préférer « persister dans ce qu'il avait observé depuis longtemps, avec tout le peuple des Frisons¹⁹⁰ ». Le repentir, à travers la pénitence (*poenitentia*), est clairement opposé à cette obstination dans l'erreur, dont le champ sémantique est repris plus loin à travers l'évocation de la « persévérance » de Radbod « dans le paganisme¹⁹¹ », formule par ailleurs largement inspirée de la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère¹⁹².

Et l'hagiographe d'expliquer, en citant le *Livre de la Sagesse*, que la sagesse (*i.e.* le repentir et l'acceptation du christianisme) peut seulement atteindre une âme de bonne volonté : « comme il est écrit, la sagesse n'entrera pas dans une âme malintentionnée¹⁹³ ». La peur du châtement ultime, c'est-à-dire la damnation éternelle (*aeterna dampnatio*), ne peut avoir d'effet sur Radbod puisque celui-ci n'a pas la volonté de l'accueillir. La question de la volonté d'être sauvé est très importante dans la rhétorique de l'hagiographie missionnaire carolingienne, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

¹⁸⁹ *Vita Vulframni*, 9.

¹⁹⁰ *Vita Vulframni*, 9 : *potius permansurum se in his, quae multo tempore cum omni Fresionum gente servaverat*.

¹⁹¹ *Vita Vulframni*, 9 : *in paganismo perseverante*.

¹⁹² Suplicius Severus, *Vita Martini*, CSEL, vol. 1, VI, 3 : *matrem a gentilitatis absoluit errore, patre in malis perseuerante* ; « il parvint à libérer sa mère de l'erreur de la gentilité, mais son père persévéra dans le mal ».

¹⁹³ *Vita Vulframni*, 9 : *quoniam [...] in malivolam animam non introibit sapientia quoniam in malivola anima non introibit sapientia*. Notons que l'hagiographe use du verbe introire (au lieu du verbe intrare) conformément à la Vulgate alcuinienne, mais utilise la forme accusative du groupe *malivolam anima* au lieu de la forme *malivola anima* suggérée par cette dernière. Ceci tends à démontrer que la Vulgate alcuinienne n'est pas encore généralisée en tant qu'ouvrage de référence dans les scriptoria carolingiens.

7.2.2 La conversion des païens générée par la peur de Dieu

Lorsqu'elle est la plus efficace, la peur provoque un changement de comportement et de croyances radical, qui surpasse le simple repentir : elle conduit à la conversion. Ainsi, les Frisons qui avaient martyrisé Boniface près de Dokkum, comprirent – à en croire Willibald – la leçon de la violente répression franque qui leur avait été assénée¹⁹⁴. En effet, celle-ci leur coûta « leurs vies, leurs entrailles en même temps que leur mobilier et leurs héritiers¹⁹⁵ », tandis que les chrétiens « s'emparèrent des femmes, mais aussi des fils, des esclaves et des serviteurs des païens¹⁹⁶ ». Tous les survivants se convertissent et Willibald désigne sans ambiguïté comme cause de cette conversion le fait qu'ils étaient « brisés [...] et épouvantés par le divin blâme¹⁹⁷ ».

Une autre conversion générée directement par la peur nous est contée dans la *Vita Vulframni*. Après avoir relaté le baptême manqué de Radbod, l'hagiographe donne les raisons qui ont procédé à cet échec. Le démon avait tendu un piège au roi en lui promettant de demeurer dans des « maisons dorées¹⁹⁸ » après sa mort et lui suggère de mettre Vulfran à l'épreuve, en lui demandant de prouver la réalité des « séjours d'éternelle clarté » que le Dieu des chrétiens promettait. Radbod écoute les injonctions de ce démon, dissimulé sous les traits d'un homme couronné d'un « diadème doré avec des gemmes étincelantes, le corps drapé dans un vêtement tout tissé d'or¹⁹⁹ ». Vulfran décide donc d'envoyer l'un de ses diacres, accompagné d'un guide frison, rencontrer ce mystérieux personnage. Celui-ci leur montre alors cette demeure d'une « exceptionnelle beauté²⁰⁰ ». Le diacre prononce une prière et

¹⁹⁴ *Vita Bonifatii*, 8.

¹⁹⁵ *Vita Bonifatii*, 8 : *vitam simul cum intestina eorum suppellectili et hereditibus perdiderunt*.

¹⁹⁶ *Vita Bonifatii*, 8 : *tam uxoribus quam etiam filiis necnon servis et ancillis deprædatis*.

¹⁹⁷ *Vita Bonifatii*, 8 : *confracti [...] divinae increpationis moderamine perterriti*.

¹⁹⁸ *Vita Vulframni*, 10 : *domos aureas æternaliter mansuras*.

¹⁹⁹ *Vita Vulframni*, 10 : *diademate aureo cum fulgentibus gemmis capite opertus vesteque auro textili toto amictus corpore*.

²⁰⁰ *Vita Vulframni*, 10 : *incredibilis pulchritudinis*.

l'homme apparaît sous les traits du diable tandis que la belle demeure se transforme en boue. Ce spectacle stupéfiant (*stupendus*) entraîne la conversion du guide qui reçoit le baptême et suit même Vulfran jusqu'à Fontenelle²⁰¹.

Il n'y a finalement que très peu d'exemples de conversions directement produites par la peur. La plupart du temps – surtout à partir du tournant établi par la *Vita Willibrordi* d'Alcuin – les païens présentés dans les *Vitae* missionnaires se convertissent parce qu'ils reconnaissent la supériorité du christianisme. S'ils usent de la rhétorique de la peur dans leurs récits de conversion, les hagiographes semblent surtout souligner la nécessité d'une conversion qui serait réfléchie, volontaire et choisie dans la paix de l'esprit. Toute la question de la sincérité et de la profondeur de la conversion repose sur le bon usage de la peur.

7.3 Conclusion

Deux stratégies de conversion fondées sur la peur alternent donc dans les *vitae* missionnaires : celle induite par la seule force de la prédication et celle provoquée par la crainte du châtement divin. Une typologie de la distribution des différentes formes de peur entre les deux communautés s'établit assez facilement. Certaines formes sont exclusivement attribuées aux chrétiens telles que l'anxiété ou l'angoisse. L'anxiété – marque de la responsabilité et de l'authenticité de l'affection portée à autrui – est strictement chrétienne. L'angoisse, quant à elle, n'est évoquée qu'une seule fois, dans la *Vita Anskarii*, comme étant expérimentée par les païens. Cet *hapax* s'explique cependant par le fait que ces païens sont déjà engagés sur le chemin de la rédemption. Par ailleurs, il surgit dans la *vita* de notre corpus qui est la plus teintée par les

²⁰¹ *Vita Vulframni*, 10 : *Fresio autem credidit in Christum et baptizatus est ; vocabatur autem Ingomarus sive Chuningus, qui est ipse ad Fontanellense coenobium beatum Vulframnum secutus est ; « Aussi le Frison se mit à croire au Christ et fut baptisé. Il fut nommé Ingomarus ou Chuningus et suivit le bienheureux Vulfran au monastère de Fontenelle ».*

émotions de peur et d'angoisse. Cependant, d'autres émotions de crainte sont indifféremment partagées, à l'instar de la peur et de la terreur.

Parfois associée au bruit et à un environnement menaçant, la peur est plus généralement une émotion qui vise d'abord à mettre le héros en valeur. Elle est aussi une épreuve qui permet – à celui capable de la surmonter – d'accéder aux récompenses éternelles. Ainsi, elle constitue souvent pour les païens une occasion de repentir, première étape vers la conversion. Dans la même optique, la peur agit également comme un instrument facilitant les actes et la prédication du saint, puisqu'elle annihile toute volonté de s'y opposer. Briguant pourtant la réconciliation entre chrétiens et futurs chrétiens, les hagiographes proposent toujours des moyens de la désamorcer. Le plus souvent le saint lui-même revêt cette fonction d'apaisement par son discours rassurant, sa confiance en Dieu ou sa présence charismatique, en tant que canal de la puissance divine sur terre. Parallèlement, des rites comme celui de la reconnaissance mutuelle, validée par une salutation, jouent également ce rôle d'apaisement lors des rencontres.

La peur est donc une émotion à même de réunir les deux communautés de croyance. Le chrétien a peur du païen lorsqu'on lui livre des récits de rapines, de sacs, de massacres ou de sacrifices. Toutefois, le païen ne souffre pas moins de la peur, notamment lorsqu'il est confronté à la puissance vengeresse de Dieu. Émotion fondamentale dans la rhétorique missionnaire carolingienne, la peur constitue un terrain émotionnel susceptible d'être exploré de chaque côté de la frontière religieuse. C'est en cela qu'elle participe au polissage des normes affectives. En effet, les hagiographes s'appliquent à décrire des émotions que païens et chrétiens partagent.

Même si elles peuvent paraître timides, ces tentatives de rapprochement par les émotions font de la culture de la mission carolingienne – pourtant fruit de la friction entre deux communautés rivales – une pensée qui cherche à promouvoir la réconciliation. Bien qu'accompagnant souvent les armées de conquêtes ou fuyant devant les exactions des armées païennes, les missionnaires sont très éloignés de la conception contemporaine de la culture de guerre. L'hagiographie, mémoire

construite des missions, est – toute proportion gardée – très différente de celle qui bien plus tard sera construite par la presse de la Première Guerre mondiale et qui cherchait en permanence à diaboliser et à animaliser l'ennemi²⁰². Si la différenciation en négatif de l'autre est un processus incontournable dans la construction de l'identité chrétienne²⁰³, il n'en reste pas moins que les hagiographes ont la volonté de faciliter l'intégration des nouveaux convertis par la reconnaissance d'émotions communes. L'hagiographie carolingienne de la mission ne procède donc jamais à aucune dénonciation raciale, ni n'appelle à la haine ethnique. Elle s'efforce, à l'opposé, d'établir des connexions reliant ces futurs convertis à la société chrétienne.

²⁰² Gérard Berge, « De la haine envers l'ennemi : à propos de la Grande Guerre », dans Didier Nourrisson, Yves Perrin eds., *Le barbare, l'étranger : images de l'autre, Actes du colloque organisé par le CERHI, Saint-Étienne*, 14 et 15 mai 2004, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 269-294.

²⁰³ Voir II^e partie.

CHAPITRE VIII

DES MARGES IMPÉRIALES À L'IDENTITÉ AFFECTIVE ÉLASTIQUE

Ainsi les serviteurs de Dieu qui escortaient [le roi Harald], se tenaient un jour au milieu des chrétiens, l'autre jour au milieu des païens¹.

Lorsque l'hagiographe Rimbert relate le comportement d'Anschaire et de son compagnon Autbert tout au long du trajet durant lequel ils ont accompagné le roi Harald vers le Danemark, il met en lumière l'alternance pragmatique de la présence des missionnaires entre les deux communautés de croyance, païenne et chrétienne. La préposition *inter* (entre, au milieu de) souligne la volonté des missionnaires de s'insérer au cœur de chacun de ces deux groupes et de tisser des liens *entre* eux. Rimbert présente ici la réalité de la mission et sa vocation à établir des passerelles entre les deux communautés afin de favoriser leur compréhension mutuelle².

C'est seulement à partir de ce travail préalable sur le terrain que les hagiographes ont été à même de proposer, dans leurs récits, des modèles permettant d'édifier des ponts autorisant à la fois aux païens de s'intéresser au christianisme, et aux chrétiens de

¹ *Vita Anskarii*, 8 : *Praefati itaque servi Dei cum eo positi et aliquando inter christianos, aliquando inter paganos constituti*.

² Voir Jens Peter Schjødt, « Paganism and Christianity in the North. Two religions – two modes of religiosity », dans Nicola Karthaus dir., *Die Wikinger und das Fränkische Reich: Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, p. 265-274.

mieux comprendre leurs voisins, destinés selon eux à se convertir. Or ces passerelles favorables à l'intégration, au milieu desquelles les deux communautés chrétiennes et païennes peuvent se rencontrer, se fondent aussi sur des assises affectives. Si la première étape d'une intégration réussie est la conversion au christianisme, le processus doit être complété par la conversion aux émotions et à la sensibilité chrétiennes constituant alors la preuve prétendue de la sincérité d'une conversion en profondeur. En effet, l'affectivité est – avec le respect des rites – l'une des principales manifestations d'un christianisme authentique.

Cependant, ces ponts affectifs ne sont pas toujours simples à établir : la sollicitude, la miséricorde qui vont de pair avec le régime affectif chrétien peuvent difficilement s'accorder avec de nombreux éléments relevant du régime affectif païen. Ils s'y opposent parfois même catégoriquement. Ainsi, l'humilité et l'acceptation de sa propre faiblesse, magnifiées par le christianisme, s'opposent diamétralement à la célébration païenne de la force physique³, qualité à laquelle peut être associée une constellation d'émotions telles que la fierté, la colère, la rage ou de sentiments comme ceux de sécurité ou de puissance. Au nord des marges de l'empire carolingien, le dieu Thor, fils d'Odin et de Frigg, est encore loué au XIII^e siècle dans l'*Edda* de Snorri Sturluson (1179-1241) comme l'incarnation de la force invincible⁴. Le poète islandais a certes vécu bien après le IX^e siècle, mais il s'est inspiré d'anciens récits mythologiques transmis depuis plusieurs siècles à travers la tradition orale. On lui doit d'avoir fixé la dernière forme d'expression de récits païens qui avaient subi, à travers les siècles, de nombreuses transformations⁵. La transmission de ces poèmes

³ Lucie Malbos, « Les raids vikings à travers le discours des moines occidentaux. De la dénonciation à l'instrumentalisation de la violence (fin VIII^e-IX^e siècle) », *Hypothèses*, 2013, 16, p. 318 ; Raymond Ian Page, *'A Most Vile People': Early English Historians On the Vikings*, London, College by the Viking Society for Northern Research, 1987.

⁴ Snorri Sturluson, *The Uppsala Edda (DG 11 4to)*, Heimir Pálsson éd, Anthony Faulkes trad., Viking Society For Northern Research University College London, Exeter, Short Run Press limited, 2012, p. 39 et s.

⁵ Voir Jean-Marie Maillefer, « Une question identitaire de l'Islande médiévale : paganisme et païens dans les Sagas des Islandais », dans Pierre Bauduin, Véronique Gazeau et Yves Modéran eds., *Identité et ethnicité: concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de

scaldiques peut être considérée comme relativement fiable puisque de par leur très grande complexité, ils sont difficiles à déformer⁶. Parmi les sagas qui s'appuient aussi sur ce type de sources orales, la *Heimskringla* de Snorri Sturluson – même si « sa cohérence est illusoire⁷ » – est l'une des principales sources d'informations à disposition sur une mythologie nordique qui demeure assez mal connue. Enfin, les sources poétiques, pourtant difficiles à dater, forment des modèles de « réalités idéelles⁸ » qui constituent des réservoirs d'information irremplaçables pour un sujet concernant l'identité. Cette célébration est inconciliable avec le christianisme surtout parce qu'elle fondée sur un sacré illégitime, car il existe une forme d'éloge de la force sous les Carolingiens, sans parler pour autant parler d'une idéologie de guerre sainte, telle qu'on pourra la rencontrer à l'occasion des croisades vers l'Orient, plus de deux cents ans plus tard.

Pourtant, même dans ce Nord d'un XIII^e siècle islandais christianisé, le dieu Thor est toujours décrit revêtu d'une ceinture accroissant sa force (*megin-giörd*) et lui permettant de jeter encore plus loin son mythique marteau *Mjöllnir*⁹. En dehors de la poésie, l'archéologie fournit également des exemples de glorification de la force. Il suffit de citer les guerriers armés de boucliers représentés sur le fragment de la tapisserie d'Oseberg, datant de la première moitié du IX^e siècle¹⁰, au sud de la

recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 213-231 : Les auteurs chrétiens de ces sagas écrites au XIII^e siècle, à propos de héros païens ayant vécu en Islande au Xe et début du XI^e siècle à la charnière de la période païenne et de celle de la conversion, n'ont jamais cherché à occulter le passé païen de leurs ancêtres. Par contre la description des rites païens, assez stéréotypée, n'est pas centrale dans leurs récits. C'est plutôt la figure du noble païen qui fait l'objet de toutes leurs attentions, figures païennes déjà revêtues de vertus chrétiennes.

⁶ Régis Boyer, *La poésie scaldique*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 59-86.

⁷ Alban Gautier, *Beowulf au Paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 25.

⁸ Alban Gautier, *Beowulf au Paradis*, op.cit., p. 19 ; Torfi H. Tulinius, « La matière du Nord » : sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIII^e siècle, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 39.

⁹ *The Uppsala Edda*, op. cit., p. 39.

¹⁰ Vincent Samson, *Les Berserkir : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings, VI^e-XI^e siècle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 353 ; Bjørn Hougen, « Osebergsfunnets Billedvev », *Viking*, IV, 1940, 116, p. 85-124, spécifiquement la fig. 9.

Norvège. Bien plus au sud, à une quarantaine de kilomètres au nord du lac de Constance, les guerriers berserkers, réputés investis de la force de leur animal totem¹¹, étaient encore célébrés à la fin du VII^e siècle en plein cœur d'un territoire chrétien, comme en témoigne le guerrier loup du fourreau trouvé à Gutenstein¹².

Les sources narratives franques fournissent aussi quelques témoignages précieux. Éginhard nous apprend que Charlemagne aurait demandé la mise par écrit de « très antiques poèmes barbares où étaient chantées l'histoire et les guerres des vieux rois, et de cette manière les conserva à la postérité¹³ ». En ce qui concerne plus directement l'espace saxon, des textes en vieux haut-allemand – rédigés ou copiés à Fulda au IX^e siècle – reflètent l'importance de la force physique dans un imaginaire païen qui a su demeurer présent jusque dans l'une des plus prestigieuses abbayes du Nord de l'Europe. Parmi eux, les célèbres incantations de Mersebourg¹⁴, inscrites en minuscules carolines sur les feuillets vierges d'un manuscrit liturgique de Fulda, constituent un témoignage préchrétien particulièrement frappant. La première des deux incantations est une formule destinée à libérer les guerriers captifs de leurs chaînes (Figure 8.1)¹⁵. D'une manière similaire, dans les années 830 à Fulda, le chant

¹¹ Loup ou ours la plupart du temps : Voir Vincent Samson, *Les Berserker*, op. cit.

¹² *Ibid.*, p. 315. Voir également l'ouvrage de Michael P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, Londres ; New York, Routledge, 2004.

¹³ Éginhard, *Vie de Charlemagne*, Louis Halphen éd., Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 82-83 ; voir Philippe Depreux, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 623, 2002/3, p. 721-753, <https://www.cairn.info/revue-historique-2002-3-page-721.htm> ; *Vita Karoli*, 29 : *Item barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriaeque mandavit*, dans Georg Heinrich Pertz éd., *MGH, SRG*, Hanovre, Leipzig, 1911, p. 33. Pour l'édition et la traduction en français, voir désormais : Éginhard, *Vie de Charlemagne*, Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosmes dir., Paris, Les Belles Lettres, 2014.

¹⁴ Merseburger Domstiftsbibliothek, Codex 136, f. 85r. Parchemin, 270 x 170 mm, 94 feuilles.

¹⁵ Une traduction anglaise dans Benjamin W. Fortson, *Indo-European language and culture: an introduction*, Malden ; Oxford ; Chichester, Wiley-Blackwell, p. 325. Sur les incantations de Mersebourg, voir : Heinrich Beck, Michael Lundgreen, « Merseburger Zaubersprüche », dans Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer éd., *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 19, Berlin ; New York, de Gruyter, 2001, p. 601-605 ; Wolfgang Beck, *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden, Reichert, 2003 ; *Id.*, « Merseburger Zaubersprüche », dans Rolf Bergmann éd., *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin ; Boston, de Gruyter, 2013, p. 258-263 ; Jacob Grimm, « Über zwei entdeckte gedichte aus der zeit des deutschen Heidentums », *Kleinere Schriften*, II, 1865, p. 1-29 ; Meinolf Schumacher, « Geschichtenerzählzauber. Die 'Merseburger Zaubersprüche' und die Funktion der 'historiola' im magischen Ritual », dans Rüdiger Zymner éd., *Erzählte Welt -*

de Hildebrand (*Hildebrandslied*), copié sur les pages d'un codex théologique, rapporte le combat entre un père et son fils, tout en célébrant dramatiquement l'honneur et la force au combat¹⁶.

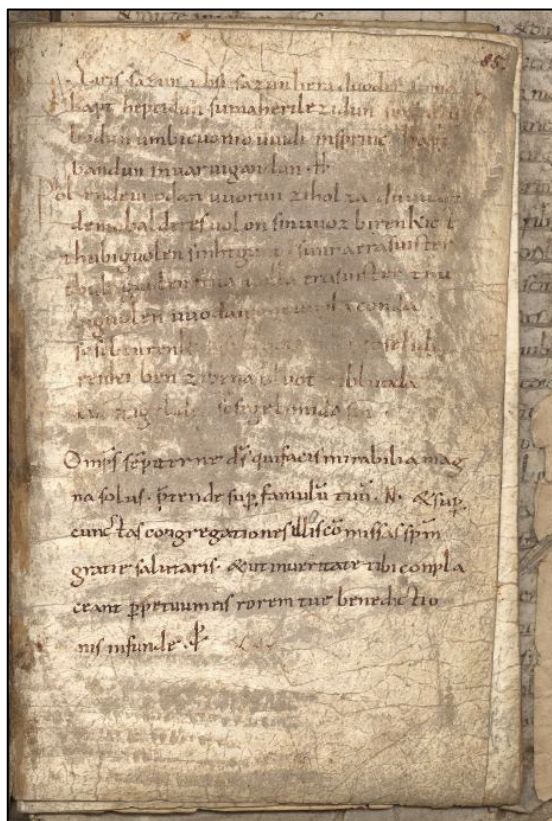


Figure 8-1. Première incantation de Mersebourg. Merseburger Domstiftsbibliothek, Codex I, 136, f. 85 r¹⁷

Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber, Cologne, Chora, 2000, p. 201-215 ; Elias von Steinmeyer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmann, 1916, p. 365-367.

¹⁶ *Murhardschen Bibliothek Kassel*, 2° Ms. theol. 54 la première page du poème se lit sur le folio 1r et la deuxième page sur le folio 76v ; sur le manuscrit, voir Hartmut Broszinski, *Kasseler Handschriftenschätze*, Kassel, Stauda, 1985, p. 139-145 ; Konrad Wiedemann, *Manuscripta theologica, Die Handschriften in Folio*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 72-73. Voir aussi Klaus Düwel, Nikolaus Ruge, « Hildebrandslied », dans Rolf Bergmann éd., *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin ; Boston, de Gruyter, 2013, p. 171-183.

¹⁷ Source : archive.thulb.uni-jena.de.

En dehors de la célébration de la force fondée sur un sacré illégitime, les sacrifices de sang constituent un autre versant du paganisme nordique absolument inconciliable avec le christianisme. Le modèle de la mort du guerrier au combat, l'arme à la main, est l'un des poncifs les plus représentatifs de cette forme de sacrifice. Les guerriers morts au combat étaient reconnus par Odin lorsqu'ils étaient dévorés par les loups et les corbeaux, eux-mêmes considérés comme des animaux emblématiques du « Père des Occis¹⁸ ».

Le sacrifice ou *blót* païen est également relié dans une certaine mesure au culte de la force. Les savants s'opposent sur l'étymologie du terme mais John Lindow estime que les hypothèses les plus raisonnables seraient « activité sacrificielle » ou « rendre fort¹⁹ ». La réalité historique des sacrifices ayant déjà été évoquée²⁰, il est cependant bon de rappeler qu'elle a aussi une assise mythologique : le huitième chapitre de la *saga des Ynglingar* de Snorri Sturluson – fondée sur le poème de Thiodolf, un scalde du IX^e siècle – indique que la pratique de sacrifices aurait été instituée par Odin lui-même afin de ramener la prospérité²¹. Il faut bien entendu signaler à cet égard le rapport d'Adam de Brême, selon lequel de gigantesques sacrifices étaient pratiqués au temple d'Uppsala en Suède tous les neuf ans²², même si la validité de ce témoignage est très fortement sujette à caution²³.

¹⁸ *The Uppsala Edda, op. cit.*, p. 37.

¹⁹ John Lindow, *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 35.

²⁰ Voir chapitre IV.

²¹ Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège (Heimskringla)*, t. 1, *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*, François-Xavier Dillmann trad., Paris, Gallimard, 2000, p. 62-63.

²² Adam, IV, 26-27.

²³ Voir Stefan Brink, « Uppsala : in Myth and Reality », dans *Id.*, Lisa Collinson éd., *Theorizing Old Norse Myth*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 175-194 ; Alain Dierkens, « Saint Anshaire, l'abbaye de Torhout et les missions carolingiennes en Scandinavie. Un dossier à réouvrir », dans Claude Lepelley, Michel Sot, Pierre Riché éd., *Haut Moyen Âge : Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris ; Nanterre, Éditions Publidix, 1990, p. 301-313 ; Anne-Sofie Gräslund, « Uppsala and the Christianization of Sweden », dans Guyda Armstrong, Ian N. Wood éd., *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 62.

Après s'être appliqués à montrer le caractère intolérable des valeurs et des pratiques décrites comme spécifiquement païennes²⁴, les hagiographes ont élaboré des stratégies pour faciliter l'intégration de ces païens, envisagés en tant que potentiels chrétiens. À l'époque où les hagiographes carolingiens rédigent leurs *Vitae*, le paganisme nordique est une réalité bien vivante. Michael Buhlmann et Maximilian Diesenberger ont dévoilé combien la prédication pouvait être souple et flexible durant cette période de transition vers le christianisme, pour répondre à des besoins pragmatiques, déterminés en fonction de l'auditoire²⁵. Il est dès lors raisonnable de chercher à vérifier l'hypothèse selon laquelle les émotions et les sensibilités seraient envisagées avec la même souplesse dans les *Vitae* missionnaires.

Certains thèmes récurrents semblent en effet être traités avec une flexibilité particulière. En premier lieu, les hagiographes empruntent des objets communs aux deux régimes affectifs en suggérant continuellement aux chrétiens, qu'à l'instar des païens, ils sont eux-mêmes perfectibles. Usant toujours de cette rhétorique en miroir devant les comportements, les émotions et la sensibilité parfois exemplaires de certains païens, les chrétiens sont ainsi exhortés à l'humilité²⁶.

Les hagiographes tentent de plaider pour une certaine forme d'indulgence envers les païens, invoquée en raison de leur ignorance et des manipulations diaboliques dont ils seraient l'objet. Dans ce domaine, l'un des exemples les plus frappants est la clémence de l'empereur Trajan, dans la *vie* anonyme de Grégoire le Grand²⁷ qui lui vaut les larmes du saint et sa libération de l'enfer.

Enfin, au sein de cette nouvelle société mixte (qui est aussi le fruit des efforts missionnaires) formée aussi bien d'hommes et de femmes anciennement chrétiens

²⁴ Voir Ile partie.

²⁵ Michael Buhlmann, *Suitbert, Liudger und die Missionierung Nordwesteuropas, Beiträge zur Geschichte Kaiserswerths*, 6, 2008, p. 20 ; voir l'incontournable Maximilian Diesenberger, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern : Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin, De Gruyter, 2016.

²⁶ Voir à ce sujet Alban Gautier, *Beowulf au paradis*, *op. cit.*

²⁷ *Vita Gregorii* (BHL 3637), éd. et trad. Bertram Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Lawrence, University of Kansas Press, 1968, c. 29.

que de convertis de fraîche date, les hagiographes proposent des méthodes de gestion de la communauté, fondées en partie sur l'affectivité. Cette dernière agit alors comme un instrument permettant d'intégrer pleinement les éléments conformes et d'exclure ceux qui perturbent l'harmonie de la société.

8.1 La flexibilité des émotions et des sentiments en fonction de référentiels communs

Les hagiographes n'hésitent pas à égratigner leurs coreligionnaires en leur rappelant qu'ils éprouvent – tout comme les païens – les désirs reliés à la convoitise et à la concupiscence. Ils considèrent également que les chrétiens ne sont pas épargnés par l'endurcissement du cœur, dont la plasticité témoigne finalement de l'intériorisation d'une véritable sensibilité chrétienne, façonnée par la proximité avec Dieu. Enfin, le motif du banquet – institution sociale de premier ordre dans les sociétés païennes – ainsi que l'affectivité qui lui est liée à l'amitié scellée à cette occasion – sont fréquemment invoqués par les hagiographes pour indiquer l'authenticité des relations établies entre païens et missionnaires.

8.1.1 Les émotions de la convoitise en partage

Les hagiographes font usage des valeurs, des comportements, des qualités mais aussi des émotions et des sentiments comme des éléments d'argumentation au service d'un discours de persuasion. Parmi les chrétiens, les clercs – modèles supposés de comportement et de sensibilité – se doivent d'illustrer la volonté de perpétuelle perfectibilité. Pourtant, dans les récits hagiographiques, les clercs tout comme les laïcs font parfois preuve de concupiscence et de convoitise.

La séduction, processus lors duquel on tente d'influencer la volonté d'autrui – littéralement de le conduire vers soi (*se-ducere*) – est facilitée par l'autorité dont les clercs sont dépositaires. La *Vita Bonifatii* livre un récit particulièrement révélateur de l'intrication extrême de la vertu et de la volonté puisque les clercs auraient renoncé à la chasteté par manque de détermination²⁸. L'hagiographe dénonce aussi combien, en tant que dépositaires de l'autorité, les clercs dévoyés sont responsables d'entraîner leurs fidèles dans l'erreur puisque les Thuringiens seraient retournés au paganisme en raison de la « séduction » exercée par ces « docteurs dépravés²⁹ » :

Le saint homme, en Thuringe, suivit le mandat qui lui avait été confié par le pontife apostolique. Il s'adressa aux sénateurs de la plèbe et aux princes du peuple tout entier par des paroles spirituelles et les ramena sur la vraie voie de la connaissance et à la lumière de l'intelligence qui avaient été perdues auparavant du fait de la séduction des docteurs dépravés (*pravi*). Il corrigea la dépravation de la malice des ministres du culte et des prêtres (*sacerdotes ac presbiteros*) – dont certains s'étaient dévoués au culte de Dieu Tout-Puissant, tandis que d'autres, contaminés par la souillure fornicatrice, avaient abandonné la retenue de la chasteté à laquelle ils étaient pourtant astreints en tant que serviteurs des autels – en prêchant les Évangiles autant qu'il le put, les admonesta et les instruisit de la rectitude des constitutions canoniques³⁰.

Il est vrai qu'à l'époque où Willibald rédige sa *Vita Bonifatii*, le christianisme récent – en Thuringe, comme en Hesse – confinait davantage avec le syncrétisme³¹. Peter Brown a rappelé à ce sujet que Boniface et son entourage se rattachaient à la lignée de Césaire d'Arles (dont les textes furent copiés en Germanie) et que c'est sous son

²⁸ *Vita Bonifatii*, 5 : *castimoniae continentiam [...] amiserant* ; « ils avaient abandonné la retenue de la chasteté ».

²⁹ *Vita Bonifatii*, 5 : *pravis seducti doctoribus*.

³⁰ *Vita Bonifatii*, 5 : *Sanctus itaque vir in Thyringea iuxta insitum sibi mandatum apostolici pontificis senatores denique plebis totiusque populi principes verbis spiritalibus affatus est eosque ad veram agnitionis viam et intelligentiae lucem provocavit, quam olim ante maxime siquidem ex parte, pravis seducti doctoribus, perdiderunt. Sed et sacerdotes ac presbiteros, – quorum alii relegioso Dei se omnipotentis cultu incoluerunt, alii quidem fornicaria contaminati pollutione, castimoniae continentiam, quam sacris servientes altaribus servare debuerunt, amiserant, – sermonibus evangelicis, quantum potuit, malitiae pravitae ad canonicae constitutionis rectitudine correxit, admonuit atque instruxit.*

³¹ Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1997, p. 328.

épiscopat en 743, que l'*Index des superstitions et pratiques païennes* fut établi. Or la fonction symbolique de cette liste était d'affirmer que le temps d'en finir avec le paganisme était venu³². L'index désignait désormais les pratiques déviantes comme n'étant plus que des vestiges dûs à l'ignorance et dont le remède aurait été, selon Willibald, la prédication de Boniface vers « la vraie voie de la connaissance³³ ». Dans le récit de Willibald, la Thuringe est qualifiée au moyen du vocabulaire de l'Antiquité, lui-même souvent associé par ce dernier à l'ancien paganisme romain³⁴. Avant que Boniface ne s'emploie à sa correction, la Thuringe, christianisée depuis trop peu de temps, n'appartient donc pas encore tout à fait à la modernité chrétienne. Quant aux servants du culte chrétien, ils sont à la fois désignés par le vocable de *sacerdotes* et celui de *presbiteros*, des termes difficilement différenciables dans leur traduction française puisque tous deux signifient « prêtres ». Leur principale distinction réside dans leur étymologie, d'origine latine pour le premier et grecque pour le second. En réalité, la principale fonction de cette redondance est d'accentuer la culpabilité du clergé, par la répétition de sa désignation.

Le cœur des reproches adressés aux prêtres réside dans la dépravation à laquelle ils ont cédé, idée qui est, elle aussi, réitérée par deux fois³⁵. De la même manière « qu'ils avaient abandonné la retenue de la chasteté », leur manque de volonté les a conduits à se laisser « contaminer par la souillure fornicatrice³⁶ ». Chez Willibald, les paroles spirituelles de Boniface³⁷, instruisant à la rectitude canonique³⁸, sont l'agent de purification de cette flétrissure. Par « rectitude canonique », Willibald fait certainement allusion au trente-troisième canon du Concile d'Elvire³⁹ (début du IV^e

³² *Ibid.*

³³ *Vita Bonifatii*, 5 : *ad veram agnitionis viam*.

³⁴ Voir le récit du massacre de Boniface. Voir chapitre VI.

³⁵ *Vita Bonifatii*, 5 : *pravis seducti doctoribus ; malitiae pravitatem*.

³⁶ *Vita Bonifatii*, 5 : *fornicaria contaminati pollutione*.

³⁷ *Vita Bonifatii*, 5 : *verbis spiritalibus affatus est*.

³⁸ *Vita Bonifatii*, 5 : *ad canonicae constitutionis rectitudine correxit, admonuit atque instruxit*.

³⁹ Voir Philippe Badot, « Historicité et actualité des canons disciplinaires du concile d'Elvire », *Augustinianum*, 37, 1997, p. 311-326 ; Alfred W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres, Macmillan, 1882 ; Elie Griffe, « À propos du canon 33 du concile d'Elvire »,

siècle) qui interdit « aux évêques, aux prêtres, aux diacres ainsi qu'à tout clerc en position de ministère⁴⁰ » de prendre femme et d'avoir des enfants. De plus, Willibald énumère l'ensemble de ceux qu'il estime être des « serviteurs de l'autel⁴¹ », c'est-à-dire les ministres du culte, d'une manière très similaire à celle employée dans le texte du concile. Ce principe est par ailleurs repris par le troisième canon du concile de Nicée (325)⁴².

Il convient de rappeler que le célibat des prêtres dans le christianisme n'est pas un point de dogme. Il s'agit plutôt d'une convention soutenue par la tradition⁴³. En effet, les Évangiles ne mentionnent explicitement aucune obligation sur ce point et l'apôtre Pierre était lui-même marié⁴⁴ ; jusqu'à la réforme grégorienne, il n'y a aucune obligation de célibat en deçà du rang d'évêque. Pourtant, les Pères affirmaient unanimement que les apôtres, s'ils avaient été mariés avant leur rencontre avec Jésus, pratiquèrent la continence parfaite à partir du moment où ils l'ont suivi⁴⁵.

Bulletin de littérature ecclésiastique, 74, 1973, p. 142-145 ; Edgar Hennecke, art. « Elvira », dans Johann Jakob Herzog, Philip Schaff, Albert Hauck eds., *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 4, New-York ; Londres, Funk and Wagnalls Company, 1909, p. 116 ; Samuel Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphie, Temple University Press, 1972.

⁴⁰ Dans Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, Florence ; Venise, 1759, p. 11 : *Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris, et diaconibus, vel omnibus clericis positus in ministerio, abstinere se a conjugibus suis, et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur* ; « Il a plu qu'il soit totalement interdit aux évêques, aux prêtres, aux diacres ainsi qu'à tout clerc en position de ministère de s'abstenir d'avoir une épouse et d'engendrer des fils. Quiconque l'aura fait sera exclu de l'honneur clérical ».

⁴¹ *Vita Bonifatii*, 5 : *servientes altaribus servare*.

⁴² Philipp Schaff, Henry Wace eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. XIV, *The Seven Ecumenical Councils*, New York, Scribner's sons, 1900, p. 549.

⁴³ Voir Peter Brown, *Le renoncement à la chair, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, 1995 ; Jean-Claude Bologne, *Histoire du célibat. Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Fayard, 2004 ; Roger Gryson, « Aux origines du célibat ecclésiastique. La continence culturelle des clercs majeurs dans l'ancienne Église d'Occident », dans *Id.*, *Scientiam salutis quarante années de recherches sur l'Antiquité chrétienne*, Louvain, Peeters, 2008, p. 159-164 ; André Vauchez, « La question du célibat ecclésiastique dans l'Occident médiéval : un état de la recherche », dans Lars Bisgaard éd., *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2001, p. 21-32.

⁴⁴ Comme l'atteste l'épisode de la guérison de sa belle-mère dans Luc, 4 : 38.

⁴⁵ Voir Yves-Marie Duval, « La décrétale Ad Gallos Episcopos. Texte critique, traduction française et commentaire », dans Jan Den Boeft et al. eds., *Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly*

Il faut remarquer que la question du célibat fait l'objet d'un débat contemporain à Boniface. Le treizième canon du concile « in Trullo⁴⁶ », réuni entre 691 et 692 par l'empereur byzantin Justinien II (669-711), condamne le célibat des prêtres et leur interdit de répudier leurs épouses après ordination⁴⁷. Ce concile, aux « relents antiromains prononcés⁴⁸ » – ne sera jamais validé par l'Église catholique romaine et le Pape Serge I^{er} (687-701) s'y opposa immédiatement. Bède le Vénérable – dont les écrits ont très certainement imprégné Willibald – avait même qualifié ce synode d'*erraticus*⁴⁹, autrement dit d'erroné ou d'hérétique. Au début du VIII^e siècle, le concile était à nouveau au cœur de l'actualité romaine, puisque Justinien II invita le pape Constantin I^{er} (708-715) à Nicomédie afin de parvenir à un accord. Rome et Constantinople purent s'accorder grâce aux efforts du futur Grégoire II (715-731), qui était à ce moment-là diacre. Le concile fut alors ratifié par la papauté, une fois que les canons qui posaient problème furent abolis⁵⁰. Les remous, politiques et juridiques, provoqués par le concile in Trullo – parfaitement contemporains de lui – ont assurément marqué Boniface, toujours très soucieux de rectitude romaine, qu'elle soit grammaticale⁵¹ ou canonique et dont le « cœur restait habité par le sens d'une mystérieuse solidité carrée⁵² ».

Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, vol. LXXIII, Leiden ; Boston, Brill, 2005, p. 81-82. Voir également Saint Augustin, « De la continence », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois sous la direction de M. Raulx, Bar-Le Duc, 1869, Tome XII, p. 88-105.

⁴⁶ Du nom de la salle voûtée du palais impérial où il s'est tenu. Voir Vitalien Laurent, « L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale », *Revue des études byzantines*, 23, 1965, p. 7-41, ici p. 10.

⁴⁷ Voir Hamilcar Alivisatos, « Les canons 13, 30 et 55 du Trullanum », *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 5, 1939, p. 581-585.

⁴⁸ Vitalien Laurent, « L'œuvre canonique du concile in Trullo... », *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹ Bede, *De temporum ratione*, lxvi, PL XC, 568D.

⁵⁰ Vitalien Laurent, « L'œuvre canonique du concile in Trullo... », *op. cit.*, p. 34.

⁵¹ Voir son traité de grammaire *Ars grammatica* : Bengt Löfstedt, George John Gebauer, *Bonifatii (Vynfreth) Ars grammatica (Accedit Ars metrica)*, Turnhout, Brepols, 1980, p. 109-133.

⁵² Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité (200-1000)*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1997, p. 319.

En réalité, avant 1123 et le deuxième concile de Latran⁵³, il n'était pas rare que les prêtres soient mariés : seuls les moines avaient l'obligation absolue d'être chaste car ils prononçaient un vœu en ce sens, juste après leur noviciat⁵⁴. C'est justement sur ce point que le concile d'Elvire avait statué : avant l'ordination, les prêtres mariés devaient le demeurer puisque le mariage était un sacrement créant des liens indissolubles devant Dieu. Par contre, ils ne devaient plus entretenir de relation charnelle avec leurs épouses. Il est facile d'imaginer que ce canon fut appliqué avec plus ou moins de rigueur, surtout dans des régions plutôt rurales, assez éloignées de l'autorité romaine et récemment christianisées comme pouvait l'être la Thuringe. Parallèlement, le mariage des clercs était également pratiqué au cœur des centres urbains et parmi les membres de réseaux politiques de première importance. Il suffit de se rappeler que l'évêque Arnoul de Metz (582-641) a un fils : Ansegisel († av.679), lui-même père de Pépin de Herstal, futur maire du palais d'Austrasie (676-714). Ainsi, il a souvent été nécessaire de réaffirmer le principe du célibat des prêtres, ce qui témoigne en faveur de son application peu rigoureuse. En 567 notamment, le second concile de Tours punit tout clerc surpris dans le lit d'une femme par une année d'excommunication, après laquelle il était réduit à l'état de laïc⁵⁵. Dans tous les cas, au VIII^e siècle, la proportion de prêtres mariés chez les Francs a particulièrement outré Boniface puisqu'il a rapporté cette observation dans une lettre, datée de 748, adressée au pape Zacharie (741-752)⁵⁶.

Ce contexte explique sans doute l'intérêt que porte Willibald à la capacité à résister à l'appel des sens. Il considère par ailleurs que le concubinage des clercs était un crime

⁵³ Troisième canon du premier concile de Latran : voir Henry Joseph Schroeder, *Disciplinary Decrees of The General Councils, Text, Translation, and Commentary*, Binghamton ; New York, Herder, 1937, p. 180.

⁵⁴ *Regula sancti Benedicti*, LVIII, 25.

⁵⁵ Canon XX. (XIX.), dans Friedrich Maassen éd., *MGH, Concilia*, 1, *Concilia aevi Merovingici (511-695)*, Hanovre, Hahn, 1893, p. 127-128.

⁵⁶ Michael Tangl éd., *S. Bonifatii et Lulli epistolae, ep.* 80, *MGH, Ep. Sel.*, 1, Berlin, Weidmann, 1916, p. 172-180.

(*nefandum clerici*)⁵⁷. Plus que de l'usage d'émotions, il évoque davantage les sens qui doivent être contrôlés par la volonté. D'une manière générale et en regard des autres *Vitae*, la *Vita Bonifatii* se préoccupe davantage des comportements et de la volonté qui les anime que des émotions qui les accompagnent. L'appel des sens est à proscrire car il éloigne de Dieu. La sexualité est, pour lui, antinomique de la maîtrise des passions nécessaires à la vocation cléricale, ce en quoi il ne fait que s'inscrire dans l'héritage de la pensée patristique qui le précède. Or la gourmandise est un appel des sens qui semble partagé entre chrétiens et païens.

La *Vita Liudgeri* rapporte une anecdote cocasse à ce propos, elle aussi associée à une affaire d'union jugée coupable. Alors que Liudger arrivait dans un lieu appelé Billuberki, une femme ayant contracté « une union illicite⁵⁸ » lui fit parvenir du miel en cadeau pour « adoucir sa colère », dans l'espoir d'obtenir sa bénédiction⁵⁹. Le saint homme refusa très clairement ce cadeau mais certains parmi ses jeunes disciples ne purent se résigner à se débarrasser d'une telle délicatesse. Les jeunes gourmands prirent donc discrètement le miel et le dissimulèrent dans l'église du lieu, à l'arrière de l'autel⁶⁰. Or quand Liudger s'y rendit pour célébrer la messe, à peine ouvrit-il la bouche que le vase contenant « le miel de la désobéissance⁶¹ » éclata en petits morceaux. Liudger et ses disciples jetèrent alors le miel à l'extérieur de l'église et se muèrent en « soldats du Christ [n'ayant] de cesse de détruire ce mariage illicite⁶² ».

Au-delà de la gourmandise, il faut sans doute aussi voir une connotation sexuelle dans ce miel offert par une femme à des moines⁶³. C'est le désir, la convoitise (*concupiens*) – suscité par la gourmandise (symbolique ou non) – qui engendrent la désobéissance des jeunes moines. Pourtant, le vocable ne porte pas exclusivement en

⁵⁷ *Vita Bonifatii*, 7: *quam etiam clericorum nefanda cum uxoribus coniunctio seiuncta ac segregata.*

⁵⁸ *Vita Liudgeri*, I, 28 : *quae illicito conubio suo erat copulata marito.*

⁵⁹ *Vita Liudgeri*, I, 28 : *eius volens mitigare terrorem misit illi mel quasi pro benedictione.*

⁶⁰ *Vita Liudgeri*, I, 28 : *Quidam tamen iuvenes ex discipulis eius illud mel concupientes acceperunt et in ecclesia retro altare occulte posuerunt.*

⁶¹ *Vita Liudgeri*, I, 28 : *inoboedientiae mel.*

⁶² *Vita Liudgeri*, I, 28 : *Non cessavit autem miles Christi, quominus illud illicitum destrueret coniugium.*

⁶³ Voir *Canticum Canticorum* 4 : 11.

lui un sens péjoratif car dans la même *Vita*, il est aussi employé pour désigner l'avidité avec laquelle Liudger se livrait aux études⁶⁴. Certains désirs sont donc parfaitement légitimes⁶⁵ : la gourmandise du savoir divin est la seule autorisée puisque seul le désir de Dieu est encouragé.

C'est l'existence de l'union illicite qui provoque la colère du saint, une colère qui, curieusement, n'est pas communiquée par le vocable *ira* ou *iracundia* – selon une formule très proche que l'on retrouve chez Ambroise de Milan⁶⁶ – mais par celui de *terror*. En réalité, il faut comprendre cette colère comme un avatar de la colère divine, c'est-à-dire une forme de colère qui provoque la terreur. Une forme similaire de cette terreur se retrouve dans la *Vita Anskarii* où le héros mêle douceur et terreur dans ses prêches⁶⁷. Cette émotion correspond à la juste terreur que le pécheur doit ressentir devant l'imminence du jugement divin⁶⁸. La concubine terrifiée fait donc parvenir du miel au saint pour tenter de manipuler ses émotions. Or le verbe *mitigare* est employé dans le même sens de manipulation dans la *Vita Sturm*, lorsque Sturm s'efforce d'adoucir les frères mécontents de Fulda, par des discours séduisants⁶⁹. Pourtant dans l'exégèse, le verbe *mitigare* est le plus souvent employé dans un sens positif. Dans un commentaire de Bède sur l'Évangile de Luc⁷⁰ – repris intégralement par Hraban

⁶⁴ *Vita Liudgeri*, I, 11: « *Liudgerus igitur cupiens saturare se praelibati dulcedine favi.*

⁶⁵ Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1963, rééd. 2008.

⁶⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum*, I, XX, 93 : *Non mediocre est mitigare iracundiam, non inferius quam omnino non commoveri. Hoc nostrum est ; nature, illud ;* Il n'est pas ordinaire d'apaiser la colère ; il n'est pas inférieur de n'être pas ému du tout. La première chose dépend de nous, l'autre de la nature.

⁶⁷ *Vita Anskarii*, 37 : *sermo quoque praedicationis illius multa suavitate profusus, partim erat horribilis ;* le langage de ses prêches diffusait beaucoup de suavité, mais était aussi en partie effrayant.

⁶⁸ *Vita Anskarii*, 37.

⁶⁹ *Vita Sturm*, 17 : *mitigare eos blandis persuasionibus studuit*, il s'efforça de les adoucir par des discours séduisants.

⁷⁰ En commentaire de Luc, 17, 25. Bède, *In Evangelium S. Lucae*, PL 92, 0546B : *Loquens multa Dominus de adventu sui gloria, terrorem quoque passionis paucis inserere curavit, ut cum morientem cernerent, quem glorificandum audierant, dolorem passionis spe promissae clarificationis mitigarent, simulque se ipsi pararent, si gloriam regni diligerent, mortis non horrere periculum ;* Pendant sa venue, le Seigneur parla beaucoup de sa gloire. Il soignait la terreur de la passion qui était entrée en certains – alors qu'ils avaient compris qu'il allait mourir – en leur faisant entendre qu'il allait être glorifié. La douleur de la passion fut atténuée par l'espoir de la promesse de gloire. Et en même temps

Maur⁷¹ – il s’agit d’adoucir la douleur (*mitigare dolorem*) provoquée par la perspective de la passion du Christ. Il est intéressant de relever dans le corpus missionnaire cet usage dont la vocation diffère.

La tentative de corruption relève d’une fourberie qui est généralement attribuée aux païens, de même que peut l’être la violence, or cette dernière est parfois tout autant associée aux chrétiens.

8.1.2 L’exercice illégitime de la violence chrétienne

La *Vita Bonifatii* rapporte plusieurs commentaires remarquables sur la soldatesque chrétienne, à une époque d’intense activité de conquête franque. Dans l’œuvre de Willibald, les soldats francs qui viennent massacrer les Frisons après le martyre de Boniface font preuve d’une infinie violence, mais l’hagiographe les décrit de façon élogieuse comme les instruments de la vengeance divine⁷². Ce n’est absolument pas le cas des troupes byzantines stationnées autour de Ravenne⁷³. Lorsque Boniface et ses compagnons font route vers Rome, Willibald rapporte la manière dont ils prient Dieu et tous ses saints, avec une intensité marquée par la répétition des haltes dans de « nombreuses églises⁷⁴ ». Ils prient pour traverser les terribles cols alpins en toute sécurité mais surtout pour rencontrer, de l’autre côté des Alpes, la douce bonté (*mitis humanitas*) des Lombards⁷⁵ et « d’échapper facilement à la férocité fourbe des soldats

ils se préparaient pour lui, à ne pas redouter le péril de la mort, s’ils choisissaient la gloire de son Règne ».

⁷¹ Rabanus Maurus, *Homiliae*, PL 110, 0425A.

⁷² Voir chapitre VI : *Vita Bonifatii*, 8.

⁷³ Thomas F. X. Noble, Thomas Head éds., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2011, p. 120.

⁷⁴ *Vita Bonifatii*, 5 : *profecti sunt multasque sanctorum ecclesias orando adierunt*.

⁷⁵ *Vita Bonifatii*, 5.

orgueilleux⁷⁶ ». Cette formulation (*malitiosa ferocitas*) rappelle fortement la bestialité des païens telle qu'elle a déjà été évoquée⁷⁷. Cette soldatesque concentre deux des pires caractéristiques généralement attribuées aux païens : c'est-à-dire la férocity et la fourberie. L'hagiographe ne considère pas ces chrétiens (Lombards et Byzantins) sur le même plan⁷⁸. L'année 718 durant laquelle se déroule la scène, correspond pour l'empire byzantin à une période de fragilisation causée par plusieurs décennies d'attaques perpétrées par les Omeyyades sur ses marges et par la prise de conscience de sa propre puissance par la papauté au sein de la péninsule italienne. Il faut donc certainement inscrire cet épisode dans le cadre d'une loyauté que Willibald, son héros Boniface et une grande partie de la population italienne vouaient à la papauté, au détriment de celle qui aurait dû être prononcée en faveur de Byzance.

C'est d'ailleurs Aripert II (701-712), un roi des Lombards, peuple à la « douce bonté », qui aurait restitué les Alpes cottiennes⁷⁹ à Grégoire II⁸⁰. Ce récit rappelle qu'avant que Grégoire III n'accède au trône de Saint Pierre et ne réclame l'aide de Charles Martel contre eux, les relations entre l'Église et les Lombards étaient plutôt bonnes⁸¹. Par ailleurs, il convient de rappeler que Willibald écrit à l'extrême fin du règne de Pépin le Bref, qui avait lui-même été envoyé auprès de Liutprand (c. 685-744), roi des Lombards, pour que ce dernier lui coupe symboliquement sa chevelure⁸², manifestant aux yeux de tous qu'il devenait pour lui un « père », avant de le renvoyer

⁷⁶ *Vita Bonifatii*, 5 : *militumque malitiosam superbiae ferocitatem facilius evaderent*.

⁷⁷ Voir II^e partie.

⁷⁸ Sur la question de la perception de Byzance du point de vue occidental, voir : Michael McCormick, « Byzantium and the West, 700-900 », dans Rosamond McKitterick éd., *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge, Cambridge university Press, 1995, p. 349-380 et Chris Wickham « Ninth-century Byzantium through Western Eyes », dans Leslie Brubaker, *Byzantium in The Ninth Century: Dead or Alive*, Aldershot, Ashgate, 1998, p. 245-246.

⁷⁹ Les Alpes qui abritent la source du Pô.

⁸⁰ Paul Diacre, *Historia Lang.*, VI, 58.

⁸¹ Voir à ce sujet : Clemens Gantner, *Freunde Roms und Völker der Finsternis : die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert*, Vienne, Cologne, Weimar, Böhlau, 2014.

⁸² Paul Diacre, *Historia Lang.*, VI, 53.

à son « géniteur⁸³ ». Or ce même Liutprand était en conflit avec la Ravenne byzantine⁸⁴ dont il fait le siège en 734.

Les attributs païens sont dispensés à bon escient dans la littérature missionnaire carolingienne pour désigner la violence illégitime. Pour Willibald, seule la violence perpétrée par le soldat agissant comme instrument de la volonté divine est justifiée. En dehors de cela, elle renvoie le soldat aux marges de l'humanité, dans le monde de la sauvagerie païenne. L'usage de la férocité indique donc que leurs auteurs n'ont pas profondément épousé la véritable affectivité chrétienne. Comment cependant distinguer ceux qui ne font pas usage de cette violence physique, notamment parmi les clercs ? C'est le motif de la plasticité du cœur qui marque l'intégration véritable de l'identité affective chrétienne.

8.1.3 La plasticité du cœur : témoin affectif de la proximité de Dieu

Alcuin use de la métaphore de la dureté du cœur (*obduratus cor*), habituellement attribuée aux païens, pour désigner un chrétien. Il rapporte qu'un diacre, « qui ne méritait pas⁸⁵ » d'exercer cet office, ne « craignit pas de voler⁸⁶ » une croix d'or ayant appartenu au saint, entre autres dons qui avait été faits à l'église. Les frères furent alors pris d'une grande agitation⁸⁷ devant ce qu'ils considéraient comme un abominable sacrilège. Ils enjoignirent le coupable à se dénoncer et à se repentir non pas pour lui nuire, précise Alcuin, mais par « piété fraternelle », c'est-à-dire pour lui

⁸³ *Ibid* : *Qui eius caesariem incidens, ei pater effectus est multisque eum ditatum regis muneribus genitori remisit.*

⁸⁴ Paul Diacre, *Historia Lang.*, VI, 49.

⁸⁵ Willibrordi, 30 : *non merito.*

⁸⁶ Willibrordi, 30 : *non horruit rapere furtu.*

⁸⁷ Willibrordi, 30 : *Turbatisque de hac re fratribus.*

permettre de sauver son âme⁸⁸. Mais celui-ci ne s'amende pas, pensant pouvoir continuer à dissimuler son forfait en toute impunité. Reprenant le motif de la vengeance divine qui soutient une grande partie de son œuvre, Alcuin explique alors que l'impie fut très rapidement emporté par une « mort misérable⁸⁹ » et fut ainsi conduit à avouer son crime au seuil de la mort.

Sa formule évoque une synthèse des expressions employées pour désigner Radbod au « cœur de pierre » (*saxeum eius cor*)⁹⁰ et Ongendus aux « mœurs endurcies » (*obduratam moribus*)⁹¹. Le chrétien impie synthétise donc les pires qualificatifs des rois païens les plus méprisés, car il ne bénéficie pas de l'excuse de l'ignorance du message du Christ. Ayant méprisé son propre salut (*salutem suam contempsit*), le voleur a fermé son cœur à Dieu.

Cette anecdote n'est pas qu'un simple rappel à l'ordre pour exhorter les chrétiens à l'humilité. Alcuin achève ce chapitre de manière très positive en proposant une ouverture pleine d'espoir à son auditoire. Si Dieu est prompt à venger les offenses qui lui sont faites, source de toute clémence, il est encore plus prompt à pardonner⁹², pour peu que le pécheur fasse preuve d'une foi ferme (*firma fide*) et d'un repentir sincère (*confessione vera*), en amollissant son cœur par les larmes⁹³. En opérant une synthèse entre la dureté du cœur des rois païens et celui du chrétien impie, Alcuin réunit le

⁸⁸ Willibrordi, 30 : *fraterna tamen pietate hominem ad poenitentiam revocare nitentes non perdere cupientes*.

⁸⁹ Vita Willibrordi, 30 : *misera subito morte*.

⁹⁰ Vita Willibrordi, 9.

⁹¹ Vita Willibrordi, 9. Voir chapitre IV.

⁹² Vita Willibrordi, 30 : *qui divina clementia praestabilis est ad ignoscendum*.

⁹³ Littéralement en « épanchant nos cœurs dans les larmes » (*cum lacrimis effundimus corda nostra*). Voir au sujet des larmes : Elina Gertsman dir., *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, New York, 2012 ; Katherine Harvey, « Emotions: Tears in the Life of the Medieval Bishop », *Historical Research*, vol. 87, 2014, p. 591-610 ; Francesco Mosetti Casaretto et al. dir., *Lachrymae: mito e metafora del pianto nel Medioevo ; atti delle III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2 - 4 novembre 2006)*, Alessandria, dell'Orso, 2011 ; Pirooska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve- XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000 ; Cynthia Rose, « Public Temper Tantrums ». *Frequent Weeping and Boisterous Joy: Tears in Texts and Ritual in Frankish Kingship*, thèse non publiée, Université de Glasgow, 2014.

Dieu inflexible de l'Ancien Testament avec le Dieu de miséricorde, prompt au pardon, du Nouveau Testament.

En outre, il rapproche la vertu de clémence et le nom de Clément que le pape Serge I^{er} avait donné à Willibrord en 695 (*divina clementia ; sanctus Clemens*). Le terme éponyme renvoie à l'attitude d'indulgence, caractère de promptitude au pardon qu'attribue Alcuin à Willibrord. La nuance entre clémence et indulgence réside dans le fait que la première émane d'une personne en position de pouvoir. Elle constituait déjà une vertu impériale dans l'Antiquité romaine, attribuée dès le début de l'époque impériale à Auguste⁹⁴. L'empereur, qui détenait l'*imperium*, le pouvoir de punir et de contraindre, était amené, lorsqu'il faisait preuve de clémence, à modérer le châtement ou tout simplement à pardonner. Il accentue ainsi l'importance d'un repentir sincère pour l'obtention du pardon divin. Or la « divine clémence » se rencontre aux côtés du thème de l'endurcissement du cœur dans le texte plus tardif de la *Vita Leobae*.

Rudolf y relate une anecdote particulièrement éloquente en rapport avec l'imperfection de certaines moniales et qui fourmille de références émotionnelles. Au sein de l'abbaye de Wimborne dirigée par Tetta – là où Leoba a été éduquée avant de devenir elle-même abbesse de Tauberbischofsheim – une moniale était reconnue pour être particulièrement zélée dans l'exercice de la discipline. Rudolf avoue même que dans ce domaine, elle surpassait les autres. Pour cette raison, elle fut souvent choisie pour être doyenne, c'est-à-dire que, du fait de ses mérites, l'abbesse pouvait se reposer sur elle⁹⁵. Cependant, celle-ci appliquait la discipline à toutes celles qui lui étaient soumises, sans aucun discernement⁹⁶. Sa sévérité était telle qu'elle en vint à se faire haïr de toutes les moniales, surtout des plus jeunes⁹⁷.

Rudolf reprend de façon très frappante les motifs de l'obstination et de la dureté du cœur. Ainsi, la doyenne « méprise les critiques dans son cœur obstiné (*contumax cor*)

⁹⁴ *Res gestae divi Augusti*, 34, 2.

⁹⁵ *Regula sancti Benedicti*, 21.

⁹⁶ *Vita Leobae*, 4 : *indiscrete disciplinam exerceret in subditis*.

⁹⁷ *Vita Leobae*, 4 : *omnium fere et maxime iuvenum in se odia excitavit*.

et choisit de persévérer dans la rigidité⁹⁸ ». Même au moment de sa mort, Rudolf déplore qu'elle n'eût cure (*curare*) « d'émouvoir le cœur⁹⁹ » des jeunes moniales en leur demandant pardon pour le tort qu'elle avait causé. L'usage du verbe *curare* est particulièrement remarquable car il rappelle à tous que la *cura*, le souci du chrétien pour ceux qui sont placés sous sa responsabilité, est un fondement essentiel de l'identité affective chrétienne¹⁰⁰. Or la doyenne est complètement dénuée de ce souci d'autrui. Pourtant Rudolf explique clairement quels étaient les outils émotionnels et comportementaux dont elle aurait pu user pour rétablir l'équilibre dans ces relations. Tout d'abord, à la tristesse des moniales, il propose le remède de l'adoucissement par la mansuétude. Ensuite il rappelle que la doyenne aurait dû accepter les critiques qui lui étaient adressées¹⁰¹, ce qui renvoie naturellement au principe d'humilité, si cher à l'identité monastique.

Dans la suite du récit, il expose l'intensité de la haine des moniales, d'une ampleur telle qu'elle ne s'éteignit pas après la mort de la sévère doyenne. Comme l'âme des jeunes filles ne « trouvait pas le repos », elles gravirent sa tombe, érigée en tumulus, firent mine de piétiner son cadavre, tout en maudissant « sa cruauté » et en l'insultant pour « soulager leur douleur »¹⁰². La violence exutoire de cet épisode est renforcée par l'emploi du terme très fort d'*odium*, un terme d'autant plus frappant qu'il n'apparaît qu'une seule fois dans l'ensemble de notre corpus pour identifier une émotion chrétienne. Ceci s'explique peut-être par un héritage de l'acception politique de cette émotion. La haine était considérée sous les Mérovingiens comme la

⁹⁸ *Vita Leobae*, 4 : *contumaci corde despexit et usque adeo contra eas rigida perseveravit.*

⁹⁹ *Vita Leobae*, 4 : *commotionem cordis earum.*

¹⁰⁰ Voir chapitre IV.

¹⁰¹ *Vita Leobae*, 4 : *Quarum illa tristitiam et concinnata adversum se male dicta, quae sua mansuetudine interdum lenire potuit.*

¹⁰² *Vita Leobae*, 4 : *Nec tamen conquievit animus iuvenum odientium eam, quin, statim ut aspicerent locum quo sepulta est, maledicerent crudelitati eius, immo ascendentes tumulum et quasi funestum cadaver conculcantes, in solatium doloris sui amarissimis insultationibus mortuae exprobrarent ;* « Mais l'âme des jeunes ne trouvait pas le repos : elles la haïssaient. Apercevant le lieu où elle était ensevelie, elles maudirent sa cruauté, escaladèrent le tumulus comme pour fouler au pied son cadavre et proférèrent d'amères à la morte insultes pour soulager leur douleur ».

manifestation de la rupture du lien de confiance établi entre le dirigeant et les dirigés : elle servait à dénoncer l'autorité tyrannique¹⁰³. Le constat de Régine Le Jan concernant la haine politique mérovingienne correspond encore parfaitement à la situation décrite dans ce texte du IX^e siècle, ce qui indique une certaine pérennité de cet usage particulier de la haine.

Tetta réprimande les jeunes moniales et décide d'aller constater les dégâts causés à la tombe de la doyenne : la terre amassée au sommet du tumulus était descendue de presque un demi-pied. « Voyant cela, elle s'en effraya violemment¹⁰⁴ ». L'effet de stupeur est renforcé par une phrase très courte en comparaison des autres. Rudolf souhaite frapper son auditoire d'effroi, tout comme l'est son héroïne Tetta puisque la doyenne est en réalité damnée et que l'affaissement visible de la terre de son tombeau est là pour en témoigner¹⁰⁵.

Tetta réagit immédiatement et rappelle aux moniales leur responsabilité dans ce drame. Elle leur reproche leur sévérité et leur dureté de cœur, qui - encore une fois - marque l'éloignement de Dieu. En effet, Rudolf précise par la bouche de Tetta que les jeunes moniales n'avaient pas suivi les préceptes chrétiens enjoignant à aimer (*diligere*) leurs ennemis puisqu'elles avaient haï la doyenne de son vivant et l'avaient maudite après sa mort. Rudolf évoque ensuite un caractère affectif qui paraît très cher à la communauté émotionnelle de Fulda : Tetta réprimande les jeunes filles pour « avoir perpétué la discorde¹⁰⁶ ». Rejoignant les préoccupations d'Eigil dans sa *Vita Sturmi* et plus tard celles de Candide de Fulda lorsqu'il rédige la *Vita Aegili*¹⁰⁷,

¹⁰³ Régine Le Jan, « Entre amour et haine du roi : quelques réflexions sur les émotions politiques à l'époque mérovingienne », dans Josiane Barbier, Monique Cottret, Lydwine Scordia eds., *Amour et désamour du prince. Du haut Moyen Âge à la Révolution française*, 2011, p. 15-26, ici p. 15. Voir également Ead., « Timor, amicitia, odium : les liens politiques à l'époque mérovingienne », dans Walter Pohl, Veronica Wieser dir., *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, p. 217-226.

¹⁰⁴ *Vita Leobae*, 4 : *Quo viso, vehementer expavit*.

¹⁰⁵ Voir Helen Foxhall Forbes, *Heaven and Earth in Anglo-Saxon England: Theology and Society in an Age of Faith (Studies in Early Medieval Britain and Ireland)*, Londres, Routledge, 2013.

¹⁰⁶ *Vita Leobae*, 4 : *perpetes haberent discordias*.

¹⁰⁷ Brun Candidus, *Vita Aegili*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini*, II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 94-117.

Rudolf fait de la discorde la principale menace pour l'harmonie chrétienne, mais ce sujet sera traité plus spécifiquement plus loin.

Servant son objectif pédagogique, l'hagiographe propose donc une liste de remèdes à la discorde, qui sont autant d'instruments compréhensibles par un large public composé de clercs, comme de simples fidèles. Il préconise donc d'obéir aux préceptes chrétiens en faisant la paix même avec les « ennemis de la paix » (*cum pacis inimicis*) et en s'abstenant de toute inimitié (*inimicitia*). Rudolf établit une relation étroite entre inimitié et mécontentement, émotions précisément localisées dans le cœur. Pour lui, cet endurcissement résulte de l'établissement dans ce lieu d'émotions non chrétiennes. Tant que ce sentiment y est retenu, il considère impossible pour les moniales d'obtenir le pardon divin. Dans le même ordre d'idée que la clémence à laquelle Alcuin enjoint dans sa *Vita Willibrordi*, Rudolf en appelle à une indulgence qui viendrait facilement¹⁰⁸. Le parallèle avec la *Vita Willibrordi* est manifeste lorsque Tetta encourage littéralement ses moniales à invoquer la divine clémence (*divina clementia*) pour la rémission des péchés de la défunte. La parenté des textes devient presque indiscutable lorsque, tout comme dans le texte d'Alcuin, la profondeur et la sincérité des prières se manifeste dans des effusions de larmes devant l'autel¹⁰⁹. L'association simultanée de la divine clémence, de l'effusion de larmes ainsi que la métaphore du cœur dur laisse supposer que la *Vita Willibrordi* aurait également été une source d'inspiration pour Rudolf.

Chez les chrétiens, comme chez les païens, la dureté du cœur est donc un symptôme de l'éloignement de Dieu¹¹⁰ : la haine (*odium*), l'inimitié (*inimicitia*), le mécontentement (*offensio*) sont des facteurs de rigidification du cœur. Si chrétiens et païens ont une part de sensibilité en commun, ce n'est pas uniquement à travers des traits négatifs de concupiscence ou de perturbation du lien social en général. Les hagiographes s'emploient également à illustrer la mutualisation de pratiques qui

¹⁰⁸ *Vita Leobae*, 4 : *faciles esse ad indulgentiam*.

¹⁰⁹ *Vita Leobae*, 4 : *ipsa cum lacrimis ante altare pro anima defunctae sororis rogatura prosternitur*.

¹¹⁰ Voir chapitre IV.

consolident ce lien social par excellence, cette « relation horizontale et honorable pour les deux parties¹¹¹ » qu'est l'*amicitia*. Pour ce faire, ils usent volontiers des codes communs du partage matériel et notamment du partage de nourriture et de boissons.

8.1.4 Valider l'amitié : boire, manger, échanger

La nourriture et la boisson sont, parmi les thèmes communs aux deux cultures, celui sur lequel les hagiographes s'appuient sans doute le plus fortement : que ce soit à travers l'évocation de la goinfre et l'enivrement des Frisons après le martyre de Boniface¹¹² ou plus positivement lorsque Liudger est reçu à la table de la matrone Mensuit du village d'Helewyret, au moment de sa rencontre avec l'aveugle Bernlef¹¹³. Willibrord fait boire un propriétaire mécontent à sa coupe¹¹⁴, provoque le jaillissement d'une source grâce à la prière¹¹⁵, permet de boire à sa gourde à une vingtaine de pauvres¹¹⁶, augmente grâce à une bénédiction le niveau de vin dans un tonneau presque vide¹¹⁷, permet à plus de quarante convives de boire du vin à satiété¹¹⁸, bénit de l'eau dont l'ingurgitation guérit les moniales en proie à une terrible épidémie¹¹⁹. C'est aussi au cours d'un repas que Grégoire fait la lecture à Boniface¹²⁰ et qu'Hathumoda délivre ses enseignements aux visiteurs¹²¹ tandis que ses préoccupations pour les pauvres se concentrent sur leurs besoins en boisson et en

¹¹¹ Stéphane Cuviaux, *La fin du monde viking*, Paris, Passés composés, 2019, p. 71.

¹¹² *Vita Bonifatii*, 8.

¹¹³ *Vita Liudgeri*, I, 25.

¹¹⁴ *Vita Willibrordi*, 20.

¹¹⁵ *Vita Willibrordi*, 16.

¹¹⁶ *Vita Willibrordi*, 17.

¹¹⁷ *Vita Willibrordi*, 18.

¹¹⁸ *Vita Willibrordi*, 19.

¹¹⁹ *Vita Willibrordi*, 21.

¹²⁰ *Vita Gregorii*, 2.

¹²¹ *Vita Hathumodae*, 9.

nourriture¹²², tout comme c'est le cas pour Leoba¹²³. Or le goût procède en grande partie de choix identitaires¹²⁴ et le repas public est l'occasion d'affirmer à la fois des idées et des identités¹²⁵.

Ces besoins vitaux sont nécessairement compréhensibles par tous : païens, néo-convertis, comme chrétiens de longue date. De plus, il s'agit d'un thème particulièrement présent dans les croyances et les rituels sociaux qui régissent les sociétés païennes en général, depuis l'Antiquité où la fête était l'occasion de se laisser aller à quelques débordements¹²⁶. Le poème *Heliand* est l'une des illustrations les plus éloquentes en matière d'interpénétration des cultures ainsi que l'a montré Elisabeth Kristoffersen¹²⁷. Relatant en vieux saxon la vie du Christ sous une forme épique, ce poème – probablement rédigé dans la première moitié du IX^e siècle – a très certainement été construit à partir de documents provenant de Fulda¹²⁸. Il met en lumière la profonde volonté des clercs du Nord de l'Europe de se faire comprendre par les peuples riverains de la Mer du Nord. Ils usent de leur langue et de procédés narratifs épiques qui leur étaient familiers, sans qu'il faille pour autant éliminer la possibilité d'une volonté de conserver sous une forme acceptable un patrimoine culturel ancestral, à la manière dont les sagas islandaises ont été mise par écrit dans un style très imprégné de christianisme, à partir des XII^e-XIII^e siècles. Stephen Pelle a rappelé en outre que l'*Heliand* s'aligne sur la *doxa* promue par les Carolingiens¹²⁹,

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Vita Leobae*, 12.

¹²⁴ Alban Gautier, « Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, p. 431-441.

¹²⁵ Alban Gautier, *Le Festin dans l'Angleterre anglo-saxonne (V^e-XI^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, chap. 1, §26

<https://books.openedition.org/pur/7013#bodyftn40>

¹²⁶ François-Emmanuel Boucher, « Les sacrifices sanglants, les gladiateurs et les premiers chrétiens », *Religiologiques*, 23, 2001, p. 237.

¹²⁷ Elisabeth Kristoffersen, *Pacifying the Saxons. An Interpretative Reading of the Heliand*, Master ved Institut for lingvistikk og nordiske studier, sous la direction de Jón Viðar Sigurðsson, Université d'Oslo, 2013.

¹²⁸ Voir Éric Vanneufville, *Heliand. L'évangile de la Mer du Nord*, Turnhout, Brepols, 2008 ; Stephen Pelle, « The Heliand and Christological Orthodoxy », *Florilegium*, 20, 2017, p. 63-89.

¹²⁹ Stephen Pelle, « The Heliand and Christological Orthodoxy », *op. cit.*

qu'il s'appuie sur les textes d'exégètes respectés comme Raban Maur¹³⁰ et qu'il défend les conceptions christologiques de la double nature du Christ¹³¹, concept complexe qui devait sans doute être d'un accès difficile à son auditoire. L'introduction – en latin – de l'*Heliand* révèle la fluidité et la souplesse dont les artisans de la mission saxonne sont à la fois les acteurs et les produits : l'auteur dit être lui-même Saxon¹³², poète de renom parmi les siens, mais aussi qu'il rédige son œuvre pour les lettrés tout comme les illettrés¹³³, ce qui divulgue la vocation catéchétique de son projet. Or, en dehors de la récurrence du vocabulaire guerrier, le motif rhétorique du festin est suffisamment important dans l'imaginaire païen pour que l'auteur de ce texte si particulier ait décidé de présenter les noces de Cana sous la forme d'un banquet se déroulant dans le hall d'un seigneur, où les guerriers festoient assis sur des rangées de bancs¹³⁴.

La convivialité du banquet

Les récits bibliques comme celui de la Cène ou du banquet d'Holopherne marquent la centralité du festin comme moment de partage¹³⁵ dans la culture chrétienne en

¹³⁰ Notamment le commentaire sur Mathieu : Hrabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaum Libri VIII*, PL 107, 727-1156B ; Stephen Pelle, « The Heliand and Christological Orthodoxy », *op. cit.*, p. 65 ; James E. Cathey éd., *Heliand : Text and Commentary*, Morgantown, West Virginia University Press, 2002, p. 22.

¹³¹ Stephen Pelle, « The Heliand and Christological Orthodoxy », *op. cit.*, p. 67.

¹³² « *viro de gente saxonum* », dans Otto Behaghel, *Heliand und Genesis*, 10^e éd. revue et corrigée par Burkhard Taeger, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, p. 1.

¹³³ « *qui apud suos non ignobilis vates habebatur, ut vetus ac novum Testamentum in Germanicam linguam poetice transferre studeret, quatenus non solum literaris, verum etiam illiteratis sacra divinorum praeceptorum lectio panderetur* », dans Otto Behaghel, *Heliand und Genesis*, *op. cit.*

¹³⁴ Lignes 2005 à 2048. Voir sur le sujet : Ronald G. Murphy, « Magic in the 'Heliand' », *Monatshefte*, 83-4, 1991, p. 386-397, ici p. 390.

¹³⁵ Voir sur le sujet du festin : Gerd Althoff, « Der frieden-bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im frühen Mittelalter », dans Ingrid Bitsch, Trude Ehlert, Xenja von Ertzdorff éd., *Essen und Trinken im Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987, p. 13-25 ; *Id.*, « Fest und Bündnis », dans Detlef Altenburg, Jörg Jarnut, Hans-Hugo Steinhoff éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 29-38 ; Donald A. Bullough, *Friends*,

général¹³⁶ et dans la culture carolingienne – au moins jusqu’à la mort de Charles le Chauve en 877, c’est-à-dire tant que les fondations sont prospères et qu’elles peuvent être régulières dans leurs dons – Michel Rouche a bien montré qu’environ 40% du temps liturgique annuel était réservé à des banquets et qu’à ceux-ci, la dynastie régnante a ajouté quatre-vingt-sept repas commémoratifs pour perpétuer son propre souvenir¹³⁷. Les banquets ne posaient donc aucun problème dogmatique aux chrétiens carolingiens, voire même constituaient un élément caractéristique de la piété carolingienne¹³⁸.

Neighbours and Fellow-drinkers : aspects of community and conflict in the Early Medieval West, H. M. Chadwick Memorial Lecture 1, Cambridge, Departement of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, 1991 ; Katherine M. D. Dunbabin, *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; Bonnie Effros, *Creating community with food and drink in Merovingian Gaul*, New York, Palgrave Macmillan, 2002 ; Alban Gautier, *Alimentations médiévales Ve-XVIe siècle*, Paris, Ellipses, 2009 ; Id., *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne, V^e-XI^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006 ; Martin Gravel, « Of Palaces, Hunts, and Pork Roast: Deciphering the Last Chapters of the Capitulary of Quierzy (a. 877) », *Florilegium*, 29, 2012, p. 89-115 ; Yitzhak Hen, « Food and drink in Merovingian Gaul », dans Brigitte Kasten éd., *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, München, 2006, p. 99-110 ; Elzbieta Jastrzebowska, « Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles », *Recherches augustiniennes*, 14, 1979, p. 3-90 ; Peter Johanek, « Fest und Integration », dans Detlef Altenburg, Jörg Jarnut, Hans-Hugo Steinhoff eds., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 535-540 ; Lars Kjær, « Feasts and gifts: sharing food in the Middle Ages », *Journal of Medieval History*, 2011, 37-1, p.1-5 ; Eva Kraus, « Zur Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas », *European Journal of Scandinavian Studies*, 2012, 42-1, p.45-57 ; Christina Lee, *Feasting the Dead: Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2007 ; Christina Lee, « Earth's Treasures : Food and Drink », p. 142-156 dans M. C. Hyer et G. Owen-Crocker eds., *The Material Culture of Daily Living in the Anglo-Saxon World*, Exeter, University of Exeter Press, 2011 ; Malin Lindqvist, « The meaning of food: about viking-age food and drink », *Viking Heritage*, 2 (2004) p. 7-10 ; Jérôme Ouellet-Ayotte, Le banquet comme vecteur de la christianisation en Norvège médiévale, mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A. en histoire, Département d'histoire de l'université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, 23 août 2017 ; Lisa Pychlau-Ezli, *Essen und Trinken im Mittelalter: der alimentäre Code in der mittelhochdeutschen Epik*, Cologne ; Vienne ; Weimar, Böhlau, 2018 ; Jean Verdon, *Boire au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2002 ; Jacques Voisin, « Le banquet chrétien au Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : un plaisir encadré », dans *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996, p. 543-559, <https://books.openedition.org/pup/3592>.

¹³⁶ Alban Gautier, *Le Festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, op. cit., chap. 1, §30-31 ; Eleonore Schmitt, « Bible, Food in the », dans Solomon H. Katz, William Woys Weaver dir., *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, New York, Scribner, 2003, p. 197-201.

¹³⁷ Michel Rouche, *Le Choc des cultures : Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 123.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 124.

Le festin représente également un thème particulièrement prégnant dans la mythologie scandinave : il suffit de citer le célèbre banquet du géant Ægir¹³⁹, dont la réputation d'hôte est telle qu'elle a traversé les siècles jusqu'à aujourd'hui, puisqu'une puissante plateforme d'hébergement informatique porte actuellement son nom¹⁴⁰. Au Valhöll, le festin est l'activité centrale des guerriers morts au combat qu'Odin rassemble en vue de la bataille finale du Ragnarök, ainsi que le rapporte la *Gylfaginning*¹⁴¹. Le vocable de « banquet » provient peut-être lui-même du germanique : le terme *banchetum* n'apparaît que tardivement. Il serait dérivé de *banco* (banc), terme attesté dès le XI^e siècle et qui proviendrait probablement du germanique *bank* (siège allongé et étroit)¹⁴².

Les rituels qui soutiennent l'amitié – facteur de stabilité sociale – étaient souvent scellés par un repas en commun (un *convivium*)¹⁴³, car c'était là l'occasion de les rendre publics. Les émotions de la sphère de l'amitié, souvent qualifiées de politiques, ne sont pas tant l'expression d'émotions subjectives, que l'expression d'un moment contractuel où les participants sont obligés de se comporter d'une manière très codifiée¹⁴⁴. Effectivement, les gestes symboliques sont très obligeants dans les sociétés altimédiévales – particulièrement les sociétés scandinaves dans lesquelles l'écriture n'est pas encore développée et donc les engagements rarement fixés par écrit. Pourtant, cela n'empêche pas l'authenticité des relations d'amitié qui y sont nouées. Fondamentale, l'*amicitia* permet d'étendre son cercle de relations bien au-delà du cercle de la famille de sang¹⁴⁵ et apporte la promesse d'un support mutuel¹⁴⁶.

¹³⁹ John Lindow, *Norse Mythology*, *op. cit.*, ps. 47-49; *Skáldskaparmál*, 33.

¹⁴⁰ <https://www.aegirproject.org/>

¹⁴¹ *The Uppsala Edda*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴² Jacques Voisenet, « Le banquet chrétien au Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : un plaisir encadré », dans *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996, p. 543-559, ici p. 543, <https://books.openedition.org/pup/3592>.

¹⁴³ Christina Lee, *Feasting the Dead*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 17 ; Gerd Althoff, « Der frieden-bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im frühen Mittelalter », *op. cit.*

¹⁴⁵ Christina Lee, *op. cit.*, p. 14.

Ainsi, Anschaire bénéficiait de l'amitié d'un grand de Suède qui lui offrit son support et l'encouragea à persévérer lorsque le roi Olof voulut soumettre au sort la question de l'autorisation de prêcher à nouveau le christianisme¹⁴⁷. La même *Vita Anskarii* rappelle en outre l'importance du *convivium*¹⁴⁸. Lorsqu'Anschaire retourna en Suède vers 845-848, avec la recommandation du roi danois Horich l'Ancien, dans une atmosphère très hostile aux chrétiens dont témoigne l'expulsion particulièrement violente de Gauzbert, ses amis lui recommandèrent de ne pas interpellier directement le roi Olof sur cette situation mais plutôt de se l'accommoder. Anschaire se rangea à leur avis, finit par inviter Olof à leur rendre visite et lui offrit un banquet¹⁴⁹. Ce partage du repas avec les païens est une pratique conforme aux préceptes évangéliques puisque l'apôtre Paul lui-même autorise à manger à leur table, sauf dans le cas où il est spécifié qu'il s'agit de viande sacrifiée¹⁵⁰ (bien que le banquet revête une signification parfois ambiguë à travers laquelle il reflète une partie des plaisirs futiles du monde)¹⁵¹. Dans tous les cas, les missionnaires et les diplomates avaient bien compris l'importance symbolique du banquet ainsi que l'exemple plus tardif de l'archevêque de Brême, Adalbert (1043-1072), l'illustre de façon éloquente. Celui-ci festoie huit jours durant avec le roi Sven Estrithson – selon l'usage des Danois – dans l'optique de conclure un traité de paix¹⁵². Fondamentale dans la société

¹⁴⁶ Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue : zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen in früheren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 92.

¹⁴⁷ *Vita Anskarii*, 27 : *unus ex primoribus, amicus domni episcopi* ; « l'un parmi les premiers, ami du seigneur évêque ».

¹⁴⁸ *Vita Anskarii*, 26.

¹⁴⁹ *Vita Anskarii*, 26 : *Cui convivium exhibens*.

¹⁵⁰ I Cor, 10, 25-28 ; Voir Claude Lepelley, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques. Les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », dans Lionel Mary et al., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Paris, Picard, 2002, p. 94.

¹⁵¹ Walahfrid Strabon, *Visio Wettini*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini aevi Carolini*, 2, Berlin, Weidmann, 1884, vers 331-332 :

*Quam radiis vitae, pomposis fercula mensis
Glorificare parant, animarum lucra relinquunt.*

¹⁵² Adam, 18, 161 ; Christina Lee, *Feasting the Dead*, op. cit, p. 9

carolingienne¹⁵³, l'*amicitia*¹⁵⁴ – et surtout son parèdre *amicus*¹⁵⁵ – est assez bien représentée dans notre corpus de sources et particulièrement dans la *Vita Anskarii*. Elle évoque la possibilité pour les clercs de tisser des liens avec les laïcs, fussent-ils païens. Il semble donc justifié de considérer, tout comme le fait Jérôme Ouellet-Ayotte, que les banquets jouent un rôle important dans la christianisation des espaces septentrionaux¹⁵⁶.

La comptation

Le terme de comptation désigne l'action de boire ensemble. Sa pratique festive chez les païens (*drykkia*)¹⁵⁷ avait surtout lieu en hiver mais elle se développe en l'honneur d'un saint patron dès le X^e siècle dans certaines villes anglaises comme Londres ou Exeter, puis le long de la vallée du Rhin et en Scandinavie au XI^e siècle. La bière (*öl* en norrois, *ealu/ale* en anglo-saxon) est la boisson qui a longtemps participé aux pratiques religieuses chez les Scandinaves¹⁵⁸. Pour le haut Moyen-Âge, Christina Lee rappelle que les pratiques des *caritates*, servant à la commémoration d'un bienfaiteur défunt, étaient accompagnées par la prise en commun de boisson et parfois aussi de nourriture¹⁵⁹. Cette pratique était si bien ancrée qu'elle s'est perpétuée sous la forme de cérémonies commémoratives de boisson rituelles – appelées *minne* ou *minni* – jusqu'aux débuts de l'époque moderne en Allemagne¹⁶⁰.

¹⁵³ Voir à ce sujet Donald A. Bullough, *Friends, Neighbours and Fellow-drinkers*, *op. cit.*

¹⁵⁴ *Vita Sturmi*, 18 ; *Vita Anskarii*, 32.

¹⁵⁵ *Vita Bonifatii*, 8 ; *Vita Willibrordi*, 20 ; *Vita Lebuini antiqua*, 5 ; *Vita Anskarii*, 26, 27, 32, 35.

¹⁵⁶ Jérôme Ouellet-Ayotte, *Le banquet comme vecteur de la christianisation en Norvège médiévale*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵⁷ Robert Fossier, André Vauchez, *Histoire du Moyen Âge*, tome III, Paris, Complexe, 2005, p. 65 ; Robert Fossier, « Rural economy and country life », dans Thimoty Reuter éd., *The New Cambridge Medieval History*, vol. 3, c.900-c.1024, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 36.

¹⁵⁸ Lars Bisgaard, « Wine and Beer in Medieval Scandinavia », dans Kirsi Salonen et al. dir., *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, p.67-88.

¹⁵⁹ Christina Lee, *Feasting the Dead*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁰ Ute Schwab, « Weinverschütten und Minnetrinken », dans K. Zatlouk éd., *Pöchlarn Heldenepöche : des Nibelungenlied und der mittlere Danauraum*, Vienne, Fassbaender, 1990, p. 79.

L'exploitation de ce thème par Alcuin dans sa *Vita Willibrordi*¹⁶¹ relève très certainement d'une volonté de s'adresser aux néo-convertis à travers des motifs qui leur soient compréhensibles et significatifs (à la manière de ce que Willibald a réalisé autour du thème du partage du trésor et de la légitimité du chef¹⁶² ou de Rimbert lorsqu'il évoque la supériorité de la performance du Dieu chrétien¹⁶³). Rappelons rapidement le contexte : Willibrord, arpentant les chemins de Frise, fait reposer les chevaux dans le pré d'un riche propriétaire, lequel entre alors dans une grande fureur. Pour l'apaiser, il lui propose de boire du vin avec lui « comme un ami¹⁶⁴ » mais l'autre refuse dans un premier temps, exprimant ainsi explicitement son refus de faire la paix avec lui¹⁶⁵.

Il convient de noter l'importance symbolique du vin dans cet extrait. Le vin était en effet très apprécié partout dans l'empire et même bien au-delà, au nord de ses frontières. Ainsi, Odin, en tant que dieu, n'avait pas besoin de se nourrir mais il était réputé user du vin comme fortifiant¹⁶⁶. En raison des rigueurs du climat, les Scandinaves ne pouvaient pas se livrer à la culture de la vigne. Il leur était donc impossible d'en boire en grande quantité à partir d'une production locale. C'est la raison pour laquelle, le vin était considéré comme une rareté d'une telle délicatesse qu'elle en est devenue la boisson (et la nourriture) du dieu majeur du panthéon¹⁶⁷.

Le vin était donc une boisson appréciée de toutes parts ainsi que l'atteste déjà Grégoire de Tours en témoignant de l'engouement dont il faisait l'objet chez les païens d'outre-Rhin. Il les décrit « se gorgeant de vin jusqu'à en vomir » durant les

¹⁶¹ *Vita Willibrordi*, 20. Voir chapitre V.

¹⁶² *Vita Bonifatii*, 8. Voir chapitre V.

¹⁶³ *Vita Anskarii*, 18. Voir Geneviève Bühner-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la *Vita Anskarii* », dans Alban Gautier et al. éds., *Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 165-80.

¹⁶⁴ *Vita Willibrordi*, 20 : *quasi amicus*.

¹⁶⁵ *Vita Willibrordi*, 20 : *Tu me hortaris bibere et pacem tecum inire. Scito certissime quod tecum bibere pro nihilo habeo* ; « Tu m'exhortes à boire et à faire la paix avec toi. Sache avec certitude que je n'en ai rien à faire de boire avec toi ! »

¹⁶⁶ *The Uppsala Edda*, op. cit., p. 57.

¹⁶⁷ *Ibid.*

banquets¹⁶⁸. Willibald, lui aussi, souligne l'attrait de ce breuvage chez les Frisons, dans les mêmes termes très peu flatteurs d'immodération :

Ils transportèrent sur les navires les vivres journaliers des clercs et des serviteurs et les quelques peu de vin qu'il restait. Soudainement, découvrant la liqueur en la goûtant, ils se prirent à l'aimer. Ils commencèrent à satisfaire la gloutonnerie goinfre (*gylosam*) de leurs ventres et enivrèrent leurs estomacs trempés de vin¹⁶⁹.

L'opposition de la bestialité débridée païenne à la modération chrétienne se retrouve à travers le contraste établi entre la gloutonnerie d'un usage sacrilège du vin et la pondération de son utilisation pieuse. Pourtant, il va sans dire que l'ébriété se rencontrait tout autant chez les Francs que chez les païens¹⁷⁰ : treize sur les quarante-six règles rédigées par l'évêque d'Orléans Théodulfe interdisent aux prêtres de son diocèse de s'enivrer dans les tavernes et Alcuin adresse des recommandations quant à l'ébriété à la communauté de Fulda¹⁷¹. Par ailleurs, Alcuin prie par courrier l'évêque Théodulfe d'Orléans de lui envoyer du vin – du vieux dans la mesure du possible¹⁷². Le vin est une boisson liturgique et sa consommation ne pose aucun problème dogmatique tant qu'elle s'inscrit dans le cadre de la modération¹⁷³. La valeur religieuse du vin chez les chrétiens, breuvage spirituel par excellence – puisqu'elle représente le sang du Christ – est une évidence¹⁷⁴, comme l'indique par ailleurs la

¹⁶⁸ Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, chapitre VI, *De sancto Gallo episcopo*, 2 : *in quo barbaries proxima libamina exhibens, usque ad vomitum cibo potuque replebatur*.

¹⁶⁹ *Vita Bonifatii*, 8 : *ad naves, quibus cottidianus inerat clericorum ac puerorum victus et aliquantulum adhuc residuum eiusdem stipendi vinum, obserratis ut erant vasculorum clustris, asportavit. Ac repente, conperto adamato liquoris hausto, coepit gylosam ventris satiare ingluviem et vino madidum inebriare stomachum tandemque de acceptis praedae spoliis*.

¹⁷⁰ Alban Gautier, « Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111, n° 3, 2004, p. 435.

¹⁷¹ Alcuin, *Ep.* 117. Ainsi qu'à la communauté de Murbach : voir Alban Gautier, « Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, p. 436.

¹⁷² Alcuin, *Ep.* 192.

¹⁷³ Alban Gautier, « Alcuin, la bière et le vin... », *op. cit.*, p. 437.

¹⁷⁴ Voir Jacques Voisenet, « Le banquet chrétien au haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : un plaisir encadré », dans Alain Labbé, Anne Berthelot, Colette Stévanovitch et al. eds., *Banquets et manières de table au*

volonté de Frideburg, qui demande à sa fille Catla de lui verser un peu de vin dans la bouche « afin qu'elle pût recommander sa mort à la grâce de Dieu¹⁷⁵ » et qui considérait le vin comme « le viatique des chrétiens¹⁷⁶ ». Ainsi, lorsque Willibrord tend sa propre coupe au Frison, il manifeste donc sa volonté de le faire boire à la coupe du salut. En plus de cette dimension religieuse, le fait de boire ensemble est le scellement ostensible de l'amitié et de la paix. Grégoire de Tours décrit une cérémonie similaire lorsqu'il évoque Alaric et Clovis mangeant et buvant ensemble après s'être promis une amitié mutuelle¹⁷⁷. Au sein de sociétés orales telles que les sociétés carolingiennes et plus encore les sociétés frisonnes, saxonnes ou scandinaves dans lesquelles l'écrit est balbutiant, la manifestation publique de l'amitié est le moyen indispensable de prouver son authenticité : boire et manger ensemble sont des gestes qui le permettent¹⁷⁸.

Moyen Âge, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996, p. 545-559, <https://books.openedition.org/pup/3592?lang=fr#text>

¹⁷⁵ *Vita Anskarii*, 20 : *ut vel sic Domini gratiae exitum suum commendaret*. Voir Stéphane Lebecq, « *Religiosa femina nomine Frideburg*. La communauté chrétienne de Birka au milieu du IX^e siècle d'après le chapitre 20 de la *Vita Anskarii* », *Recueil d'études en hommage à Lucien Musset, Cahiers des annales de Normandie*, 23, 1990, p. 131.

¹⁷⁶ *Vita Anskarii*, 20 : *quod audierat viaticum esse christianorum*. Voir Stéphane Lebecq, *op. cit.*, p. 131.

¹⁷⁷ *Gregorii Turonensis Opera, Historiarum Liber*, II, 35, dans Bruno Krusch, Wilhelm Levison eds., *SS rer. Merov.*, t. I-1, Hanovre, Hahn, 1951, p. 84 : *Igitur Alaricus rex Gothorum cum viderit, Chlodovechum regem gentes assidue debellare legatus ad eum dirigit, dicens : « Si frater meus vellit, insederat animo, ut nos Deo propitio pariter videremus ». Quod Chlodovechus non respuens, ad eum venit. Coniunctique in insula Ligeris, quae erat iuxta vicum Ambaciensim terreturium urbis Toronicae, simul locuti, comedentes pariter ac bibentes, promissa sibi amicitia, pacifici discesserunt. Multi iam tunc ex Galleis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant.*

¹⁷⁸ Damien Boquet, « L'amitié comme problème au Moyen Âge », dans *Id.*, Blaise Dufal, Pauline Labey eds., *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 73. Sur l'amitié au Moyen Âge voir Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im Früheren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990 ; *Id.*, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Meinung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hanovre, Hahn, 1992 ; Régine Le Jan, « Le lien social entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge : l'amitié dans les collections de lettres », Dieter Hägermann, Wolfgang Haubrichs, Jörg Jarnut eds., *Akkulturation : Probleme einer Germanisch-romischen Kultursynthesen in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2004, p. 528-546 ; Patrick McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamzoo, Cistercian Pub., 1988 ; Eva Österberg, *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Medieval and Early Modern History*, Budapest ; New York, Central European University Press, 2010 ; Jón Viðar

La *Vita Willibrordi* relate de nombreux épisodes où les protagonistes boivent ensemble¹⁷⁹. Alcuin révèle par là qu'il a parfaitement saisi l'importance de cette occasion de générer les émotions du lien dans les sociétés païennes. En effet, les exemples extraits de la mythologie et de la poésie démontrent assez aisément la centralité de cette activité chez les païens. Parfois la prise d'alcool est même nettement reliée à la célébration de la force. Ainsi, lorsque Loki tend la « corne de punition » à Thor qui ne parvient pas à la vider d'un seul trait, il révèle ainsi à tous que ce dernier ne peut alors être considéré comme un homme fort¹⁸⁰. Boire beaucoup, vite et continuellement était la preuve d'une forte constitution. Cette valeur accordée à la bière devait très probablement être partagée par les premiers Francs mérovingiens, comme semble l'indiquer l'épée de la sépulture d'un guerrier de Saint-Dizier, portant l'inscription runique *alu*, datant de la première moitié du VI^e siècle¹⁸¹. *Alu* pourrait littéralement être traduit par « bière » – terme qui comporterait selon Bruno Dumézil une valeur magique¹⁸² – même si les savants ne sont pas unanimes sur ce point et que certains considèrent qu'il faille le traduire par « pouvoir » ou « croissance »¹⁸³. Il nous semble cependant qu'une acception n'empêche pas l'autre, dans la mesure où la bière pouvait également être comprise comme un symbole de prospérité. De plus, les espaces dans lesquels sont rédigées les *vitae* de notre *corpus* – notamment Fulda –

Sigurðsson, *Viking Friendship. The Social Bond in Iceland and Norway*, c. 900-1300, Cornell University Press, 2017.

¹⁷⁹ *Vita Willibrordi* : 16, 17, 18, 19, 20, 21.

¹⁸⁰ *The Uppsala Edda*, *op. cit.*, p. 71 et s.

¹⁸¹ Sépulture n°11 : voir Cécile Paresys, Marie-Cécile Truc et *al.*, « Les tombes privilégiées de la 'Tuilerie' à Saint-Dizier (Haute-Marne) », dans Armelle Alduc-Le Bagousse éd., *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation ?* Caen, Publications de CRAHM, 2009, p. 69-98, ici p. 70.

¹⁸² Bruno Dumézil, « L'apport de Rome à la formation des peuples européens », *Commentaire*, 136-4, 2011, p. 919.

¹⁸³ Cécile Paresys, Marie-Cécile Truc et *al.*, « Les tombes privilégiées de la 'Tuilerie' à Saint-Dizier (Haute-Marne) », *art. cit.*, p. 82 ; Svante Fischer, *Les Seigneurs des Anneaux, Inscriptions runiques de France*, t. 1, hors-série du *Bulletin de liaison de l'Association française d'archéologie mérovingienne*, 2, Saint-Germain-en-Laye, AFAM, 2007, p. 105-107.

sont des espaces brassicoles où la bière était davantage consommée que le vin¹⁸⁴, ce qui fait définitivement d'elle un élément connu et commun aux deux communautés. Par ailleurs, il existait une forme de rituel de comptation nommée *symble/sumble* dont la fonction était d'aider à s'immiscer dans le *wyrd*, ce flot qui maintient les liens du temps (passé, présent et futur)¹⁸⁵. En ce sens, la communion par la boisson revêtait une valeur religieuse dans les deux sociétés. Le poème *Beowulf* en donne une description, principalement aux lignes 489-675 et 1491-1500¹⁸⁶. Sa forme est très codifiée : elle est d'abord accompagnée d'un discours. Beowulf rappelle son ascendance et quels étaient ses propres actes passés, jugés dignes de mémoire. C'est une forme d'exercice propitiatoire, censé donner à celui qui profère ce discours une forme de contrôle sur les événements à venir. Ensuite, le scalde opère au *gielp* (discours en l'honneur du clan) durant lequel il chante l'*ealdgesagen* (littéralement « les dits des anciens »). L'hôte est considéré comme le donneur de *symbol* (*symbolgifa*) et une porteuse de bière (*ealu bora*) est spécifiquement affectée à cet office¹⁸⁷. Généralement, cette fonction est attribuée à la dame occupant le plus haut rang hiérarchique de la salle. Ainsi dans *Beowulf*, la reine, épouse de Hrotgar,

¹⁸⁴ Alban Gautier, « Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, p. 436.

¹⁸⁵ Paul C. Bauschatz, *The Well and the Tree: World and Time in Early Germanic Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982, p. 109-110.

¹⁸⁶ *British Library*, Cotton MS Vitellius A XV, ff 94r-209v (Xe siècle). La bibliographie concernant Beowulf est titanique, je me limiterai donc à quelques indications parmi les plus récentes. Pour une bibliographie plus exhaustive des traductions, se référer à celle construite par Marijane Osborn, *Annotated List of Beowulf Translations*, Tempe, Arizona, Center for Medieval and Renaissance Studies, consultable en ligne : <https://acmrs.org/academic-programs/online-resources>; pour une bibliographie des études qui y sont consacrées entre 1990 et 2012, voir la bibliographie établie par Kevin Kiernan, *Beowulf Bibliography 1990-2012*, University of Kentucky, également consultable en ligne : <http://www.uky.edu/~kiernan/Bib10/>; *Beowulf*, édité par Sarah Anderson, traduit par Alan Sullivan et Timothy Murphy, New York, Pearson, 2004 ; *The Beowulf manuscript, complete texts; and The fight at Finnsburg*, édité et traduit par Robert D. Fulk, Cambridge, Harvard University Press, 2010 ; *Beowulf and Other Old English Poems*, édité et traduit par Craig Williamson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011. En français, il faut noter les ouvrages suivants : André Crépin, *Beowulf : Édition diplomatique et texte critique, traduction française, commentaires et vocabulaire*, Göppingen, Kümmerle, 1991 ; *Id.*, *Beowulf*, Paris, Poche, 2007 ; Alban Gautier, *Beowulf au paradis*, *op. cit.*, qui mène également une remarquable réflexion sur la perception du bon païen, notamment à travers l'exemple du poème en question.

¹⁸⁷ Paul C. Bauschatz, *The Well and the Tree*, *op. cit.*, p. 77.

propose une coupe à Beowulf et l'invite à boire, juste après qu'il fut reconnu comme un fils par son époux royal et qu'il siège aux côtés de ses propres fils. L'espace y est lui aussi objet de codification : l'hôte s'assoit en hauteur, donne les cadeaux et reconnaît publiquement les invités importants. Ce rituel peut également exister sous une forme particulière et simplifiée qui consiste seulement en un partage de boisson enivrante : le *gebeorscipe*¹⁸⁸.

Il est très probable – en raison de la récurrence de ce thème – que les hagiographes aient eu une très nette conscience de l'importance de cette activité dans la dynamique de cohésion affective des sociétés païennes puisqu'elle manifeste le scellement d'une amitié. Les fonctions symboliques et affectives de cette pratique sont communes aux chrétiens et aux païens puisque, comme l'a remarqué Peter Johanek, celles-ci s'intègrent dans une partie de la mémoire émotionnelle de tous ceux qui ont participé au rituel, ce qui la rapproche très fortement de la fonction de l'Eucharistie¹⁸⁹.

L'échange de présents

C'est dans le *hal*, lieu d'habitation idéale réunissant l'ensemble de la communauté sous la protection du chef¹⁹⁰ que ce dernier se liait à ses hommes grâce à l'hospitalité. Le *hal* était aussi le lieu où il entretenait ces liens grâce à l'échange de cadeaux¹⁹¹. Stephen Pollington a souligné l'importance culturelle du *mead-hall* dans la culture anglo-saxonne¹⁹² : le modèle de l'*Heorot* est l'endroit où se déroule une grande partie

¹⁸⁸ Alban Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 49. Voir aussi Stephen Pollington, *The Mead-hall. The Feasting Tradition in Anglo-Saxon England*, Hockwold-cum-Wilton, Anglo-Saxon Books, 2004.

¹⁸⁹ Peter Johanek, « Fest und Integration », dans *Id.*, Werner Freitag éd., *Europäische Stadtgeschichte: ausgewählte Beiträge*, Cologne, Böhlau, 2012, p. 422-440.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹² Stephen Pollington, *The Mead-hall. The Feasting Tradition in Anglo-Saxon England*, Hockwold-cum-Wilton, Anglo-Saxon Books, 2004.

de l'action de *Beowulf*, le lieu où son épouse présente les coupes et où Hrotgar distribue les cadeaux¹⁹³.

Or si la *Vita Willibrordi* accentue le thème de la comptation comme symbole de la validation d'une amitié, la *Vita Anskarii*, quant à elle, insiste davantage sur l'échange de présents, le missionnaire ayant parfaitement saisi l'importance de la pratique du don dans la culture scandinave¹⁹⁴. Ainsi, après la mort du roi danois Horich l'Ancien, son successeur et fils Horich le Jeune, sous l'influence très anti-chrétienne du comte Hovi, s'éloigne d'Anschaire¹⁹⁵. Ce dernier comprend alors que toutes les relations qu'il avait tissées, grâce à la distribution de cadeaux, dans l'entourage du défunt roi viennent d'être réduites à néant :

Le seigneur évêque en fut extrêmement triste et soucieux car il n'avait alors aucun ami (*amici*) autour d'Horich le Jeune, aucun des familiers (*familiares*) qu'il s'était auparavant acquis par ses larges dons et grâce auxquels il aurait pu le concilier à la volonté de Dieu¹⁹⁶.

Heureusement pour Anschaire, le comte Hovi tomba en disgrâce, fut chassé par le roi Horich le Jeune qui fit rappeler le missionnaire auprès de lui en l'assurant de vouloir obtenir son amitié¹⁹⁷. Ce dernier répondit bien entendu favorablement à la requête en se rendant en personne auprès du roi, escorté par le comte Burchard, qui l'avait déjà accompagné de ses entreprises diplomatiques auprès de Horich l'Ancien, auquel il aurait été apparenté (*propinquus*)¹⁹⁸. Les deux ambassadeurs œuvrèrent si bien que, non content de restaurer les privilèges concédés aux chrétiens par son prédécesseur, le

¹⁹³ Walter Pohl, « The *regia* and the *hring* : Barbarian Places of Power », dans Mayke De Jong, Frans Theuws éd., *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leyde, Brill, 2001, p. 439-466 ; Alban Gautier, *Le Festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, op. cit., chap. 5, p. 119-185.

¹⁹⁴ Par exemple *Vita Anskarii*, 24, 26.

¹⁹⁵ Stéphane Caviaux, *La fin du monde viking*, Paris, Passés composés, 2019, p. 66.

¹⁹⁶ *Vita Anskarii*, 32 : *Pro hac itaque re domnus episcopus nimium sollicitus et tristis effectus fuerat; quia nullum tunc cum Horico iuniore de amicis habebat, quos antea largissimis donationibus sibi familiares acquisierat, per quos eum ad Domini voluntatem conciliare posset.*

¹⁹⁷ *Vita Anskarii*, 32 : *domnique episcopi amicitiam obtinere.*

¹⁹⁸ *Vita Anskarii*, 32 : *quia propinquus erat ipsorum.*

nouveau roi autorisa en outre qu'une cloche soit installée dans l'église. De la même manière, Anschaire profita du banquet offert au roi suédois Olof, pour procéder à un échange de cadeaux¹⁹⁹. Ses manières plurent au souverain qui fut, selon Rimbert, fut charmé par sa bienveillance (*benevolentia*) mais aussi par l'éclat de ses dons²⁰⁰. En plus de démontrer les talents d'adaptabilité des missionnaires, cet extrait met en lumière le fait que certains comportements telle la bienveillance, sont à la fois particulièrement valorisés chez les chrétiens mais également reconnus chez les païens comme instrument de reconnaissance d'une amitié.

Or cette reconnaissance de l'amitié est capitale en politique. Lorsque Sturm est rappelé de son exil par Pépin, il doit d'abord attendre plusieurs jours « le bon vouloir du roi » dans la chapelle du palais²⁰¹, après quoi ce dernier vient le trouver et finit par lui pardonner. Pour signifier son retour en grâce, le roi prend un fil de son manteau et le jette à terre comme une offrande²⁰². Le don est alors un moyen de manifester publiquement une amitié. Or l'échange de cadeaux était un rituel bien connu des païens. Lors des banquets, l'offrande de cadeau (*symbolgifa*) était facultative. Cependant – selon le schéma établi par Marcel Mauss, qui s'inscrit dans la dynamique donner, recevoir, rendre en fonction de ce qui est fixé par la coutume²⁰³ – chaque offrande induisait inmanquablement un cadeau en retour, qu'il soit matériel ou immatériel²⁰⁴. Hotgar offre ainsi des cadeaux à Beowulf qui, en retour, tue

¹⁹⁹ *Vita Anskarii*, 26 : *Cui convivium exhibens, dona quae potuit obtulit.*

²⁰⁰ *Vita Anskarii*, 26 : *Delectatus itaque et claritatis ipsius benevolentia, et munerum datione.*

²⁰¹ *Vita Sturmi*, 18 : *Qui cum adductus ad palatium concite fuisset, et ibi in capella regis per plures esset dies Deum orans, exspectans quid ei rex imperasset.*

²⁰² *Vita Sturmi*, 18 : « *in gratia et in amicitia mea omni tempore quoad vixero* ». *Tollensque manu sua de pallio suo filum, projecit in terram, et dixit : « Ecce in testimonium perfectae remissionis filum de pallio meo proicio in terram, ut cunctis pateat, quod pristina deinceps adnulletur inimicitia ».* *Ita pacati firmiterque in amicitia fundati, rex iter quod coeperat arripuit ;* « À présent, sois dans ma grâce et mon amitié, tout le temps que tu vivras ». Et, prenant de ses mains un fil de son manteau, il le jeta par terre puis dit : « Voici, en témoignage de parfaite rémission, je jette un fil de mon manteau à terre pour que tous puissent voir que l'inimicé d'autrefois est annulée ». Ainsi, fermement assis sur une amitié paisible, le roi partit pour le voyage qu'il avait commencé ».

²⁰³ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *l'Année Sociologique*, nouvelle série, 1, 1923-1924, p. 164 et suivantes.

²⁰⁴ Alban Gautier, *Le Festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, op. cit., §47.

Grendel pour lui. L'équilibre des dons crée un lien entre les deux hommes. Le cadeau signifiait soit une amitié, soit un engagement, sans tenir compte de la valeur mercantile des cadeaux en question. Le récipiendaire du don était littéralement en dette de celui qui le lui offrait : il était en son pouvoir. C'est très certainement ainsi que l'avait compris Anschaire : lorsque la situation fut rétablie au Danemark en faveur des chrétiens, sous le règne de Horich le Jeune, il « intima l'ordre à ceux qu'il avait envoyés parmi les païens de ne rien convoiter, ni demander à quiconque²⁰⁵ », mais plutôt de produire tout ce dont ils avaient besoin de leurs mains, tandis que lui-même leur distribuait sur ses propres biens afin qu'ils subsistent et se fassent « des amis par leurs dons²⁰⁶ ».

La nécessité de la contrepartie était telle qu'elle revêtait une valeur juridique. Une loi de Liutprand, datée de 726, assure ainsi qu'un don ne pouvait être légalement valide qu'en contrepartie d'un contre-don²⁰⁷. Si le receveur ne répondait pas par un autre don, le donneur était alors en mesure de reprendre ce cadeau et de poursuivre le bénéficiaire en justice. Les lois lombardes sont en effet instructives à ce sujet, puisque ce peuple est réputé avoir conservé une coloration particulièrement germanique dans sa législation²⁰⁸. Anschaire, a donc veillé à ce que les missionnaires ne soient pas placés dans la situation peu enviable d'être en dette, au sein d'une population qui ne leur était pas initialement favorable.

En réalité, les récits hagiographiques de la période carolingienne évoquent la pratique du don et du contre-don telle qu'on peut la connaître pour l'ensemble des sociétés du

²⁰⁵ *Vita Anskarii*, 33 : *quos inter paganos ante constituerat, denuntiavit sacerdotibus, ut nullius aliquid concupisceret, neque peteret.*

²⁰⁶ *Vita Anskarii*, 33 : *si quid pro amicis acquirendis dandum erat si quid pro amicis acquirendis dandum erat.*

²⁰⁷ Georg Heinrich Pertz éd., *Legum*, IIII, MGH, Hanovre, Hahn, 1868, p. 137 : *De donatione quae sine launigild aut sine thingatione facte est, menime stare deveat. Quia et sic specialiter in edictum non fuit institutum, tamen usque modo sic est iudicatum : ideo pro errore tollendum hoc scribere in edicti paginam iussimus.*

²⁰⁸ Voir Nicholas Everett, *Literacy in Lombard Italy c. 568–774*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Haut Moyen Âge²⁰⁹. Régine Le Jan a bien montré que les relations qui unissent le roi franc et ses élites sont, elles aussi, fondées sur la réciprocité : le roi doit notamment fidéliser les élites qui le soutiennent en leur faisant des dons et l'amour de son peuple est donc conditionné par ces dons²¹⁰. La circulation des richesses est reliée chez les Francs à l'amour qui fonde l'autorité royale²¹¹. Chez les rois scandinaves de la *Vita Anskarii*, ce n'est cependant pas l'amour qui est évoqué pour lier les souverains au missionnaire mais l'amitié. Cela s'explique sans doute par le fait que le missionnaire n'appartient pas aux sujets du roi païen. Même si l'amitié entre Anschaire et Horich est décrite comme étant particulièrement authentique et profonde, elle ne peut vraiment se muer en amour, dans la mesure où celui-ci est réservé aux sujets.

Les émotions, dans l'hagiographie missionnaire carolingienne, semblent être soumises à l'influence combinée de la volonté humaine et de celle de Dieu. La volonté de se parfaire, de lutter contre ses passions charnelles ou d'exercer la responsabilité dont dépend le salut des autres en sont des fondements. La responsabilité d'enseigner le christianisme aux païens et de corriger les déviances dogmatiques ou rituelles chez les néo-convertis représente l'essence même de l'activité des missionnaires.

8.2 Prêcher l'indulgence pour déresponsabiliser les païens

Les destinataires de la *Vita* doivent être convaincus que la mission n'est pas une activité vaine. Il s'agit de justifier le coût économique et humain d'une telle entreprise, sans compter le fait qu'elle brise le vœu de stabilité. S'ils usent de références communes pour expliquer le christianisme aux païens, les hagiographes

²⁰⁹ Voir Régine Le Jan, « Hraban Maur et les *munera* : idéologie du don, hiérarchie et politique », dans Philippe Depreux, Stéphane Lebecq, Michel Perrin dir., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p.403-418.

²¹⁰ Régine Le Jan, « Entre amour et haine », *op. cit.*, p. 17.

²¹¹ *Ibid.*, p. 23.

proposent aussi de montrer aux chrétiens que les païens leur sont proches. Quoi de plus convaincant que de leur prouver qu'ils partagent les mêmes émotions ?

8.2.1 L'amour familial en partage

Parmi les émotions les plus facilement compréhensibles par un très large public, l'attachement familial occupe une place de premier plan. La *caritas* – qui relie les hommes entre eux et surtout les hommes à Dieu – est par définition spécifiquement réservée aux chrétiens. Les hagiographes préfèrent donc évoquer des situations d'amour terrestre – mais vertueux – au premier rang desquels on retrouve l'amour parental. La *Vita Vulframni*, relate l'attachement profond de la mère païenne à ses petits destinés à être sacrifiés. Lorsque Vulfran les arrache à la mort, il les rend sains et saufs à une « mère éplorée²¹² » (*flens mater*). Les termes d'*amor*, d'*affectio* ou encore de *dilectio*²¹³, habituellement associés aux émotions de l'attachement, ne sont pas employés. Pourtant, les larmes de la mère sont l'indiscutable témoignage de l'amour qu'elle porte à sa progéniture. Ce sont par ailleurs les mêmes larmes de joie et de soulagement que celles de la mère chrétienne qui retrouve son enfant, autrefois esclave des païens²¹⁴. L'intensité de ses larmes n'a pas seulement pour fonction de manifester publiquement la joie²¹⁵, elle a aussi pour rôle de marquer l'authenticité de l'amour que la mère porte à l'enfant.

De la même manière, c'est tout en non-dits que l'affection qui unit le père Folcbrath et son fils Helco s'exprime dans la *Vita Lebuini antiqua*²¹⁶. Leur conversation

²¹² *Vita Vulframni*, 8 : *sic aquas maris calcans, praefatos puerulos, Deo donante, de periculo eripuit mortis et flenti matri reddidit incolomes.*

²¹³ Voir notamment chapitre I ; *Vita Bonifatii*, 1 : *Cum enim primaevo puerilis aetatis decore multa ut solet maternae sollicitudinis cura ablactatus atque enutritus esset, magna nimirum dilectatione, ceterorum postposita a amore filiorum, adfectatus est a patre.*

²¹⁴ *Vita Anskarii*, 35 : *lacrimata fuisset.*

²¹⁵ Voir chapitre IV.

²¹⁶ *Vita Lebuini antiqua*, 5.

complice pénètre l'intimité d'une famille où les membres partagent les mêmes préoccupations²¹⁷. Les inquiétudes du père et du fils convergent vers le saint missionnaire et sa sauvegarde. Or l'hagiographe use expressément du vocabulaire de l'attachement, notamment de celui de la dilection. Curieusement, c'est Lébuin qui est le bénéficiaire de la *dilectio* du père (*dilectio meo Wine, mi dilecte Wini*)²¹⁸. Il est particulièrement remarquable que soit le père de famille qui use de ce terme, de la même manière que la *dilectio* était réservée au père, dans la famille de Boniface.

Montrant des païens capables d'amour – de dilection tout au moins – l'extrait revêt un autre intérêt car il évoque explicitement le fait que les païens sont également en mesure d'exercer ce sentiment tout chrétien qu'est la sollicitude. Folcbert y exprime le souci qu'il nourrit pour Lébuin (*sollicitus sum de dilectio meo Wine*)²¹⁹. La sollicitude païenne, à la différence de celle des chrétiens, ne semble pas se manifester universellement, mais uniquement en fonction d'une *familiaritas*, d'une proximité qui aurait été établie au préalable²²⁰.

8.2.2 La séduction surnaturelle : la manipulation diabolique des émotions

Les hagiographes de la mission présentent donc des païens qui expérimentent un grand nombre d'émotions valorisées chez les chrétiens. Parallèlement, chrétiens et païens sont présentés de façon similaire comme partageant un ennemi commun à travers la figure manipulatrice du diable, qui instille ou attise vices et mauvaises émotions qui en découlent.

²¹⁷ *Vita Lebuini antiqua*, 5 : *dum pater cum filio sermocinaretur*.

²¹⁸ *Vita Lebuini antiqua*, 5.

²¹⁹ *Vita Lebuini antiqua*, 5.

²²⁰ Voir *infra*.

Le Nouveau Testament prête d'emblée à Jésus le pouvoir de chasser les démons²²¹, tandis que l'Apocalypse de saint Jean signale avec force la victoire du Christ au terme d'une longue lutte contre Satan et ses démons. Le concept manichéen de deux principes coéternels et opposés, formulé par Mani au III^e siècle de notre ère, fut très tôt combattu par l'Église catholique, notamment par saint Augustin qui se fit un devoir de s'y opposer systématiquement après sa conversion²²². C'est par ailleurs lui qui distingue un corps mystique du diable²²³ que Grégoire le Grand reprendra plus tard dans les *Moralia in Job*²²⁴.

Concernant les païens, suivant les considérations de Tertullien²²⁵, Isidore estime que le culte des idoles relève de la manipulation diabolique²²⁶. Il distingue le diable (*diabolus*) – celui qui a chu par faute de son orgueil²²⁷ – et Satan (*Satanas*) – l'adversaire de la vérité, le transgresseur et le tentateur, confondu avec l'Antichrist (*Antichristus*), parce qu'il est opposé au Christ (*contrarius Christo*)²²⁸.

Dans l'hagiographie, le modèle par excellence de la lutte contre le démon est celui de la *Vie de saint Antoine*. Antoine lutte contre la tentation de volupté, des richesses, résiste aux châtiments corporels que le démon lui inflige, critique les oracles grecs

²²¹ Matt. 4 : 10 ; 8 : 16 ; 8 : 31-32 ; 9 : 33-34, 12 : 24-28 ; Luc 4 : 35 ; 4 : 41 ; 8 : 29 ; 11 : 14 ; 11 : 15-20 ; 13 : 32 ; Marc 1 : 34-39 ; 3 : 22 ; 5 : 8 ; 7 : 26 ; 9 : 25 ; 12 : 24-27 ; 16 : 9.

²²² Aug., *Contra Faustum*, CSEL, 25-1.

²²³ Aug., *De Genesi ad litteram*, XI, xxiv : *corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa unum est corpus, ita et Christus: eo modo etiam corpus diaboli, cui caput est diabolus, id est ipsa in piorum multitudo maximeque eorum, qui a Christo uel de ecclesia sicut de caelo decidunt, dicitur diabolus et in ipsum corpus figurate multa dicuntur, quae non tam capiti quam corpori membrisque conueniant.*

²²⁴ Greg., *Moralia*, PL 76, 694 : *Diaboli membra conciduntur, cum ab eius corpore peccatores separantur Christo sociandi* ; PL 76, 706B : *Ita corpus omne diaboli, id est multitudo reproborum, cum de iniquitate sua corripitur, quibus valet tergiversationibus se excusare conatur, et quasi quasdam defensionis squamas obicit, ne transfigi sagitta veritatis possit.*

²²⁵ Tertullien, *De praescriptionibus*, XL.

²²⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, xi, 13-17.

²²⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, xi, 18.

²²⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, xi, 19-22. Sur la question de l'imminence de la fin des Temps, voir Gian Luca Potestà, *Le dernier Messie. Prophétie et souveraineté au Moyen Âge*, traduit de l'italien par Gérard Marino, Paris, Les Belles Lettres, 2018. Sur l'Antéchrist, voir Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994.

qu'il perçoit comme une œuvre diabolique. Antoine parvient à lutter contre l'antique ennemi par de simples questions : « Qui es-tu ? D'où viens-tu ?²²⁹ », obligeant le démon à se révéler en mettant fin à ses tentatives de tromperie, car l'une de ses principales caractéristiques est d'être un séducteur. L'hagiographe de la *Vita Vulframni* livre l'un des récits les plus éloquents en ce qui concerne le travail du démon. Séducteur par excellence, celui-ci manipule les émotions et les passions de ses victimes :

C'est un séducteur qui a abusé l'ensemble du monde, qui à cause de sa superbe a été précipité sur terre depuis le plus haut des cieux et d'ange bienveillant a été fait très mauvais démon. Sa jalousie a introduit la mort dans le monde puisqu'il a enseigné la concupiscence au premier homme et l'a traîné dans la faute de la désobéissance²³⁰.

Le diable est présenté comme la première victime de l'orgueil (*superbia*) et comme le responsable de l'instillation de l'envie (*invidia*) sur terre. Cette lecture témoigne du succès désormais bien établi de la réflexion de Grégoire le Grand²³¹. La concupiscence – tout comme dans la *Vita Liudgeri*²³² – y est reliée à la désobéissance. Dans cette dernière, le démon exerce sa manipulation séductrice sur le roi Radbod en jouant sur son orgueil et sa cupidité. Le récit est en effet tout imprégné du champ lexical de la richesse. Apparaissant sous l'aspect d'un ange de lumière couvert de richesses, il trompe le roi en le visitant en songe²³³. L'hagiographe souligne le lien entre sensibilité et émotion. En effet, le diable manipule le sens de la vue pour manœuvrer les émotions du souverain, qui paraît effectivement subjugué par l'apparence de l'ange (*diligenter in eum intendebat*). Radbod ressent de l'admiration

²²⁹ Jos 5, 13.

²³⁰ *Vita Vulframni*, 10 : *Ipse est enim seductor, qui universum seducit orbem, qui propter suam superbiam de alto caeli culmine prostratus ruit in terram et ex angelo benigno daemon teterrimus effectus est. Cuius invidia mors introivit in orbem terrarum, dum primo homini concupiscentiam docuit atque ad inoboedientiae culpam traxit.*

²³¹ Notamment Grégoire le Grand, *Moralia*, XXXIII, 4 ; XXXIV, 6.

²³² Voir *supra*.

²³³ *Vita Vulframni*, 10 : *deceptor hominum diabolus.*

(*ammirans*) mais est surtout pris de stupeur (*attonitus, stupens*) et de tremblements (*tremebundus*). Après avoir frappé ses sens, le diable use d'un discours qui manipule son esprit. Flattant son orgueil, il le qualifie du « plus fort des hommes ». Il l'interroge ensuite sur la nature de ce qui aurait pu le séduire dans le christianisme²³⁴. L'exhortant à rester fidèle à la religion de ses ancêtres, il lui promet finalement la richesse éternelle dans l'autre vie, faisant appel à sa cupidité. Par un procédé d'inversion accusatoire, il enjoint le roi à convoquer Vulfran pour qu'il lui prouve l'existence du paradis qu'il lui promet. Comme cela sera impossible, assure-t-il, le diable se propose de guider lui-même le témoin désigné jusqu'à la « la demeure d'une exceptionnelle beauté et d'un éclat sans limites²³⁵ » promise à Radbod.

Dans son récit, Harduin corrèle très étroitement les diableries et la culture antique : l'enfer chrétien est désigné par l'appellation d'Averne²³⁶, un lac italien déjà considéré par les Anciens comme ouvrant sur les Enfers. Le terme se rencontre dans une formulation très similaire chez Virgile²³⁷ dont *L'Énéide* a très certainement inspiré l'hagiographe. Ce dernier mentionne également le Tartare et le lac (*sic*) Cocyte²³⁸ qui sont respectivement une région et un fleuve des Enfers évoqués dans le même chant de *L'Énéide*, à seulement quelques vers d'intervalle²³⁹ (Tableau 8.1).

²³⁴ *Vita Vulframni*, 10 : *dic, queso, fortissime virorum, quis te ita seduxint ut a cultura deorum et religione praedecessorum tuorum velis recedere ?*

²³⁵ *Vita Vulframni*, 10 : *demonstrabo illis mansionem eximiae pulchritudinis ac fulgoris immensi.*

²³⁶ *Vita Vulframni*, 10 : *Nam in egritudine positus, de qua et vitae praesentis lucem clausit perpetuasque averni descendit ad umbras ;* « déjà atteint par la maladie qui éteignit la lumière de sa vie présente et le fit descendre dans les ombres perpétuelles de l'Averne ».

²³⁷ Virgile, *Énéide*, VI, 126 : *facilis descensus Averno ;* « La descente aux Enfers est facile ».

²³⁸ *Vita Vulframni*, 10 : *tartareas potius inferi deducit ad sedes foetumque lacum Cocyti.*

²³⁹ Virgile, *Énéide*, VI, 135 : *Tartara, et insano iuvat indulgere labori* et *Ibid.*, VI, 132 : *Cocytusque sinu labens circumvenit atro.*

Tableau 8.1. Correspondances entre la *Vita Vulframni*, 10 et L'Énéide, VI

<i>Vita Vulframni</i>, 10	Virgile, <i>Énéide</i>, VI, 126
<i>averni descendit ad umbras</i>	<i>facilis descensus Averno</i>
<i>Vita Vulframni</i>, 10	Virgile, <i>Énéide</i>, VI, 132 et 135
<i>tartareas potius inferi deducit ad sedes foetumque lacum Cocyti</i>	<i>Cocytusque sinu labens circumuenit atro ; Tartara, et insano iuuat indulgere labori</i>

Il ne s'agit pas d'identifier l'Antiquité à l'Enfer mais plutôt de pratiquer l'usage de références païennes autorisées, qui font montre de la culture classique de l'hagiographe.

L'imminence de la damnation de Radbod active la sollicitude chrétienne de Vulfran qui s'en émeut en gémissant²⁴⁰. Il supplie le roi d'accepter le baptême pour que ses péchés soient remis, mais Radbod incrédule (*incredulus*) ne veut rien entendre et finit par mourir sans avoir reçu le baptême, en ayant « dédaigné de croire²⁴¹ » au Christ.

L'hagiographe mêle sa culture classique avec la pensée de Grégoire le Grand. Celui-ci – dans les livres 32, 33, 34 des *Moralia*²⁴² – estimait en effet que la persuasion diabolique éloignait sa victime d'une vie droite²⁴³. La *Vita Vulframni* révèle dans cet extrait un moment précis du « processus de démonisation » qui se produit durant le haut Moyen Âge et qui impute au démon tout ce qui arrive de mauvais dans le monde²⁴⁴. Motif narratif destiné à être compris par les chrétiens, la figure diabolique et sa puissance de séduction s'exercent bien évidemment au détriment des chrétiens. Le diable est responsable de la tentation : dans la *Vita Bonifatii* « l'oubli humain mais aussi les divertissements mondains et les plaisirs séduisants sont suscités par le

²⁴⁰ *Vita Vulframni*, 10 : *At ille congemiscens eius dampnationi.*

²⁴¹ *Vita Vulframni*, 10 : *in quem ipse credere contempsit.*

²⁴² Voir Bruno Judic, « L'antique ennemi (*antiquus hostis*) de Grégoire le Grand à Raoul Glaber », *Graphè*, 9, *Figures de Satan*, 2000, p. 45-73.

²⁴³ *Mor.* 34, 8, 17.

²⁴⁴ André Vauchez, « Introduction », dans Dominique Barthélemy, Rolf Grosse dir., *Moines et démons : autobiographie et individualité au Moyen Âge (VIIe-XIIIe siècle)*, Genève, Droz, 2014, p. 1.

diabole²⁴⁵ », tandis que la petite infirme de la *Vita Leobae* est « trompée par les suggestions du diable [et] se livre à l'infamie de la fornication²⁴⁶ ».

Il s'agit pour les hagiographes de construire ainsi la figure d'un ennemi commun car le diable trompe également l'esprit des païens : dans la *Vie de saint Antoine*, les démons trompent les païens par de fausses apparences²⁴⁷ et Alcuin considère que les païens sont les victimes des ruses de cet antique ennemi²⁴⁸. La *Vita Vulframni* estime encore que la « très mauvaise coutume²⁴⁹ » des sacrifices d'enfants est une invention de la « fourberie diabolique²⁵⁰ » ou encore qu'ils étaient pratiqués sous l'impulsion d'un « instinct diabolique²⁵¹ ». Victimes du même adversaire, les païens sont ainsi déchargés d'une part de leur responsabilité puisqu'ils sont manipulés dans leurs croyances et dans leurs instincts : la puissance que le diable exerce sur eux repose essentiellement sur leur ignorance. Selon Eigil, hagiographe de la *Vita Sturmi*, le diable est responsable de cette ignorance puisqu'il a entravé les païens dès le commencement du monde²⁵². De la même manière, la *Vita altera Bonifatii* associe très fréquemment et explicitement l'erreur à l'idolâtrie²⁵³. C'est la raison pour laquelle la sollicitude chrétienne invite à éduquer les païens afin de pallier cette ignorance. Les dérives passionnelles et les mauvais comportements peuvent être combattus dès lors que l'âme est fortifiée par la juste connaissance du Christ ainsi

²⁴⁵ *Vita Bonifatii*, 8 : *vel oblivio humana obrepit vel etiam mundanae oblectationis inlecebrosa delectatio, diabulo instigante.*

²⁴⁶ *Vita Leobae*, 12 : « *ut decepta suggestionibus diabolicis turpitudinem fornicationis incurreret.*

²⁴⁷ Athanasius Alexandrinus Evagrius Antiochensi, *Vita B. Antonii abbatis*, PL 73, 137C : *Hoc primum debemus mentibus affigere, nihil Deum fecisse quod malum est, nec ab eius institutione daemonum coepisse principia: perversitas ista, non naturae, sed voluntatis est vitium. Boni etenim, utpote a Deo conditi, ex proprio mentis arbitrio ad terras ruere de coelis; ibique in coeni sordibus volutati, gentilitatis impias constituere culturas; et nunc de nobis torquentur invidia, atque universa mala commovere non cessant, ne pristinis eorum sedibus succedamus.*

²⁴⁸ *Vita Willibrordi*, 9 : *astucias antiqui hostis.*

²⁴⁹ *Vita Vulframni*, 8 : *mos pessimus.*

²⁵⁰ *Vita Vulframni*, 8 : *diabolica fraude inventus.*

²⁵¹ *Vita Vulframni*, 8 : *instinctu diabolico.*

²⁵² *Vita Sturmi*, 22 : *ut gentem quae ab initio mundi daemonum vinculis fuerat obligata.*

²⁵³ *Vita altera Bonifatii*, 9, 10, 13, 19.

qu'Alcuin l'exprime dans la *Vita Willibrordi* par le chiasme *praevenire astutias/animas munire adquisitas*²⁵⁴.

Antoine est l'un des premiers modèles hagiographiques d'exorciste²⁵⁵. Pour Isidore de Séville, le terme grec d'exorcisme (*exorcismus*) correspond au terme latin conjuration (*coniuratio*) du diable, c'est-à-dire que le procédé consiste en un discours de réprimande (*sermo increpationis*)²⁵⁶. Au moins depuis Grégoire le Grand, la prière des saints permet de repousser les assauts de « l'Antique ennemi²⁵⁷ », qui se manifestent parfois de manière particulièrement violente à travers des attaques physiques nécessitant la pratique d'un exorcisme²⁵⁸. Ainsi, Willibrord libère une maison hantée par un esprit malin (*malignus spiritus*) en l'aspergeant d'eau bénite puis en la brûlant intégralement²⁵⁹. Leoba, elle, parvient – grâce à la prière – à prouver la possession de la petite infirme, qui finit par avouer sa faute²⁶⁰. Quant à Sturm, Eigil assure qu'il a libéré de nombreux pécheurs chrétiens, habités par des « esprits immondes », grâce à la sainte prière²⁶¹. Ces évocations révèlent un intérêt croissant pour une question suffisamment importante pour qu'il faille fixer, à Mayence, dans le *Pontifical romano-germanique* de la deuxième moitié du X^e siècle, un véritable rite d'exorcisme²⁶². La question de l'exorcisme est en effet bien présente dans les sources des VIII^e et IX^e siècles puisque l'une de ses premières

²⁵⁴ *Vita Willibrordi*, 9 : *Volens antiqui hostis / praevenire astutias ; Et domini sacramentis / animas munire adquisitas*. Voir Christiane Veyard-Cosme, *op. cit.*, p. 205.

²⁵⁵ Athanasius Alexandrinus Evagrius Antiochensi, *Vita B. Antonii abbatis*, PL 73, 148A-148B : Lorsque Martinien vient quérir son aide pour délivrer sa fille possédée, le saint lui enjoint simplement de croire et d'invoquer le nom de Jésus.

²⁵⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VI, xix, 55.

²⁵⁷ Grégoire le Grand, *Dialogues*, II.30, éd. et trad. Aldalbert de Vogüé, Paul Antin t. II, Paris, 1979, p. 155 ; voir aussi Bruno Judic, « L'antique ennemi... », *op. cit.*

²⁵⁸ Voir sur ce sujet Florence Chave-Mahir, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011.

²⁵⁹ *Vita Willibrordi*, 22.

²⁶⁰ *Vita Leobae*, 12.

²⁶¹ *Vita Sturmi*, 3 : *Quoties per santa orationum studia in Dei nomine immundorum spirituum habitationem a peccatoribus christianis expulit*.

²⁶² Cyrille Vogel, Reinhard Elze, Michel Andrieu, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Rome, Biblioteca apostolica vaticana, 1963.

représentations iconographiques se trouve dans le sacramentaire de Drogon, réalisé vers le milieu du IX^e siècle (Figure 8.2)²⁶³.



Figure 8-2. Arnoul de Metz procède à un exorcisme et guérit un lépreux. Sacramentaire dit de Drogon, (845-855), BnF lat. 9428, détail du fol. 91 r²⁶⁴

Le diable, figuré trois fois dans les parties supérieures et centrales de cette lettrine, sous l'aspect d'une créature ailée noire qui sort de la bouche de l'exorcisé²⁶⁵, est un ennemi commun car il agit comme un antagoniste du genre humain dans son

²⁶³ Sacramentaire dit de Drogon, (845-855), BNF lat. 9428. Parchemin, 198 f. à deux colones, 325 x 245 mm. Description et bibliographie : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc572361>
Voir Florence Chave-Mahir, « un combat singulier dans l'image. Moines et moniales face aux démons aux XI^e et XII^e siècles », dans Dominique Barthélemy, Rolf Grosse dir., *Moines et démons : autobiographie et individualité au Moyen Âge (VIIe-XIIIe siècle)*, Genève, Droz, 2014, p. 145-167, ici, p. 148.

²⁶⁴ Source : gallica.bnf.fr

²⁶⁵ Voir Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016 ; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994 ; *Id.*, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, Paris, Gallimard, 2001.

ensemble : il maintient les païens dans l'erreur, travaille à dévoyer les chrétiens et à contrecarrer les efforts des missionnaires, à l'instar de l'embuscade tendue par des larrons danois, sur le chemin du port de Schleswig, dont le prêtre missionné par Anschaire a été victime²⁶⁶. Peu de temps avant l'arrivée d'Anschaire à Birka (c. 850), un homme mystérieux affirme avoir pris part à « l'assemblée des dieux » (*conventus deorum*) et prétend que les dieux ressentent un « grand déplaisir²⁶⁷ » à voir les Danois accepter ce nouveau dieu (*i.e.* le Christ) et à le placer au-dessus des anciennes divinités. Selon Rimbert, il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une intervention diabolique²⁶⁸. L'hagiographe met en lumière la corrélation étroite entre affects et manipulation diabolique puisque l'exhortation du diable agirait directement sur les esprits (*mentes*) en les « perturbant » (*perturbare*) et en jetant la confusion de l'erreur (*confundere*) dans les cœurs (*corda*) de tous²⁶⁹.

Accélérateurs de solidarité, les attaques diaboliques suscitent la sollicitude des missionnaires, à l'instar d'Ebbon de Reims, affligé de savoir les Danois « trompés par l'erreur diabolique²⁷⁰ » ; ou de Boniface, qui – « inspiré par le souci de la sollicitude²⁷¹ » – exhorte Carloman à réunir un synode « pour arracher son peuple à la persuasion pestilentielle du serpent tortueux²⁷² ». Quant à Anschaire, « brûlant d'une telle sollicitude²⁷³ », il prie perpétuellement pour le salut des païens, sachant qu'ils sont « ignorants de la justice divine et maintenus dans l'erreur par le diable²⁷⁴ ». Le diable participe ainsi à la construction d'une identité affective, dans la mesure où il

²⁶⁶ *Vita Anskarii*, 23 : *ad portum memoratum Sleaswich pergeret, diabolica machinatione, in via Danorum latrocinantium insidiis circumactus.*

²⁶⁷ *Vita Anskarii*, 26 : *magis nobis displicet.*

²⁶⁸ Voir *Vita Anskarii*, 26 : *Instigante enim diabolo, adventum beati viri omnimodis praesciente* ; « [...] à l'instigation du diable, sachant à l'avance tout ce qui concernait l'arrivée du bienheureux homme ».

²⁶⁹ *Vita Anskarii*, 26 : *Hoc ergo diabolicum mandatum publice denuntiatur, in adventu domni episcopi mentes cunctorum perturbabat, et error nimius ac perturbatio corda eorum omnium confuderat* ; « Le diable ayant procédé publiquement à cette dénonciation – avant l'arrivée du seigneur évêque – perturba les esprits de tous et une grande erreur et le désordre jeta la confusion dans tous les cœurs ».

²⁷⁰ *Vita Anskarii*, 13 : *diabolico deceptos errore dolebat.*

²⁷¹ *Vita Bonifatii*, 8 : *sollicitudinis cura inspiratus.*

²⁷² *Vita Bonifatii*, 8 : *plebem a pestifera tortuosi serpentis persuasione eripere.*

²⁷³ *Vita Anskarii*, 34 : *Cuius sollicitudinis causa in tantum fervebat.*

²⁷⁴ *Vita Anskarii*, 34 : *quod ignorantes Dei iustitiam, errore diabolico decepti.*

provoque comportements et émotions ayant valeur de repoussoir²⁷⁵. C'est en ce sens que ses agissements sont un déclencheur de la sollicitude chrétienne.

8.2.3 Enseigner et corriger : l'exercice de la sollicitude chrétienne par la prédication

Il est en effet de la responsabilité des missionnaires de délivrer l'enseignement du Christ. La prédication devient ainsi l'instrument par excellence de la sollicitude chrétienne, l'outil suprême de la lutte contre ce diable qui maintient les païens dans l'erreur du paganisme. Les émotions et les sentiments sont là pour témoigner de l'efficacité de l'enseignement. La *Vita Vulframni* relate ainsi que lorsque le saint prêche, les Frisons l'écoutent « avec plaisir²⁷⁶ », tant et si bien qu'ils finissent par se convertir et recevoir le baptême. Ceci ne va pas sans rappeler les efforts d'Alcuin pour promouvoir la conversion pacifique au détriment des conversions forcées.

La nécessité de recevoir un enseignement est aussi vraie pour les chrétiens qui sont entraînés dans l'erreur de l'hérésie. Ce sont surtout la *Vita Bonifatii*²⁷⁷ et celle de son disciple Sturm qui évoquent le plus fréquemment le souci de lutter contre l'hérésie et le retour aux pratiques païennes, parfois décrit par le biais du vocabulaire médical (*contagia infecta*)²⁷⁸. Sturm est ainsi un docteur des âmes, il impose les mains, guérit les maladies mais surtout se soucie de soigner (*medendo curare*) « les cœurs infectés par les doctrines empoisonnées par le venin du serpent, venin mortel qui se dissimule

²⁷⁵ Voir Emmanuelle Bonneville, « L'ennemi nécessaire. Caractéristiques psychologiques et rôles dans l'identité du sujet », *Sociétés*, 80, 2003, p. 7.

²⁷⁶ *Vita Vulframni*, 4 : *libenter audiebantur*.

²⁷⁷ Voir notamment sur la célèbre controverse entre Boniface et l'Irlandais Clément : Sven M. Meeder, « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », *Church History*, 80, 2011, p. 251-281.

²⁷⁸ Notamment *Vita Sturmi*, 2 : *Tempore quodam sanctus ac venerandus archiepiscopus Bonifacius Noricam regionem ingressus, cum sacerdotibus et universis ecclesiarum ordinibus ad catholicam imbueret fidem, cunctosque ibidem haereticorum errores ab ecclesiis repelleret Christi, populos quoque gentis illius, licet essent christiani, ab antiquis temen paganorum contagiis et perversis dogmatibus infectos.*

d'une manière désastreuse²⁷⁹ ». N'usant pas du même champ sémantique médical, Willibald décrit lui aussi l'atmosphère de lutte permanente contre les sursauts de la religion païenne dans ces régions septentrionales²⁸⁰. Son héros Boniface exhorte ainsi les Thuringiens à renoncer à l'aveuglement de l'ignorance (*relicta ignorantiae caecitate*), alors que les puissants (*reges*) que Boniface avait convertis furent remplacés par des tyrans (*tyrannici*) qui « séduisirent le peuple et l'introduisirent dans des sectes, d'une hérésie dépravée, sous le nom de religion. Parmi ceux-ci, il y avait Torchtwine et Berehtere, Eanbercht et Hunraed, fornicateurs et adultères, que Dieu, à en croire l'apôtre, avait déjà jugés. Ceux-ci attisaient une très violente lutte contre l'homme de Dieu. [Ils] furent confondus comme étant en opposition aux vraies paroles²⁸¹ ». Nous retrouvons les thèmes de la dépravation charnelle, un sujet tout à fait compréhensible par les chrétiens. Dans le même chapitre, Willibald est très clair sur le fait que c'est la prédication de Boniface qui amène les païens vers le Christ et les libère « de la captivité du démon²⁸² ». Là encore les émotions témoignent de la profondeur et la sincérité de leur conversion puisqu'ils sont amenés par les enseignements de Boniface à se défaire « avec horreur²⁸³ » des erreurs du passé. Les émotions des missionnaires ne sont pas que des témoins de la conversion, elles sont aussi de puissants moteurs de la mission. Le désir de secourir ses frères (*cupiditatem habens veniendi ad fratres*), le zèle (*zelus*) et la bravoure (*fortitudo divina*) sont autant d'expressions de la sollicitude chrétienne, dont témoigne – entre

²⁷⁹ *Vita Sturmi*, 3 : *quoties per impositionem manus, per humilem orationem, ab adversis valetudinibus sanavit aegrotos ! quoties serpentinis infecta corda venenis doctrina salutari subveniens, letale virus quod pestifere latebat, medendo curavit !*

²⁸⁰ *Vita Bonifatii*, 6.

²⁸¹ *Vita Bonifatii*, 6 : *falsi seducentes populum introducti sunt fratres, qui sub nomine relegionis maximam hereticae pravitatis introduxerunt sectam. Ex quibus est Torchtwine et Berehtere, Eanbercht et Hunraed, fornicatores et adulteri, quos iuxta apostolum iudicavit Deus : qui validissimum adversus hominem Dei excitaverunt conflictum ; sed veris verborum oppositionibus confutati.*

²⁸² *Vita Bonifatii*, 6 : *a demoniorum euangelica praedicando mandata captivitate liberavit.*

²⁸³ *Vita Bonifatii*, 6 : *errorum deposito horrore.*

autres – parfaitement la *Vita Bonifatii*²⁸⁴ qui célèbre aussi pour une large part l’activité de ce saint en faveur de l’orthodoxie romaine²⁸⁵. Or celle-ci doit aussi se prévaloir d’une orthodoxie des affects. Dans une société harmonieuse et pacifiée, l’affectivité est donc témoin d’une conversion sincère mais en tant qu’outil de cohésion sociale, elle est aussi instrument de gestion de cette nouvelle communauté.

8.3 Intégrer ou exclure : la gestion de la communauté par les émotions

L’élasticité de certains affects communs aux chrétiens et aux païens a pour vertu de s’adapter aux besoins nécessaires à la communication entre les deux groupes. La société des marges impériales, composées de chrétiens de longue date, de néo-convertis mais toujours au contact de païens, a su s’appuyer sur les émotions pour y maintenir l’harmonie et la paix si chères à la *doxa* carolingienne. L’une des émotions les plus efficaces en termes de pouvoir d’intégration des païens demeure la *dilectio*. Inversement, pour parvenir à pénétrer les sociétés païennes, les missionnaires ont compris tout l’intérêt de bénéficier de la *familiaritas* des puissants. Enfin, dans le creuset d’une nouvelle société hétérogène, en pleine effervescence sur des marges politiquement et religieusement mouvantes, il apparaît que Fulda, à travers sa tradition hagiographique missionnaire, joue le rôle d’un véritable laboratoire où les

²⁸⁴ *Vita Bonifatii*, 6 : *adiit terras praedicationisque studium apud eos diligentissime exercuit et multas considerando circuit ecclesias. Tantoque divinae fortitudinis zelo armatus est, ut quendam quidem scismaticum heretica pravitate deceptum nomine Eremvulfum iuxta canonum decreta damnavit atque abiecit et populum a perversa sectae eius idolatria correxit. Et ad fratres sub suae dioceseon gubernationis constitutos rursus migravit, iuxta illud apostoli cupiditatem habens veniendi ad fratres ;* « Il se rendit dans ces terres [i.e. en Bavière], où il prêcha avec le plus grand soin (*diligentissime*) et visita de multiples églises. Il était armé d’un tel zèle et d’une telle bravoure divine qu’il condamna et terrassa – suivant les décrets canoniques – un certain schismatique du nom d’Eremvulf, trompé par la dépravation hérétique puis corrigea le peuple de la perversité de sa secte. Il s’en retourna auprès des frères placés sous l’autorité de son diocèse, selon les paroles de l’apôtre, désireux de venir à ses frères ».

²⁸⁵ *Vita Bonifatii*, 7.

émotions se conçoivent comme de véritables instruments de lutte contre l'ennemi absolu de l'harmonie qu'est la discorde.

8.3.1 S'agréger à la société chrétienne par la *dilectio*

Dans son ouvrage consacré à la question de la figure du bon païen, Alban Gautier rappelle d'emblée que « les élus sont rares²⁸⁶ ». La plupart du temps, les figures de bons païens sont évoquées pour servir une logique de mémoire. Dans notre corpus de sources, il s'agit souvent – mais pas uniquement – de la mémoire du héros de la *vita*. Les louanges qui y sont chantées concernent également les émotions ou les sentiments, dans la mesure où ils s'accordent aux critères chrétiens. Cette simple constatation conforte l'hypothèse d'une mise en œuvre des émotions dans le but d'intégrer pleinement des populations récemment converties, et dont des saints eux-mêmes sont parfois issus.

À l'époque des conquêtes carolingiennes, la nécessité de réconcilier la pensée augustinienne – importante source d'inspiration de nos auteurs – avec l'exigence de sauver les païens est un problème qui se pose avec acuité. Désignant les multiples formes de la « pollution païenne²⁸⁷ », Augustin – bien qu'étant lui-même un païen converti – se méfiait grandement des nouveaux convertis qu'il considérait comme des « réprouvés²⁸⁸ », ainsi qu'il l'explique au diacre de Carthage Deogratias, dans le livre I de son traité *De catechizandibus rudibus*. Or la dimension salvatrice assurée par les missions justifie dans une large mesure les conquêtes carolingiennes, ce qui place les

²⁸⁶ Alban Gautier, *Beowulf au Paradis. op. cit.*, p. 15.

²⁸⁷ Claude Lepelley, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 81-96.

²⁸⁸ Augustinus, *De catechizandibus rudibus*, I, XVII, 26 : *sed isti reprobi sunt*.

hagiographes de la mission devant un dilemme : celui de concilier l'évangélisation avec la violence militaire.

Parallèlement, l'esprit missionnaire est également directement entré en concurrence avec la conception très traditionnelle que Grégoire le Grand avait du barbare (souvent assimilé au païen dans l'imaginaire chrétien), c'est-à-dire comme celui qui est vaincu et soumis à Rome²⁸⁹. Or les missions carolingiennes ont cette autre spécificité qu'elles se déroulent à l'extérieur des cadres de l'ancien empire romain, en dehors duquel même quelqu'un comme Grégoire le Grand avait des difficultés à concevoir la mission (comme sa méconnaissance des processus de christianisation en Irlande et dans le royaume africain romano-berbère du VI^e siècle l'atteste)²⁹⁰.

Pourtant, lui-même instigateur de la mission en Angleterre, Grégoire le Grand avait parfaitement conscience de la nécessité d'offrir des possibilités de rédemption aux païens, sans quoi la mission d'évangélisation perdait tout fondement. En ce sens, Bruno Judic a bien montré que Grégoire opposait souvent la gentilité à la judaïté, en reprenant par là un motif traditionnel de la patristique²⁹¹. Ainsi, dans son commentaire de l'épisode du repas chez Simon dans l'Évangile de Luc²⁹², le pharisien représente la fausse justice du peuple juif (*nisi iudaicum populum*), tandis que la pécheresse qui baigne les pieds du Christ de ses larmes représente la gentilité convertie (*nisi conuersam gentilitatem*)²⁹³. C'est à travers le sentiment de compassion

²⁸⁹ Bruno Judic, « Grégoire le Grand et les barbares », dans *Le barbare, l'étranger : images de l'autre*. Actes du colloque organisé par le CERHI, Saint-Etienne, 14 et 15 mai 2004, textes réunis et présentés par Didier Nourrisson et Yves Perrin, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne Jean Monnet, 2005, p. 137.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 146. Voir sur les Maures : Yves Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e-VII^e siècles)*, Rome, EFR, 2003.

²⁹¹ Luc 7, 36-50 ; Bruno Judic, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises », dans Lionel Mary, Michel Sot dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125.

²⁹² Gregorius I, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1242A : *Quem namque Phariseus de falsa iustitia praesumens nisi Iudaicum populum, quem peccatrix mulier, sed ad vestigia Domini veniens et plorans, nisi conuersam gentilitatem designat ?*

²⁹³ Bruno Judic, *op. cit.*

(*per compassionis*)²⁹⁴ que Grégoire choisit de faire entrer la païenne sur la voie de la conversion, mais aussi à travers la pitié²⁹⁵, la *caritas*²⁹⁶ et la dilection²⁹⁷ qui sont constituées en éléments essentiels de l'identité affective chrétienne. Cette importance dénote non seulement un objectif à atteindre (intégrer les émotions et les sentiments chrétiens) mais aussi la manière d'y parvenir (c'est-à-dire comment les expérimenter, notamment en les exprimant à travers des comportements adéquats). Les vies de saints étant aussi conçues comme des vecteurs pédagogiques, elles livrent des modèles qui prouvent la pertinence de cet objectif.

La *Vita Liudgeri* présente un modèle de « pré-chrétien » (plutôt que de bon païen) à travers la figure du grand-père paternel de Liudger : Wursingus aussi surnommé Ado²⁹⁸. Le roi Radbod l'aurait tant persécuté qu'il aurait été obligé de fuir la Frise et aurait trouvé refuge chez les Francs, chez qui il reçut le baptême. Cependant au début du récit, c'est-à-dire avant sa fuite, il est encore réellement païen. C'est ce que l'hagiographe Altfred révèle, en précisant que Wurssingus n'avait à ce moment-là

²⁹⁴ Gregorius I, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1242B : *Lacrymis mulier pedes rigat. Quod nos quoque veraciter agimus, si quibuslibet ultimis membris Domini per compassionis affectum inclinamur, si sanctis eius in tribulatione compatimur, si eorum tristitiam nostram putamus. Capillis mulier pedes quos rigaverat tersit* ; « La femme baigne les pieds de larmes. C'est ainsi que nous agissons aussi en vérité, si nous nous inclinons par un sentiment de compassion vers les ultimes membres du Seigneur, quels qu'ils soient, si nous compatissons aux tribulations de ses saints, si nous faisons de leur tristesse la nôtre ».

²⁹⁵ Gregorius I, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1242C : *Capillis ergo pedes Domini tergimus, quando sanctis eius, quibus ex charitate compatimur, etiam ex his quae nobis superfluunt, miseremur, quatenus sic mens per compassionem doleat, ut etiam larga manus affectum doloris ostendat* ; « Nous essuyons donc les pieds du Seigneur avec nos cheveux, quand nous compatissons envers ses saints par charité, que nous les prenons en pitié à travers notre superflu [*i.e.* les cheveux] puisque notre esprit souffre par la compassion et que notre main généreuse montre notre sentiment de douleur ».

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Gregorius I, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1242D : *Quod nos quoque plene agimus, si studiose diligimus quos ex largitate continemus, ne gravis nobis sit necessitas proximi, ne ipsa nobis eius indigentia quae sustentatur fiat onerosa, et cum manus necessaria tribuit, animus a dilectione torpescat* ; « Nous agissons aussi pleinement si nous aimons avec élan ceux que nous maintenons par nos libéralités, que la nécessité du prochain ne soit accablante, de peur que l'indigence à laquelle nous pourvoyons ne devienne pesante et que la main qui fournit les nécessités de l'existence ne paralyse notre âme privée d'amour ».

²⁹⁸ *Vita Liudgeri*, I, 1.

« aucune connaissance de la foi en la Sainte Trinité²⁹⁹ ». Altfrid souligne alors à travers une énumération, la valeur de l'ancêtre de Liudger.

Il transmet les critères de la respectabilité de son parent de trois manières différentes. D'abord en décrivant des comportements explicitement nommés : « il aidait les pauvres, défendait les opprimés et était équitable dans le jugement³⁰⁰ », révélant ainsi une nature déjà profondément chrétienne, un terreau propice à recevoir la semence de la Bonne parole. Ensuite, en usant de la suggestion, Altfrid rappelle que les Frisons étaient alors encore « aveuglés par l'erreur de l'infidélité³⁰¹ » mettant de ce fait en valeur la spécificité de Wurssingus, qui, bien que païen, se comporte déjà en chrétien. Alerté que sa vie est en danger du fait d'un mystérieux conseiller, considéré comme une figure « appréciée par plusieurs » proches du roi³⁰², ce dernier choisit de sauver Wurssingus, preuve de l'estime qu'il devait lui porter. Ainsi, Altfrid suggère un premier élément de réunion entre chrétiens et païens : l'appréciation par la société des semblables et la reconnaissance de qualités positives dans les deux communautés de croyance.

Enfin, Altfrid prouve la valeur de Wurssingus à travers l'évocation d'émotions proprement dites en accentuant le contraste entre la cruauté de Radbod et la souffrance du très noble aïeul de Liudger :

Beaucoup étaient victimes des nombreuses injustices perpétrées par un roi cruel [Radbod] et ses ministres. En effet, insidieusement, ce roi faisait mettre à mort et confisquait les héritages des uns, tandis qu'il exilait et ne revendiquait pas moins l'héritage des autres. Mais l'homme surnommé [Wurssingus] ne se déroba pas pour défendre publiquement la vérité devant le roi et ses conseillers (*principes*). En outre, indépendamment du caractère des gens, il ne s'empêchait jamais de dire ce qu'il considérait comme juste et d'embrasser la vérité. Il en découla qu'il eut à souffrir des

²⁹⁹ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *qui quamvis fidem sanctae Trinitatis necdum sciret*,

³⁰⁰ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *adiutor pauperum ac defensor oppressorum in iudicioque iustus*.

³⁰¹ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *Set quia gens illa eo tempore in errore infidelitatis erat excaecata*.

³⁰² *Vita Liudgeri*, I, 1 : *Quod loetale consilium illi continuo unus ex consiliariis regis nuntiare curavit, eo quod a pluribus diligeretur*.

nombreuses embuscades que ce roi cruel lui tendait, jusqu'à ce que celui-ci ordonne qu'on le fit adroitement assassiner et que ses possessions lui soient enlevées³⁰³.

La cruauté de Radbod se reflète dans la perpétration d'injustices et d'embuscades, révélant une nature dissimulatrice, tandis que le comportement de Wurssingus apparaît aux antipodes de la cruauté du roi, puisqu'il soutient les faibles et incarne la franchise en défendant publiquement la vérité. À cet égard, Altfrid fait ici preuve d'une grande adresse rhétorique car il eût été peu judicieux de trop favorablement présenter d'emblée – c'est-à-dire dès les premières lignes de la Vita – un peuple honni, destiné à être subjugué et christianisé par les Carolingiens. Pourtant, il lui faut bien justifier la capacité des païens à être sauvés et à intégrer l'empire chrétien – d'autant que le saint qui est le héros de la Vita est lui-même d'origine frisonne et que l'auteur est l'un de ses neveux. Altfrid décrit habilement les Frisons à travers une subtile trame tressant le bon comportement et le mauvais, les bonnes émotions et les mauvaises, en discréditant les uns et trouvant des possibilités de rédemption chez les autres.

³⁰³ *Vita Liudgeri*, I, 1 : *multa multi iniusta a rege crudeli et ab eius ministris fuerant perpassi. Alios enim rex idem insidiando necaverat et haereditates illorum possidebat, alios vero extra terminos effugabat et nihilominus ipsorum sibi haereditates vendicabat. Sed vir praefatus se minime subtrahens, quominus veritatem coram rege et eius principibus defenderet, nullius personam in iudicando iuste et amplectendo veritatem respiciebat. Qua de re contigit, ut magnas a rege crudeli insidias pateretur, ita ut iuberet illum callide interficere et facultates suas tolli.*

Tableau 8.2. La rhétorique d'opposition entre Radbod et Wurssingus au service de l'intégration

Radbod	Wurssingus
cruel	?
confisque les héritages	aide les pauvres
condamne à mort / assassine / exile	défend les opprimés
injuste	jugement équitable
insidieux	dit ouvertement ce qu'il considère comme juste
tend des embuscades	défend publiquement la vérité
?	embrasse la vérité
=> bourreau	=> victime

Usant visiblement d'un jeu d'opposition, les silences représentés dans le Tableau 8.2 par des points d'interrogation correspondent en toute logique au contraire du contenu de la case qui lui répond. Toute la subtilité réside dans le fait que l'auditeur ou le lecteur conserve sa liberté de déterminer l'antonyme de la cruauté ou de l'amour de la vérité. Ainsi, en laissant place à une multitude d'interprétations possibles, Altfrid démontre sa conscience de l'utilité d'une certaine élasticité affective. Les silences permettent alors à l'auditoire chrétien de se préparer sereinement à accepter un peuple qui est pourtant initialement perçu comme un ennemi. À la lecture du portrait impressionniste des comportements et des émotions frisons que l'hagiographe dépeint, il paraît malaisé de déterminer quel est le jugement porté sur leur peuple, exception faite de la cruauté manifeste et clairement établie de Radbod. Altfrid déclare, dès les premières lignes de son œuvre, que le salut n'est pas inné mais qu'il se gagne. D'ailleurs, dès le chapitre trois, il désigne Wurssingus comme un « homme catholique³⁰⁴ » (un *vir catholicus*). Le meilleur païen est bien entendu celui qui se convertit.

³⁰⁴ *Vita Liudgeri*, I, 3 : *vir catholicus*.

Altfrid ne dément jamais, ni ne cache les racines frisonnes de Wurssingus. Au contraire, il les expose avec fierté en évoquant le retour de ce dernier, à la mort de Radbod en 719, dans « sa patrie » (*patria sua*)³⁰⁵. Il y jouera le rôle de soutien de la mission et sera très lié à Willibrord :

Charles donna un bénéfice aux confins de la Frise audit Wurssingus et le dirigea vers sa patrie afin d'y consolider la foi. Celui-ci recouvrit les terrains et propriétés de son héritage et habita dans un lieu appelé Suabsna, près d'Utrecht, et commença, avec ses fils et ses proches, à aider saint Willibrord, de tout son possible. Saint Willibrord l'apprécia grandement car il était un homme bon, empli de foi, accepté par tout le peuple et observant la chasteté³⁰⁶.

Les relations qui unissent ces deux hommes sont authentiques et exprimées par l'emploi de ce verbe si particulier qu'est *diligere*. Il signifie que l'affection portée est fondée sur le choix, qu'elle est élective et réfléchie. Il ne s'agit pas ici d'un attachement factice découlant d'une obligation morale ou bien d'une simple formule de politesse, telles que celles qui foisonnent dans les relations épistolaires et où il est parfois de rigueur de s'adresser à quelqu'un en termes de *dilectus* ou de *dilecta*³⁰⁷. Pour confirmer son authenticité, Altfrid précise le degré de l'affection que Willibrord porte à Wurssingus : cet attachement est qualifié de *valde*, qu'il est possible de traduire par « grand » ou « véritable ». Le sens du latin *valde* est un peu ambigu, et son emploi n'est pas dû au hasard, pouvant certainement être compris des deux façons.

³⁰⁵ *Vita Liudgeri*, I, 4.

³⁰⁶ *Vita Liudgeri*, I, 4 : *Dedit igitur Carolus memorato Wrssingo beneficium in confinio Fresonum et direxit eum ad patriam suam causa fidei roborandae. Qui veniens accepta hereditate propria habitavit in loco, qui dicitur Suabsna iuxta Traiectum et coepit esse adiutor sancti Willibrordi cum filiis et propinquis suis, in quibuscumque potuerat. Diligebat eum sanctus Willibrordus valde, eo quod esset vir bonus et plenus fide et acceptabilis universae plebi et castitatem servans.*

³⁰⁷ Voir le mémoire de Master soutenu par Maarte de Heij et dirigée par Rob Meens, *Dilectissimo or Carissimo ? The Use of Emotions Words in the Salutations in the Letter Collection of Boniface of Mainz and His Successor Lull*, Faculty of Arts, Utrecht University, 21 août 2007.

L'extrait est particulièrement instructif sur ce que pouvait concrètement représenter la *dilectio* dans la société chrétienne carolingienne car Altfrid donne les raisons qui ont conduit à cette affection choisie : Wurssingus était « un homme bon, empli de foi, accepté par tout le peuple et observant la chasteté ». Par cette énumération, il révèle ce qui était considéré, par un auditoire de la fin du VIII^e siècle, comme consubstantiel à l'incarnation du bon chrétien et donc ce qui était digne d'affection. La dilection dépendait donc à la fois de qualités (la bonté), d'attitudes (comme la chasteté), mais aussi de croyance (il est empli de foi) et enfin, une fois encore, de l'acceptation et la reconnaissance de ces caractéristiques par l'ensemble de la communauté. Être apprécié d'un personnage de l'ampleur de Willibrord diffuse un peu de la sainteté de celui-ci sur Wurssingus. Si ce néo-converti a su bénéficier de l'affection du saint, c'est que chaque chrétien peut décemment en faire autant et de ce fait, la dilection devient un facteur efficace d'intégration à la communauté de l'empire chrétien.

Les missionnaires bénéficient parfois de la dilection des rois païens. Ainsi, après avoir autorisé la construction d'une église, la prédication et le culte chrétien, offert une maison pour loger le prêtre, le roi Horic accorda à Anschaire « les marques de faveur de sa dilection³⁰⁸ ». Si Anschaire a pu en être honoré, c'est parce qu'il a d'abord su mériter de vivre dans la *familiaritas* du prince.

8.3.2 Pénétrer la société païenne par la *familiaritas*.

La *familiaritas*, amitié étroite impliquant une grande proximité entre ceux qui l'éprouvent, semble être le moyen affectif privilégié par les missionnaires pour pénétrer intimement les sociétés païennes. Les païens ne semblent pas connaître la sollicitude généreuse et universelle qui anime les chrétiens, à travers laquelle la piété

³⁰⁸ *Vita Anskarii*, 26 : *dilectionis suae favorem*.

doit agir indépendamment de la familiarité³⁰⁹. C'est la raison pour laquelle, le fait d'obtenir une position de familier au sein de la société païenne offre au missionnaire en activité une situation particulièrement avantageuse.

Dans notre corpus, c'est la *Vita Anskarii* qui relate le plus fréquemment des manifestations de *familiaritas* avec les païens, à commencer par celle dont Louis le Pieux souhaite honorer le roi danois Harald en contrepartie de son baptême³¹⁰. La *familiaritas* est donc un moyen d'échange : Louis explique à Harald que le peuple chrétien viendrait « ainsi plus volontiers à son aide, si l'un et l'autre n'honorait qu'un seul Dieu³¹¹ ».

La *Vita Anskarii* est régulièrement émaillée par les récits des bonnes relations entretenues entre Anschaire et le roi danois Horic. Anschaire voit « fréquemment » le roi Horic³¹² qui lui démontre « une affection respectueuse » et « une très grande familiarité en tout »³¹³. Anschaire a l'oreille du roi pour les importantes questions d'État : il est placé dans la confiance et lui donne des conseils³¹⁴. Cette proximité est soulignée dans le chapitre suivant, dans lequel Rimbert rappelle qu'Anschaire jouissait en toutes choses d'une très grande familiarité avec Horic³¹⁵.

³⁰⁹ Gregorius I, *Moralia in Iob*, 21, XIX, 31 : *Et quia sunt nonnulli qui pietatis suae viscera tendere usque ad incognitos nesciunt, sed solis quos per assiduitatem notitiae didicerint miserentur, apud quos nimirum plus familiaritas quam natura valet, dum quibusdam necessaria non quia homines, sed quia noti sunt, largiuntur, bene nunc per beatum Iob dicitur : Si despexi praetereuntem, eo quod non habuerit indumentum ; « Parce que nombreux sont ceux qui ne savent pas étendre les entrailles de leur piété jusqu'à des inconnus, et qui n'ont appris à compatir (miserentur) que pour ceux qu'ils connaissent, auprès desquels la familiarité vaut certainement plus que la nature. Ils font des largesses à certains, non parce que ce sont des hommes, mais parce qu'ils les connaissent. Comme Job le dit bien : 'j'ai détourné les yeux sur un passant qui n'avait pas de vêtement' ».*

³¹⁰ *Vita Anskarii*, 7 : *quo scilicet inter eos ita maior familiaritas esse posset ; « pour qu'une plus grande familiarité puisse naturellement naître entre eux ».*

³¹¹ *Vita Anskarii*, 7 : *populusque Christianus ipsi ac suis promptiori voluntate in adiutorium sic veniret, si uterque unum coleret Deum.*

³¹² *Vita Anskarii*, 24 : *Unde frequentius Horicum adire.*

³¹³ *Vita Anskarii*, 24 : *praedictus Horicus rex multo eum affectu coepit venerari et libenter eius consilio uti ac familiarissimum in monibus habere, ita ut etiam secreta sua.*

³¹⁴ *Vita Anskarii*, 24 : *ita ut etiam inter secreta sua, dum de negotiis regni cum consiliariis suis tractaret.*

³¹⁵ *Vita Anskarii*, 25 : *rege Hrorico sibi in omnibus familiarissimo.*

Lorsqu'il évoque la *familiaritas*, Rimbert y associe très étroitement la *fides* – au même titre que l'*amicitia* qui devient elle-même parfois synonyme de *fides* dès la fin du XI^e siècle³¹⁶ – révélant ainsi l'intrication des dimensions affectives et politiques. Rimbert s'inscrit en réalité dans la dynamique de promotion carolingienne de la *fides*. Parfois, les relations entre *familiaritas* et *fides* sont complexifiées par le concours d'autres agents affectifs. Ainsi couplée à la bonté (*bonitas*) – saluée par Horic à de multiples reprises dans le texte de Rimbert³¹⁷ – la *fides* engendre le témoignage d'une grande affection de la part du roi (*multo eum affectu coepit venerari*), le plaisir de se nourrir des conseils du saint et enfin la familiarité (*familiarissimus habere*). Cette dernière se manifeste concrètement par le partage des secrets (*inter secreta sua*), par l'autorisation donnée au saint de siéger parmi les conseillers royaux et de participer aux affaires du royaume³¹⁸. L'influence d'Anschaire est telle que Horic compte sur l'approbation du missionnaire pour valider un traité de paix avec les Saxons, estimant qu'il est le plus fiable de tous les mortels³¹⁹.

L'instauration de cette confiance ne s'est pas faite sans efforts. Pour que ses qualités soient reconnues, Anschaire a fréquenté de façon soutenue le roi et a multiplié les rencontres auprès de lui³²⁰. Il s'est appliqué à « se concilier [sa faveur] par des présents (*munera*) et toute la complaisance (*obsequium*) dont il était capable³²¹ ». Le terme *obsequium* est ambigu. Son sens est parfois proche de celui de sollicitude³²²,

³¹⁶ Laurent Feller, « Autour du meurtre de Charles le Bon : amitié, haine et ressentiment dans Galbert de Bruges », dans Laurent Jégou, Sylvie Joye, Thomas Lienhard, Jens Schneider eds., *Splendor Reginae: Passions, genre et famille: Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 273-280.

³¹⁷ Notamment *Vita Anskarii*, 26 : *se in vita sua nunquam tam bonum vidisse hominem ; sanctissima bonitate*.

³¹⁸ *Vita Anskarii*, 24 : *Qua de re cognita fide et bonitate sancti viri, praedictus Horicus rex multo eum affectu coepit venerari et libenter eius consilio uti ac familiarissimus in omnibus habere, ita ut etiam inter secreta sua, dum de negotiis regni cum consiliariis suis tractaret, ipsi liceret interesse*.

³¹⁹ *Vita Anskarii*, 24 : *fidissimus* ; *Vita Anskarii*, 26 : *nec in quolibet mortalium aliquando tantam fidem invenisse*.

³²⁰ *Vita Anskarii*, 24 : *unde frequentius Horicum adire*.

³²¹ *Vita Anskarii*, 24 : *muneribus eum ac quibuscumque poterat obsequiis conciliare studuit*.

³²² *Vita Hathumodae*, 10. Voir chapitre III.

mais au VIII^e siècle, dans une formule de Tours³²³, il se retrouve adossé à celui de *servitium* pour évoquer des rapports de proto-vassalité : le recommandé se plaçait sous le *mundeburdis* (l'appui légal) de son protecteur pour toute la durée de sa vie et lui promettait « obéissance et service³²⁴ ».

S'il ne s'agit pas d'une formule solennelle dans le texte de Rimbert, l'hagiographe emploie cependant les codes du serment car ce sont des catégories très bien comprises par ses contemporains. Cette institution – très chère aux Carolingiens – a été imposée à tous les hommes libres, âgés de plus de douze ans en 789, renouvelée en 792 puis à de multiples reprises par la suite. En effet, la relation qui unit Horic à Anschaire est proche de cette proto-vassalité : lorsque le missionnaire se rend en Suède, il est investi d'une partie de l'autorité de Horic, représentée par le sceau qui lui a été confié³²⁵.

De la *familiaritas* dont bénéficie Anschaire découle l'autorisation de prêcher en territoire danois. De ce fait, la mission d'Anschaire est autorisée par deux rois : un roi chrétien et un roi païen qui « ne voulait rien accomplir d'autre que ce qui était bon et droit³²⁶ ». Horic est présenté comme un roi particulièrement recommandable et revêt les caractéristiques du bon roi chrétien exerçant la justice avec bonté, dans les mêmes termes par lesquels la *Chronique de Frédégaire* avait dépeint Dagobert³²⁷. La

³²³ La datation est très discutée, voir: Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word*, op. cit., p. 112 et suivantes.

³²⁴ *Formulae Turonenses, Formulae Merovingici et Karolini aevi*, éd. Karolus Zeumer, MGH Legum Sectio V, Hanovre, Hahn, 1886, n°43, p. 158 : *Qui se in alterius potestate commendat. Domino magnifico illo ego enim ille. Dum et omnibus habetur percognitum, qualiter ego minime habeo, unde me pascere vel vestire debeam, ideo petii pietati vestrae, et mihi decrevit voluntas, ut me in vestrum mundoburdum tradere vel commendare deberem; quod ita et feci; eo videlicet modo, ut me tam de victu quam et de vestimento, iuxta quod vobis servire et promereri potuero, adiuvere vel consolare debeas, et dum ego in capud advixero, ingenuili ordine tibi servitium vêt obsequium inpendere debeam et de vestra potestate vel mundoburdo tempore vitae mese potestatem non habeam subtrahendi, nisi sub vestra potestate vel defensione diebus vitae meae debeam permanere [...].* Voir Régine Le Jan, *La société du haut Moyen Âge : VI^e-IX^e siècle*, Paris, Armand Colin, p. 254 ; Gerd Althoff, *Family, Friends and Followers : Political and Social Bonds in Early Medieval*, p. 104.

³²⁵ *Vita Anskarii*, 26 : *iam dicti regis Horici missum pariter et signum secum habuit.*

³²⁶ *Vita Anskarii*, 26 : *quia ipse nihil aliud quam quod bonum et rectum foret, vellet perficere.*

³²⁷ Bruno Krusch, éd., *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum Continuationibus*, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, 2 *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae*

familiarité, l'amitié, la *dilectio* établissent la confiance et celle-ci engendre à son tour l'harmonie. Il s'avère que lorsque cette précieuse concorde est menacée, les émotions apparaissent comme des outils efficaces pour la restaurer.

8.3.3 Le laboratoire de Fulda : l'élaboration d'outils affectifs pour lutter contre la discorde

L'intégration par la reconnaissance, à travers la manifestation d'une certaine forme d'amour comme la *dilectio* a aussi son corollaire. Si la communauté lui retire son affection, l'individu est exclu du groupe. Le *scriptorium* de Fulda³²⁸, base arrière de la mission, était formée de descendants d'anciens païens, qui n'étaient pas forcément chrétiens de longue date. Or la *Vita Sturmi* révèle à quel point l'émotion constituait également un instrument politique en territoire chrétien. L'hagiographe Eigil exprime la manière dont Lull aurait œuvré pour compromettre Sturm auprès de Pépin le Bref. Pour saisir la force de la démonstration, il est nécessaire de citer l'extrait entier :

Mais l'esprit des frères était retourné contre lui, comme s'il était un étranger, puisque leur amour allait à son prédécesseur, ils ne s'accordaient pas. À cause de ce désaccord dans les usages, bien qu'ils habitassent ensemble avec leurs corps, leurs esprits étaient séparés. Alors qu'ils vivaient dans une telle discorde, les frères méditèrent sur la façon dont ils pourraient ramener leur abbé Sturm, par la grâce de Dieu. Ils acceptèrent de mauvais gré ce Marcus que Lull avait fait abbé, et ne pouvant plus subir la controverse, ils décidèrent à l'unanimité, en assemblée, de le rejeter et de ne plus le considérer comme leur abbé. Tous les frères voulurent sortir du monastère et aller au palais du roi Pépin pour demander au roi que Sturm soit à nouveau leur abbé. Lorsque Lull entendit

sanctorum, Hanovre, Hahn, 1888 : *et omnes duces bonitatem eius probantes vehementer amaverant* p. 402 ; *ab ipsis pro iustitiae cultu et bonitate nimium dilectus fuisset*, p. 422 ; *bonitate plenus*, p. 423.

³²⁸ Sur Fulda, voir les ouvrages fondamentaux de Karl Heinemeyer, « Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation », *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 30, 1980, p. 1-45 ; Janneke E. Raaijmakers, *Ead., The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; Karl Schmid dir., *Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter*, 3 vol., Munich, 1978 ; Gangolf Schrimpf dir., *Die Kloster Fulda in der Welt des Karolinger und Ottonen. Kultur – Politik – Wirtschaft*, Francfort, Josef Knecht, 1996.

cela, il s'efforça de les adoucir par des discours séduisants, leur promettant qu'il lui plaisait qu'ils établissent un abbé choisi parmi leurs propres frères. Pour ce faire, ils s'accordèrent et élurent un frère bon, parmi tous les autres frères, un véritable serviteur de Dieu, orné de toutes les bonnes qualités, répondant au nom de Prezzold, que le bienheureux Sturm avait instruit et beaucoup aimé depuis son enfance. Une fois qu'ils l'eurent ordonné abbé, tous ensemble, ils traitèrent de la façon dont ils pourraient parvenir à convaincre le roi Pépin de leur rendre leur précédent maître Sturm, avec l'aide du saint martyr Boniface et la grâce de Dieu omnipotent. Prezzold lui-même gouverna les frères un certain temps, les unit avec amour (*caritas*), étudiant, jour et nuit, la manière dont ils pouvaient convaincre le roi Pépin de rappeler à eux, avec l'aide du Christ, leur abbé Sturm³²⁹.

Pépin aurait pris la décision d'exiler Sturm, entre 763 et 765, en raison de ses liens avec la Bavière³³⁰. Eigil considère que le roi a agi sous l'influence néfaste de l'archevêque de Mayence Lull (710-786), qui souhaitait prendre le contrôle du culte des reliques du martyr Boniface. Il aurait poussé certains frères à aller porter cette accusation de trahison devant la cour³³¹. Sturm aurait ainsi été enfermé au monastère de Jumièges, en Normandie, tandis que le roi Pépin donnait la permission de placer Fulda sous l'autorité de l'archevêché de Mayence³³². Janneke Raaijmakers remarque

³²⁹ *Vita Sturmi*, 17 : *Sed quoniam fratres animos suos ab illo propter prioris amorem avertabant, erat eis quasi extraneus, et non conveniebant mores ipsorum. Qua inconvenientia morum, licet corporibus simul habitassent, mentibus ab invicem disjuncti erant. Cumque in tali discordia degerent, et fratres semper meditarentur qualiter iterum per Dei gratiam Sturmen abbatem suum asciscere potuissent ; Marcum quem inviti, Lullo faciente, super se abbatem acceperunt, eius ulterius controversiam ferre non valentes, bonum consilium inierunt, et cum abjecerunt, et ne illorum ulterius abbas fieret, unanimiter contradixerunt. Quo amoto, omnes fratres de monasterio voluerunt exire, et ad regis Pippini palatium pergere, abbatem suum a rege Sturmen postulare. Quod cum Lullus audiret, mitigare eos blandis persuasionibus studuit, promittens eis, ut ipsi sibi de propriis fratribus inter se abbatem qui eis placeret constituerent. Quod cum omnibus placuisset, fratres bonum ex ipsis omnino fratrem, et vere Dei servum, omnibus bonis moribus ornatum elegerunt, nomine Prezzoldum, quem ab infantia sua beatus Sturmi edocuit, et multum amavit illum; ipsum super se abbatem ordinaverunt, ad hoc tantum, ut illi cum ipso et ipse pariter cum eis quotidie tractarent, quemadmodum cum adiutorio sancti martyris Bonifacii et cum omnipotentis Dei gratia ad hoc pervenire potuissent, ut pristinum suum magistrum Sturmen a rege Pippino sibi concedi postulare. Ipse vero Prezzoldus tempus non modicum fratribus praefuit, et eos cum charitate adunatos habuit, cum eis pariter die noctuque mente pertractans, quemadmodum, Christo favente, magistrum et abbatem suum Sturmen revocare ad se per regis Pippini voluntatem possent.*

³³⁰ Voir chapitre I.

³³¹ Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, op. cit., p. 42.

³³² *Ibid* ; *Vita Sturmi*, 18.

à juste titre qu'Eigil élude totalement le fait que ce sont bien des moines de Fulda qui se sont plaints auprès de Pépin. La légitimité de Sturm à diriger l'abbaye se trouve ainsi contestée, sans qu'il soit pour autant possible d'établir avec précision les griefs qui lui étaient adressés³³³. Toujours est-il que Lull plaça à la tête de l'abbaye un certain Marcus – dont Eigil dit qu'il lui « obéissait en tout³³⁴ » – mais qui fut très impopulaire à Fulda. Pour apaiser la communauté, il a été remplacé par Prezzold, qui fait prier les moines pour le retour de Sturm. Pépin finira par accepter de faire la paix avec Sturm, le replacera à la tête du monastère et restaurera les privilèges accordés à Fulda par le pape Zacharie³³⁵.

L'extrait juxtapose deux formes d'amour : *l'amor* et la *caritas*. Chacune d'entre elles soutient la cohésion du groupe, en agissant tantôt comme un outil d'intégration, tantôt comme un instrument d'exclusion. L'*amor* y est généralement conçu comme un instrument d'intégration (Figure 8.3).

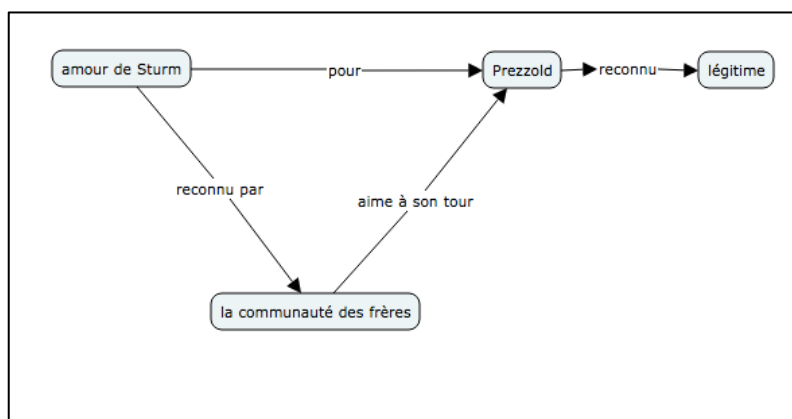


Figure 8-3. L'*amor*, instrument d'intégration dans la *Vita Sturmi*

³³³ Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, op. cit., p. 42.

³³⁴ *Vita Sturmi*, 17 : *abbatem ibi qui sibi per omnia obtemperaret*.

³³⁵ Ian N. Wood, op. cit., p. 69.

Tout comme Wurssingus est légitimé par la dilection que lui porte saint Willibrord³³⁶, l'abbé intérimaire de Fulda, Prezzold, l'est autant par l'amour que lui a porté Sturm, qui « l'avait instruit et beaucoup aimé depuis son enfance ». Il y a cependant une différence à considérer entre le verbe *diligere* rencontré dans la *Vita Liudgeri* et le verbe *amare* employé dans cet extrait. Alors que la dilection que portait Willibrord à Wurssingus relevait d'une appréciation fondée sur des critères précis (les qualités, l'attitude, la croyance, la reconnaissance), l'*amor* qui relie Sturm à Prezzold se rapprocherait plus de l'amour parental. Comme un père, Sturm a éduqué Prezzold depuis son enfance, fondant ainsi une relation marquée par la continuité et qui s'est consolidée avec le temps. Comme dans la *Vita Liudgeri*, un adverbe – ici *multum* (beaucoup) – vient préciser le degré d'attachement entre les deux hommes et témoigne de sa sincérité. Si l'amour de Sturm pour Prezzold agit dans la durée, il rétablit aussi l'harmonie dans la société des frères de Fulda. Cet amour qui se diffuse parmi eux entraîne le choix de Prezzold comme abbé et fonde en grande partie sa légitimité. L'amour est bien dans ce cas un instrument d'intégration et de légitimation. Cependant, le corollaire est tout aussi vrai : l'amour des frères est aussi un outil d'exclusion de la communauté. L'antériorité de l'amour voué à Sturm entraîne un mécanisme qui conduit inexorablement au rejet de Marcus, candidat de Lull. De l'amour originellement voué à Sturm découle une série de conséquences. En effet, les moines, qui ont donné leur accord à la nomination de Marcus à la tête de l'abbaye, sont insatisfaits et usent de l'une des rares armes dont ils disposent : celle de la privation d'amour, car celle-ci leur permet de remettre en question cette fragile légitimité. Le retrait ou l'octroi de l'amour relève pour Eigil de la volonté, affirmation renouvelée par la mention que la reconnaissance de Marcus comme abbé s'est faite de mauvais gré, de mauvaise volonté (*invitus*). Pour l'hagiographe, l'orientation de la causalité est dépourvue de toute ambiguïté : il ne fait aucun doute que c'est la privation d'amour qui fait de Marcus un étranger (*extraneus*) dans la communauté

³³⁶ Voir *supra*.

qu'il doit pourtant diriger (Figure 8.4). Il ne parvient pas à établir un accord avec les frères. Or si l'abbé en tant que père de la communauté ne parvient pas à assurer l'harmonie nécessaire à la poursuite du salut – cœur battant de la vocation monastique – il n'est plus légitime.

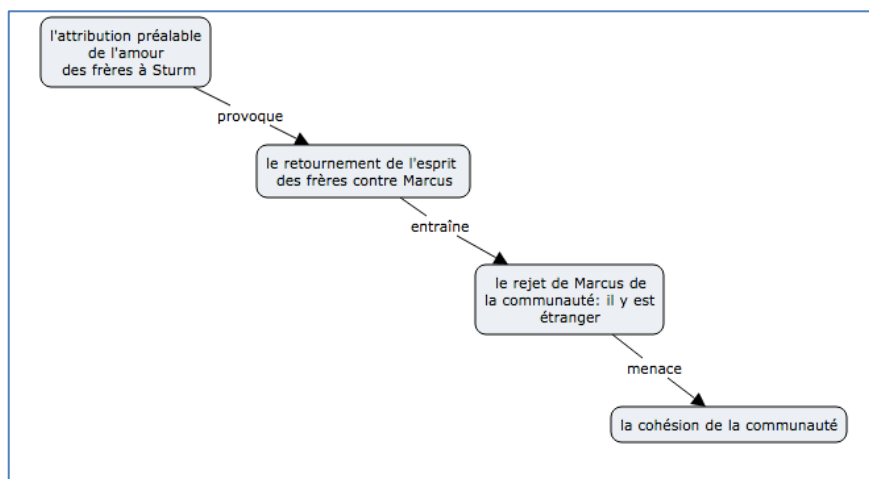


Figure 8-4. *L'amor*, instrument d'exclusion dans la *Vita Sturmi*

La cohésion de la communauté est en effet au centre des préoccupations d'Eigil. Les indices lexicaux sont particulièrement fréquents : « tous ensemble », « à l'unanimité », « en assemblée », « leur maître », « leur abbé », le collectif « les frères ». Parallèlement, le thème de la discorde qui vient rompre cette cohésion, est tout aussi présent, notamment à travers la belle formule : « bien qu'ils habitassent *ensemble* avec leurs corps, leurs esprits étaient *séparés*³³⁷ ». Il convient de rappeler que la clôture nécessite une cohabitation de chaque instant et la rupture de cette coexistence rigoureuse est absolument contraire à la vocation cénobitique. Placé à l'écart du monde, le monastère est un abri qui marque la traditionnelle séparation entre le monde profane et le monde sacré, les moines bénédictins sont destinés à y pratiquer principalement le travail et la prière. Cette dernière est destinée à assurer le salut de

³³⁷ *Vita Sturmi*, 17 : *licet corporibus simul habitassent, mentibus ab invicem disjuncti erant*.

ceux qui consacrent leur vie à Dieu mais aussi celui de ceux qui sont en dehors de la clôture et qui ne peuvent appliquer pleinement les principes évangéliques. Le rôle des moines dans la société chrétienne est donc primordial dans l'économie du salut. Or si les corps des moines de Fulda sont présents à l'intérieur du monastère, mais que leurs esprits en sont séparés, il faut comprendre que ces derniers échappent à la clôture. L'esprit des moines est donc détourné de sa mission initiale en raison de la nocivité de cette discorde. L'accomplissement de leur devoir est soumis à l'impérieuse nécessité de ramener la concorde au sein du monastère, seule à même de réunir corps et esprit en une *ecclesia* unie.

En dehors du contexte propre à Fulda, il est possible de percevoir dans la présence centrale du thème de la concorde une influence de la Psychomachie de Prudence, souvent illustrée dans les manuscrits et qui connaît un certain succès à la fin de l'époque carolingienne³³⁸. Le manuscrit 412 (393 bis)³³⁹, conservé à la bibliothèque municipale de Valenciennes (Figure 8.5 et Figure 8.6) en est un témoin particulièrement caractéristique.

³³⁸ Voir Joanne S. Norman, *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art*, New York, Lang, 1988.

³³⁹ Ms 412 (393 bis), bibliothèque municipale de Valenciennes. 97 feuillets, en partie à 2 colonnes, 230 × 153 mm. Vers le X^e siècle : Bernhard Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, III, éd. Birgit Ebersperger, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, p. 400.



Figure 8-5-La discorde frappe la concorde³⁴⁰

Ce manuscrit contient des extraits du poème d'Arator, *De Actibus apostolorum*, le début du *Cathemerinon* de Prudence ainsi qu'une *Vie de saint Amand* et un fragment d'un long commentaire sur l'Énéide datant du IX^e siècle. Il s'agit d'une production du *scriptorium* de Saint-Amand, abbaye de fondation ancienne (v.633-639) située sur les marges nord de l'empire carolingien (à environ 150 kilomètres au nord-est de l'actuelle Amiens)³⁴¹. L'étude codicologique y révèle les liens tissés entre l'hagiographie du fondateur et la *Psychomachie*, d'une part dans une logique de miroir pour les moines, et d'autre part à travers la volonté de procéder à une synthèse des pensées classique et chrétienne, telles que l'illustrent les multiples allusions à l'Énéide dans la *Vita Vulframni*³⁴².

³⁴⁰ Ms 412 (393 bis), bibliothèque municipale de Valenciennes, détail du fol. 33r. Source : gallica.bnf.fr.

³⁴¹ Voir Françoise Simeray, *Le Scriptorium et la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Amand*, (thèse pour l'obtention du diplôme d'archiviste-paléographe), Paris, École nationale des chartes, 1989.

³⁴² Voir *supra*.

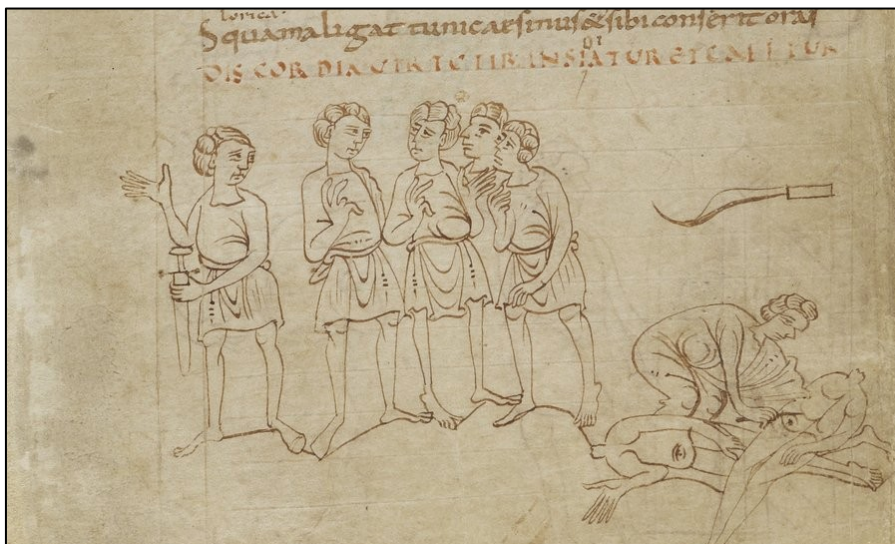


Figure 8-6. La discorde se cache des vertus³⁴³

Le thème de la discorde a fait l'objet d'un remarquable article de Klaus Krönert à propos d'une autre *Vita* carolingienne, celle consacrée à Eigil, hagiographe de la *Vita Sturmi*³⁴⁴. Klaus Krönert y démontre que le retour à la paix dans le cloître de Fulda équivalait au retour de la concorde dans l'Empire³⁴⁵. Or il convient de noter la continuité de ce thème entre la *Vita* rédigée par Eigil lui-même et la *Vita* rédigée à son propos, sachant qu'il a lui-même vécu dans une atmosphère de discorde. Il a en effet succédé à un abbé dont la mémoire est ambiguë : le dénommé Ratgar (802-

³⁴³ Ms 412 (393 bis), bibliothèque municipale de Valenciennes, détail du fol. 33v. Source : gallica.bnf.fr

³⁴⁴ Brun Candidus, *Vita Aegili*, dans Ernst Dümmler éd., *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini*, II, Berlin, Weidmann, 1884, p. 94-117. Voir en particulier Gereon Becht-Jördens, *Die Vita Aegil abbatis Fuldensis des Brun Candidus. Ein Opus geminum aus dem Zeitalter der anianischen Reform in biblisch-figuralen Hintergrundstil*, Frankfurt am Main, Knecht, 1992 ; *Id.*, « Litterae illuminatae. Zur Geschichte eines literarischen Formtyps in Fulda », dans Gangolf Schrimpf dir., *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1996, p. 325-364.

³⁴⁵ Klaus Krönert, « Réformer la vie monastique ou réformer l'Empire ? La Vie d'Eigil de Fulda par Brun Candidus (vers 840) », *Médiévales*, 62, 2012, p. 49-65, <https://journals.openedition.org/medievales/6645#bodyftn33>.

817)³⁴⁶. Celui-ci est l'initiateur de la construction de la grande basilique de Fulda, l'une des plus vastes que l'on pouvait trouver au nord des Alpes³⁴⁷. Il s'est aussi préoccupé de la qualité de la formation de ses frères en envoyant les frères Hatton et Raban Maur auprès d'Alcuin à Tours, tandis que Brun Candidus (v.770-†845) – l'auteur de la *Vita Aegili* – fut envoyé auprès de Clément Scot II (†826) à la cour de Charles, sans doute dans le souci de multiplier les sources de savoir.

Cependant d'autres sources, à l'instar de la *Vita Aegili*, le présentent comme un abbé d'une sévérité extrême. En effet, après une épidémie qui l'avait déjà considérablement affaibli vers 807³⁴⁸, Fulda connut une autre crise durant l'abbatit de Ratgar dans les années 810³⁴⁹, comme en témoigne le *Supplex libellus*, liste de griefs dressée par les moines contre leur abbé³⁵⁰. Leur mécontentement avait si profondément ébranlé la communauté que Louis le Pieux fut dans l'obligation d'intervenir, d'exiler Ratgar, de déléguer deux *missi* – Aaron et Adalfrid³⁵¹ – afin qu'ils restaurent la discipline dans le monastère et veillent à l'organisation de nouvelles élections, à la suite desquelles Eigil fut choisi comme abbé. En réalité lorsqu'Eigil rédige la *Vita Sturmii*, destinée à être lue aux moines de Fulda lors des repas communs, il imagine leur offrir un modèle de retour à la paix, à l'harmonie nécessaire et clôt ainsi une bonne fois pour toute la crise qui avait été initiée avec Ratgar³⁵². Pour Eigil, c'est la *caritas* qui clôt définitivement la crise : elle a pour

³⁴⁶ Voir Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, op. cit., p. 118 et suivantes et plus généralement sur Ratgar, le chapitre 4 : « Ratgar, Church and Conflict », p. 99-132.

³⁴⁷ Eva Krause, *Die Ratgerbasilika in Fulda. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung*, Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 27, Fulda, Verlag Parzeller, 2002.

³⁴⁸ A. 807, *Annales Laurensenses minores, codex fuldensis*, dans Georg Heinrich Pertz éd., *Annales et chronica aevi Carolini*, MGH, SS, I, Hanovre, Hahn, 1876, p. 120.

³⁴⁹ Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, op. cit., p. 118.

³⁵⁰ Christoph Brouwer, *Fuldensium antiquitatum libri III*, Anvers, Moreti, 1612, p. 212-216. Voir Janneke E. Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, op. cit., p. 120 : Les requêtes concernent essentiellement la liturgie, le recrutement des nouveaux membres et l'organisation interne de l'espace monastique.

³⁵¹ Janneke E. Raaijmakers, *ibid.*, p. 67.

³⁵² Klaus, Krönert, op. cit. ; Janneke E. Raaijmakers, *ibid.*, p. 68.

fonction de réunir les frères qui unanimement désignent Prezzold comme abbé. Le nouvel abbé ramène et maintient l'union, ce que Marcus avait été incapable de faire. Il faut noter que si l'*amor* est un outil à double tranchant – qui tantôt exclut, tantôt inclut – la *caritas*, dans l'ensemble des sources de notre corpus, est *strictement* un instrument d'intégration et d'union. Elle n'est pas octroyée individuellement comme peut l'être l'*amor*, mais est largement diffusée par ceux qui l'émettent et la pratiquent comme un véritable ciment social chrétien.

Les hagiographes concevaient la vie affective, notamment les trois formes d'attachement désignées par les vocables de *dilectio*, *amor* et *caritas* comme de puissants instruments de gestion de la communauté. Dilection, amour et *caritas* permettent de tisser des liens entre les individus. Ces relations consolident ainsi la communauté et servent l'harmonie qui doit nécessairement prévaloir dans une société chrétienne. La poursuite du salut ne peut se réaliser pleinement que dans l'union et la fraternité des créatures de Dieu.

L'obtention de cet équilibre harmonieux ne se fait pourtant pas sans contrôle : il faut pouvoir être en mesure de séparer le bon grain de l'ivraie pour permettre aux uns de s'amender et aux autres de servir d'exemple. L'emploi de la *dilectio*, de l'*amor* ou de la *caritas* s'adapte aux besoins de chaque situation : l'amour – parce que son octroi est réversible – devient ainsi un instrument de contrôle réciproque au sein de la communauté. Néanmoins, c'est toujours la solution de réconciliation qui prévaut : les païens se convertissent et les mauvais chrétiens sont pardonnés par les bons. Ainsi, malgré toutes les misères qu'il a eu à subir, Sturm pardonne, sur son lit de mort, à tous ceux qui l'ont offensé, au nombre desquels il faut même compter Lull³⁵³.

Ainsi, si les hagiographes de la mission carolingienne s'appliquent à pointer du doigt les travers païens, ils favorisent aussi les moyens d'intégrer les futurs convertis en rappelant à leur auditoire/lectorat que la perfection ne règne pas non plus dans leurs propres rangs. La grande sévérité, notamment dans la *Vita Bonifatii*, exercée à

³⁵³ *Vita Sturmi*, 24.

l'encontre des chrétiens qui ne respectent pas l'orthodoxie chrétienne en témoigne. Les hagiographes usent des émotions dans leur discours pour étayer les jugements de valeur particulièrement négatifs envers ces chrétiens « dépravés ». C'est la question de la responsabilité qui leur vaut ce traitement sévère. Les païens sont considérés comme ignorants du Christ, de ce fait leur comportement et la vie affective qui l'accompagne ne peuvent leur être imputés. À l'inverse, les chrétiens sont jugés responsables puisqu'ils connaissent le Christ et cette responsabilité s'étend aussi à leur vie affective. Celle-ci dépend pour une large part de la volonté dans la mesure où elle dépend de l'intégration de vertus liées au christianisme. Ces vertus sèment à leur tour des émotions qui manifestent la sincérité d'un christianisme profondément intériorisé.

8.4 Conclusion

Dans le processus de polissage des normes affectives, deux principaux moyens semblent exploités par les hagiographes de la mission carolingienne pour tisser des liens entre chrétiens et païens : l'exploitation de la peur dans un premier temps et l'assouplissement pragmatique de ces normes affectives dans un second temps.

La peur, instrument de l'exaltation de la foi, est désignée dans nos sources par un vocabulaire varié – et cette observation est particulièrement valable pour la *Vita Anskarii*). Multiforme, elle s'inscrit aussi dans l'espace puisque l'une des spécificités du missionnaire est d'opérer à des déplacements dangereux. Elle apparaît aussi comme très étroitement reliée au sensible (par l'ouïe et la vue notamment). C'est aussi l'occasion de valoriser le héros à travers sa bravoure devant les persécutions païennes.

Elle est très nuancée (*timor, terror, exterritus factus, metus, inquietudo, angor, anxietas*) lorsqu'elle est éprouvée par les chrétiens. De leur côté de la frontière religieuse, la crainte (*timor*) associée au vocabulaire de l'attachement (*sollicitus, diligere*) est un moyen d'authentifier la sincérité d'une affection; sa mise en scène permet de légitimer le saint qui protège des dangers ou qui inspire lui-même la peur dans la mesure où il diffuse la crainte dans sa forme la plus puissante : celle de Dieu. Seuls les chrétiens éprouvent les raffinements de l'angoisse et c'est par ce passage étroit que les païens en voie de conversion peuvent établir un contact avec Dieu. La peur et la terreur apparaissent comme des émotions qui humanisent le païen, en ce sens qu'elles le conduisent au repentir puis à la conversion.

Ensuite, nous avons vu que la flexibilité de l'affectivité permet aux hagiographes de mobiliser des émotions fondées sur des références partagées par les deux communautés. Parmi les éléments de rapprochement, il faut noter l'amitié, à travers les moments et les gestes qui permettent de la valider publiquement (boire, manger, échanger), mais aussi l'amour familial. Enfin, païens et chrétiens ont un ennemi commun : le démon, grand séducteur qui manipule aussi les émotions.

Incitant les chrétiens à plus d'humilité, les hagiographes de la mission favorisent le régime affectif de l'adoucissement, puisque toutes les formes de dureté sont la marque de l'éloignement de Dieu. Le rôle des missionnaires est d'enseigner la sollicitude chrétienne et de la diffuser tant parmi les chrétiens que parmi les païens. Dans ce programme, si la *dilectio* permet au futur converti de s'agréger à la société chrétienne, c'est la *familiaritas* qui permet au missionnaire de pénétrer la société païenne. Aussi, au sein de la communauté chrétienne, notamment dans les communautés monastiques, les différentes formes d'amour (*amor, caritas, dilectio*) sont autant d'outils qui permettent d'intégrer ou d'exclure des membres de cette communauté.

Les émotions dans l'hagiographie missionnaire carolingienne sont donc à la fois des instruments rhétoriques destinés à convaincre et des éléments de gestion d'une société en pleine mutation. En ce sens, elles peuvent être comprises comme des émanations

de l'entreprise générale de *correctio* carolingienne qui, comme Carine Van Rhijn l'a bien montré, allait bien au-delà de la simple correction des textes et visait en réalité une amélioration morale du royaume, sans doute jusqu'à un niveau très local³⁵⁴. La manière dont les émotions, les valeurs, les vertus et les comportements sont utilisés dans la représentation d'une vie affective chrétienne idéalisée au sein de l'hagiographie missionnaire carolingienne confirme tout à fait ce constat. Ainsi, la rectitude grammaticale serait à la *correctio* des textes sacrés ce qu'une affectivité idoine serait à la *correctio* des relations au sein de la communauté chrétienne.

En bons pédagogues, les hagiographes de la mission usent des émotions d'une façon très flexible : les païens sont présentés comme étant capables de ressentir et de provoquer des émotions valorisées chez les chrétiens, tandis que certains chrétiens au cœur dur et esclaves de leurs désirs, mènent une vie affective proche de celle des païens désapprouvés. Cependant, chrétiens et païens affrontent un ennemi commun : le diable qui manipule leurs instincts. La figure de cet adversaire crée des affinités et favorise l'union autour d'un combat commun. Il renforce la cohésion du groupe, en ce sens que l'*antiquus hostis* – de par son hostilité consubstantielle et sa faculté de nuire – est un ennemi total : corporel et spirituel, individuel et communautaire, intérieur et extérieur à la communauté.

³⁵⁴ Carine Van Rhijn, « Charlemagne's *correctio* : A Local Perspective », dans Rolf Große, Michel Sot eds., *Charlemagne : les temps, les espaces, les hommes*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 43-59.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Je découvre en vérité que Dieu ne fait pas acception des personnes mais que parmi tous les peuples, il accueille celui qui le craint et qui œuvre avec justice¹.

C'est ainsi que selon les *Actes des Apôtres*, Pierre proclame l'universalité de Dieu peu de temps avant de donner le baptême au centurion Corneille. C'est à cette conception de l'étranger païen que les hagiographes de l'époque carolingienne semblent adhérer. L'altérité religieuse, linguistique et affective présente aux marges de l'Empire chrétien rappelle au chrétien qu'il est lui-même un étranger arpétant le monde terrestre puisqu'il appartient déjà au Royaume des Cieux, auquel il est ultimement voué² : c'est l'occasion de se rassurer sur sa propre identité et d'en préciser les contours. Dans ce raisonnement pendulaire entre l'autre et soi, les hagiographes de la mission carolingienne du Nord de l'Europe, tout en perpétuant la pensée des Pères qui les ont précédés, modèlent une conception affective du païen adaptée à leur contexte contemporain et géographique. Cette altérité remet aussi l'identité chrétienne en question, dans la mesure où l'autre révèle toujours quelque chose sur soi et contribue ainsi à façonner l'identité, affective en particulier, pour en faire un caractère en permanente reconfiguration.

¹ Act. X, 34-35 : *In veritate comperi quia non est personarum acceptor Deus ; sed in omni gente qui timet eum, et operatur justitiam, acceptus est illi.*

² Jean Alexandre, « Histoires d'étrangers dans la Bible », *Autres Temps*, 39, 1993, p. 104.

Se rassurer sur sa propre identité affective

Les émotions et l'affectivité en général participent à l'élaboration d'une représentation de soi qui doit aider à construire une identité souhaitée, idéalisée. Celle-ci se diffuse par des formes normées de communication : à commencer par l'usage d'un vocabulaire très chrétien qui participe largement à la conception de l'affectivité en raison de l'importance de l'étymologie dans la pensée altimédiévale. L'œuvre d'Isidore de Séville en est le plus brillant exemple. Le choix du vocabulaire contribue également à l'efficacité de la prédication. Même si le genre hagiographique est essentiellement destiné à un public de clercs, un certain nombre de prédications missionnaires est transcrit sous forme de harangues spectaculaires (comme celle de Lébuin à l'assemblée de Marklo), retravaillées à la manière des discours recomposés de Thucydide ou même possiblement inventées. Ce n'est pas tant la véracité historique de ce type de discours qui nous intéresse que la valeur idéale qu'il porte en lui, en ce sens qu'il manifeste une parole charismatique d'autorité que les auteurs veulent imposer. Dans tous les cas, le travail rhétorique fait à l'arrière du front missionnaire indique la conscience que les auteurs carolingiens avaient de la puissance de l'affectivité dans le processus de persuasion et de genèse de l'identité, au sein de territoires aussi complexes que ceux des marges de l'empire.

L'expression de cette identité affective normée apparaît dans la plupart des *vitae* à travers le modèle du « saint admirable » qui s'impose encore largement devant la figure plus humaine du « saint imitable³ » comme le préfigure déjà Anschaire. L'un des aspects fondamentaux de cette identité affective chrétienne idéale apparaît sous la forme de la sollicitude. Celle-ci se révèle tout d'abord à travers les émotions

³ André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental aux derniers siècles du Moyen Âge ? Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome et l'université de Rome « La Sapienza »*, Rome 27-29 octobre 1988, Publications de l'École Française de Rome, 149, 1991, p. 161-172.

d'attachement qui s'expriment au sein de la famille nucléaire bien que cette dernière continue d'être considérée comme inférieure au modèle de la famille spirituelle. C'est au sein du foyer domestique que l'on apprend que l'amour peut être dispensé avec excès et qu'il convient de l'encadrer par la foi. Cet amour bien dirigé conduit alors le héros vers sa vocation religieuse.

En épousant la carrière religieuse, le saint endosse ainsi une responsabilité multiforme – celle du pasteur, de l'ami, du chrétien, qui le place dans la position de la personne qui doit dispenser la sollicitude mais aussi de personne vulnérable, qui lui permet de cultiver les vertus d'humilité et d'obéissance. En effet, dans cette économie affective, les vertus agissent comme des matrices générant des émotions chrétiennes.

Le thème de la consolation se développe fortement dans nos sources, produites dans le dernier tiers du IX^e siècle. Il y apparaît nettement comme une manifestation sociale de la sollicitude. Cette expression de l'attention portée à l'autre n'a pas vocation à apporter une consolation véritable, dans la mesure où seul Dieu est en mesure d'apporter un réel apaisement.

La responsabilité qui accompagne la sollicitude nécessite l'acquisition de compétences particulières : reconnaître et répondre aux besoins de l'autre, expérimenter et diffuser des émotions telles que la pitié ou la joie. Cette dernière est l'un des marqueurs privilégiés des succès des missionnaires. Dans le contexte hagiographique, la joie constitue une émotion éminemment religieuse qui signale à la fois la puissance opératoire de Dieu et l'élection du saint, investi de la *virtus* divine.

Dans ces conditions, le corps apparaît comme le lieu de l'intériorisation des normes affectives. Il devient alors un modèle pour imiter les émotions. L'esprit entre donc dans une dynamique complémentaire avec le corps qui devient vecteur de progrès spirituels. Ce dernier apparaît de plus en plus investi, surtout par les femmes, à tel point que l'on a pu parler de la corporéité comme d'une spécificité de la sainteté féminine (Leoba et Hathumoda), dont la sollicitude s'exerce auprès des malades et des soins proférés aux hôtes.

Pourtant, si certains traits affectifs sont clairement identifiés, les contours affectifs personnels de chacun des héros des *vitae* complexifient ce tableau uniforme : la rigueur de Boniface, l'aplomb de Willibrord, l'anxiété d'Anschaire sont autant de marqueurs affectifs qui se déploient autour du rameau central d'une identité de référence, revêtant des aspects de plus en plus ciselés.

Une conception affective de l'autre adaptée au contexte

La définition des contours d'une identité affective de référence ne signifie pas pour autant réduire l'autre à soi. Les hagiographes avaient bien compris qu'il convenait de rester disponible à l'altérité, au risque de la nier. L'autre, l'étranger, le païen se définit en fonction des différences qui le séparent du chrétien : différent par la foi, par la langue⁴, les coutumes, les pratiques – nous espérons l'avoir montré – il l'est aussi par l'affectivité.

Ainsi, il devient possible d'ajouter certains aspects affectifs à la typologie dressée par Hans-Werner Goetz – polythéisme et idolâtrie, temples et sanctuaires, sacrifices, magie et sortilèges, divination, danses et chants démoniaques, pratiques funéraires non conformes aux critères chrétiens, superstition, comportements sexuels déviants⁵ (désignations qui relèvent toutes de la disqualification, voire du mépris pour certaines). Ces éléments permettent d'accentuer la « tension émotionnelle » pour les auditeurs/lecteurs des textes⁶. Tandis que les émotions chrétiennes décrites favorisent

⁴ Geneviève Bühner-Thierry, « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens », dans *L'étranger au moyen âge, XXXe congrès de la SHMES, Göttingen juin 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 259-270.

⁵ Hans-Werner Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religion und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. -12. Jahrhundert)*, t. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 145 et s.

⁶ Lucie Malbos, « Les raids vikings à travers le discours des moines occidentaux. De la dénonciation à l'instrumentalisation de la violence (fin VIII^e-IX^e siècle) », *Hypothèses*, 2013, 16, p. 320 ; Sarah Foot,

l'harmonie et l'ordre social, la rhétorique des hagiographes disqualifie l'affectivité païenne comme génératrice de désordre. Le traitement repose sur un système d'opposition entre férocité des émotions païennes et douceur des émotions chrétiennes.

Ainsi, la colère et la fureur des païens ne sont jamais justifiées. Seul son encadrement par des structures chrétiennes en fait des émotions maîtrisées qui ne débouchent pas sur la violence physique. La vengeance divine manifeste à tous la justification ou non de la colère : celui qui est châtié a fait preuve d'une colère injustifiée. Particulièrement prégnante dans la *Vita Willibrordi* d'Alcuin, la vengeance divine ramène vers la rectitude, la droiture d'une vie chrétienne. C'est bien de rectitude qu'il s'agit aussi en matière affective : les émotions païennes sont décrites comme « tordues » (dépravation, perversité) et versatiles (*perfidia* qui est une transgression de la précieuse *fides* carolingienne). Les païens sont caractérisés par leur cruauté, particulièrement lorsqu'il s'agit de la pratique des sacrifices d'enfants, paroxysme d'une cruauté ritualisée. Sauvages, les mauvaises émotions païennes révèlent finalement une minéralité souvent induite par l'endurcissement. Les hagiographes proposent la compassion et la pitié chrétiennes comme remèdes à cet endurcissement, offrant ainsi une première possibilité de réconciliation autour d'un régime affectif de l'adoucissement.

Une identité affective élastique

L'idée de l'unité de l'empire est capitale pour les clercs carolingiens⁷ : c'est la raison pour laquelle ils participent à la mise en place de stratégies d'accommodement des

« Violence Against Christians ? The Vikings and the Church in Ninth-Century England », *Medieval History*, 1-3, 1991, p. 3-16.

⁷ Franz-Reiner Erkens, « Divisio legitima und unitas imperii. Teilungspraxis und Einheitsstreben bei der Thronfolge im Frankenreich », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52, 1996, p.

sociétés des (territoires) conquis. C'est ainsi que la conversion au christianisme devient un tremplin nécessaire à une ascension sociale réussie pour les néo-convertis. La famille d'Hathumoda en est un parfait exemple à travers ses stratégies de mariage avec la noblesse franque qui se doublent d'un grand investissement dans le christianisme. Or les différentes stratégies d'accommodement sont également soutenues par la mobilisation des affects.

Les hagiographes en appellent à l'affectivité païenne pour la transposer sur des figures chrétiennes qui jouent alors le rôle de contre-exemple, d'incitatif à la correction. Parallèlement, ils mettent en avant des exemples païens expérimentant une vie émotionnelle chrétienne afin d'exhorter les fidèles à plus d'humilité. Dans un cas comme dans l'autre, ces exemples ne sont pas très nombreux dans l'ensemble de nos textes et finissent toujours par une conversion au christianisme.

Les hagiographes mettent également en lumière un certain nombre de points communs entre païens et chrétiens : des usages similaires de l'amitié, de la *familiaritas* et surtout de la peur. Moteur de la mission et catalyseur de conversion, la peur modèle le paysage et se répand avec le bruit. D'un point de vue rhétorique, elle est un agent de valorisation du héros capable de l'affronter, à l'inverse des autres protagonistes qu'elle paralyse. Et c'est indubitablement la crainte de Dieu qui est la plus fréquemment invoquée. L'état d'anxiété constitue un marqueur d'attachement pour une personne digne d'affection, y compris chez les païens. L'angoisse, quant à elle, apparaît comme une émotion strictement réservée aux chrétiens qui s'acquiert avec l'éducation. Le terme *inquietudo*, émotion tout intériorisée pour Grégoire le Grand, voit son sens évoluer. Alors que dans les sources juridiques carolingiennes, il signifie une rupture de la paix provoquée par des agents extérieurs, dans les sources

423-486 ; Lutz E. von Padberg, « Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter », dans Christoph Lüth, Rudolf W. Keck, Erhard Wiersing eds., *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, Köln, Böhlau, 1997, p. 155-193; Florence Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2011.

hagiographiques il renvoie de plus en plus à la désignation d'une émotion exclusivement provoquée par des facteurs externes à la personne.

C'est d'ailleurs en lien avec la paix que l'usage rhétorique de la peur est établi dans l'hagiographie missionnaire. Elle sert le plus souvent à conforter les idées de nécessité d'harmonie sociale et de respect de l'ordre établi : lutter contre la peur correspondrait à ramener l'ordre. Le même processus se déploie lorsque le saint diffuse la peur : il s'agit aussi de ramener l'ordre par ce moyen. Elle est le point de départ du repentir voire de la conversion.

Les hagiographes de la mission tendent à indiquer que païens et chrétiens ont également l'amour maternel en commun. Chez les chrétiens, l'émergence d'une figure maternelle aimante, diffusant la sollicitude témoigne sans doute d'un succès grandissant de la piété mariale. Chez les païens, la *Vita Vulframni* décrit une mère explorée qui voit ses enfants « très aimés » être arrachés aux flots sacrificiels. Progressivement, un modèle familial nucléaire empreint d'amour est valorisé, même si celui-ci émerge timidement derrière un modèle familial spirituel, jugé supérieur.

Les récits hagiographiques veulent aussi témoigner de la capacité des missionnaires à naviguer émotionnellement dans des systèmes culturels qui n'étaient pas les leurs. Certains hagiographes, comme Rimbert, font la part des choses entre disqualification de l'autre et expression des émotions dans les cadres de normes spécifiques à une autre société. Ainsi lors de la violente émeute de Birka en 845, Rimbert dépasse l'interprétation de la cause irrationnelle mais explique bien qu'il s'agit de l'expression d'une forte réaction anti-chrétienne⁸. Les hagiographes de la mission font ainsi la démonstration que l'émotion participe aussi d'un jugement⁹.

En ce sens, ils ont utilisé les émotions comme des instruments rhétoriques adaptables et ont voulu montrer la possibilité pour les missionnaires d'une certaine élasticité affective positive afin de parvenir à passer d'une communauté émotionnelle à l'autre :

⁸ *Vita Anskarii*, 17.

⁹ Barbara H. Rosenwein, « Émotions en politique. Perspectives de médiéviste », *Hypothèses*, 5, 2002, p. 318.

celle des païens, celle des chrétiens et celle, plus réduite, de leur communauté monastique. Cette élasticité peut aussi s'exprimer négativement comme dans le cas des *contumaces*¹⁰ qui, bien que chrétiens, revêtent des caractéristiques affectives similaires à celles des païens.

Le contrôle des émotions devient ainsi le moyen de contrôler l'ordre social. En effet, l'affectivité est un outil de contestation du pouvoir en même temps qu'une forme de levier de soutien pour celui-ci. En ce sens, il convient parfois d'encourager certaines émotions. C'est notamment le cas des binômes tels que la ferveur et le zèle qui fonctionnent comme des amplificateurs de bons comportements. Il faut aussi les organiser par la pratique des vertus : l'émotion doit alors être structurée dans un cadre chrétien, à l'inverse de la désorganisation apparente de la colère et de la haine païennes, exprimées à travers des soulèvements, notamment les révoltes saxonnes. Celles-ci étaient pourtant moins désorganisées dans la réalité qu'elles ne le sont dans les descriptions des hagiographes. Ainsi, la colère peut être désordonnée à l'échelle de l'individu, de la foule des bourreaux de Boniface ou ordonnée lorsqu'elle engage la foule des chrétiens de Tauberbischofsheim. En ce qui concerne la colère collective chrétienne, les motivations de l'indignation qui en sont à l'origine révèlent des normes auxquelles la société de l'époque adhère et présente autant que faire ce peu, une foule chrétienne aux émotions contenues et maîtrisées. L'affectivité apparaît comme un outil de classification, justifiant ou disqualifiant les rassemblements populaires. En somme, elle en constitue un instrument de contrôle.

Les émotions de colère et d'envie sont fréquemment attribuées aux païens. Lorsqu'elle est associée aux chrétiens, la colère ne dure pas et ne débouche pas sur la violence : c'est une colère maîtrisée. Les émotions et l'affectivité deviennent ainsi les instruments d'une *correctio* qui avait pour vocation de corriger le langage, la compréhension des textes, la vie et la foi.

¹⁰ *Vita Willibrordi*, 20 ; *Vita Anskarii*, 38.

Les hagiographes de la mission carolingienne ouvrent en fin de compte une précieuse fenêtre sur la compréhension que les chrétiens avaient d'eux-mêmes : depuis l'immense potentiel de la volonté dans la conduite de leur vie affective, à l'échelle individuelle, jusqu'à la lutte contre le désir mal orienté – horizontal plutôt que vertical et tourné vers Dieu – à l'échelle des relations sociales¹¹. Palimpseste de la vie affective auprès des frontières religieuses du nord de l'empire, l'hagiographie missionnaire carolingienne représente également un témoin de l'instrumentalisation de l'affectivité dans le processus de fabrique d'une identité chrétienne et de la conscience de la plasticité de cette identité.

Les *scriptoria* des marges septentrionales de l'empire constituent en réalité un véritable laboratoire de modelage de l'identité affective chrétienne. Intransigeants sur le dogme, les hagiographes ont usé d'un outil plus malléable, celui de l'affectivité, pour façonner une identité à même de s'adapter aux sociétés hétérogènes des frontières septentrionales exprimant pleinement une affectivité entrain de se construire.

¹¹ Sur les débats autour de la question de la volonté et des préaffects, voir Damien Boquet, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle », dans Damien Boquet, Piroška Nagy dir., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

ANNEXE A

EXTRAITS DES SOURCES

Cette annexe est surtout conçue comme un outil qui pourra, je l'espère, être utile à d'autres. Les extraits ont été sélectionnés en fonction de l'occurrence des termes présents dans les listes de vocabulaire des émotions, établies préalablement par Barbara H. Rosenwein¹ mais aussi en fonction du potentiel affectif du récit (tel que cela a été évoqué dans l'introduction). J'ai donc procédé à une lecture extensive des *vitae* et relevé les extraits les plus riches en vocabulaire émotionnel mais aussi plus largement en regard de l'économie narrative relative à l'affectivité.

¹ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca; Londres, CUP, 2006. Les listes des tableaux 2 et 3 ont été mon point de départ : *ibid.*, p. 40 et p. 52-53; Voir aussi *Ead.*, « Emotion Words », dans Damien Boquet, Piroska Nagy dir., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 93-106.

I. VITA BONIFATII

I.1. *Vita Bonifatii, 1 : Cum enim primaevo puerilis aetatis decore multa ut solet maternae sollicitudinis cura ablactatus atque enutritus esset, magna nimirum dilectione, ceterorum postposita amore filiorum, adfectatus est a patre.*

« Dès les premières années de l'enfance, après avoir été sevré et élevé dans les soins nombreux et habituels de la sollicitude maternelle, son père avait en vérité pour lui une grande dilection, qui plaçait le reste de ses frères en arrière dans son amour »

I.2. *Vita Bonifatii, 1 : Quo conperto, obstupefactus pater magna eum increpationis instantia partim minis ne se desereret, prohibuit, partim etiam blandimentis ad saecularis negotii curam instigabat, ut temporaneo eum transitoriae hereditatis subiungeret lucro et, sese quandoque defuncto, suae terrenae facultatis custodem, immo etiam heredem relinqueret. Verbis quidem quam plurimis, fraudulenta humanae calliditatis usus versutia, tenerum a cepti perfectione propositi animum declinare temptavit magisque hanc suae tolerabiliorem esse infantiae activam quamque vitam monasterialis militiae contemplativam multiplici sermonum adolatione promittit, ut vel sic a propositi huius conamine eum cohiberet et ad mundane luxus mollitiem incitaret. Sed vir iam Deo in pueritia plenus quanto est a patre plus prohibitus, tanto, mentis arrepta fortitudine, caeleste acquirere sibi thesaurum et sacris se coniungere litterarum studiis anxius anhelabat. Fitque mirum in modum, sicuti semper divina agere solet misericordia, ut suo inbecillioris aetatis militoni Deus et coeptae rei solacium et anxiae voluntatis augmentum obsistentis que repentinam patris motationem mentis providens condonavit, ita ut uno eodemque temporis successu et festina patrem egritudo, subitaneo iam imminente mortis articulo, subrepsit et pia quantotius pueri magno temporis intervallo praepedita voluntas succrevit, Dominoque Deo adiuvante, succrescendo impleta est ac perfecta.*

« Son père, stupéfait par la découverte, l'accabla fortement de menaces et tout en lui interdisant de partir, il le stimulait par des flatteries relatives aux affaires du siècle, espérant le subordonner à son héritage éphémère par l'appât du profit, afin qu'au moment de sa mort, il demeure le gardien possible de ses possessions terrestres, ou plutôt son héritier. Il s'efforça par de nombreuses paroles, usant des ruses trompeuses du savoir-faire humain, de le dissuader de poursuivre son dessein, mêlant basses flatteries et promesses, lui assurant que la vie active était plus tolérable pour un enfant que la dure vie monastique et contemplative. Pour de l'empêcher de partir, il évoqua la mollesse et le luxe mondain. Mais l'homme, encore enfant, était déjà empli de la présence de Dieu. Plus son père l'empêchait, plus son esprit s'armait de courage pour acquérir les trésors célestes et travaillait plus anxieusement à l'étude des lettres sacrées. Et d'une manière merveilleuse, comme la divine miséricorde a coutume d'agir, il arriva que Dieu apportât le soulagement à son soldat en dépit des faiblesses de son âge. Alors que son anxieuse volonté grandissait, le mouvement de l'esprit obstiné de son père changea brusquement, du fait qu'en un seul et même temps, la maladie le frappa promptement et il se trouva soudain à l'article de la mort. La volonté de l'enfant, depuis longtemps empêchées, furent alors accomplies, avec l'aide de Dieu »

I.3. Vita Bonifatii, 2 : auctor magisterii, qui et discipulus ante ea subiectorum esse non recussavit : quoniam sacrae mos est conversationis, ut praeferre se cetris pertimescat qui subici aliis rennuerit quia et recte oboedientiae operam subiectis inpendere non valebit, quam superna praelatis dispensatione iuste non exhibebit.

« Modèle de maître, il ne refusait pas d'être le disciple de ceux qui lui étaient soumis, puisqu'il est une coutume fréquente et sacrée que celui qui se prétend digne de diriger les autres ait préalablement appris à se soumettre lui-même. Qui n'a pas su faire preuve d'obéissance envers ceux qui lui sont supérieurs par la Providence ne peuvent équitablement s'attendre à l'obéissance attendue de ceux qui lui sont soumis ».

I.4. *Vita Bonifatii, 2 : Hanc enim ita omnibus in commune viventibus et maxime suo, sub regulari videlicet disciplina, abbati monachica subditus oboedientia praebeat, ut labore manuum cottidiano et disciplinali officiorum administratione incessanter secundum praefinitam beati patris Benedicti rectae constitutionis formam insisteret, omnibusque exemplum bene vivendi in verbo, in conversatione, in fide et castitate se praebens, ut omnes de fructu eius perciperent et omnium mercedis aeternae perciperet portionem. Sed et humilitatis quoque eius et caritatis excellentiam solus, qui occultorum cognitor est, Deus intimae inspectionis eius consideratione novit, qua omnes sibi commilitones sollerti cura subiuncxerat, ut ab eis timore pariter habebatur et amore, et quem divina dilectione haberent socium, mutuo apostolicae admonitionis honore praeveniret ut patrem.*

« En effet, la discipline convenait à tous ceux vivant dans la communauté, y compris à l'abbé, et il suivait la forme de la juste constitution prescrite par le Bienheureux père Benoît à laquelle il se soumettait incessamment par le travail manuel quotidien et la gestion disciplinée des offices. Il donnait un exemple vivant pour tous dans les mots, dans la fréquentation, dans la foi et dans la chasteté. Tous pouvaient profiter par ses bienfaits d'une part de la récompense éternelle. Mais Dieu seul savait, lui qui connaît tout ce qui est occulté, la profondeur, la supériorité de sa charité (*caritas*) et de son humilité qui lui ont valu la considération de tous ses frères d'armes (*commilitones*). Ils le regardaient avec un amour mêlé de crainte et bien qu'il soit leur compagnon dans l'amour divin, ils le considéraient comme un père, à l'image des paroles de l'apôtre ».

I.5. *Vita Bonifatii, 4 : Sed quoniam, gravi ingruente paganorum impetu, hostilis exorta dissensio inter Carlum principem gloriosumque ducem Franchorum et Redbodum regem Fresonum populos ex utraque parte perturbabat maximaque iam pars ecclesiarum Christi, quae Franchorum prius in Fresia subiectae erant imperio, Redbodi incumbente persecutione ac servorum Dei facta expulsionem, vastata erat ac*

destructa, idulorum quoque cultura exstructis dilubrorum fanis lugubriter renovata, tum vir Dei, perspecta perversitatis nequitia, pervenit ad Trecht, ibique aliquantis expectatis diebus, advenientem regem Raedbodum adlocutus est, et multis illarum circumvallatis ac conspectis terrarum partibus, utrum sibi in futurum praedicationis uspiam patesceret locus.

« Mais, à la suite d'une incursion hostile des païens, une grave querelle éclata entre Charles, glorieux prince et duc des Francs, et Radbod, roi des Frisons qui perturba grandement la population des deux parties². À cause de l'expulsion des serviteurs de Dieu et de la persécution acharnée de Radbod, la plus grande partie des églises chrétiennes, qui étaient auparavant soumises au commandement des Francs, fut dévastée et détruite. En outre, le culte des idoles fut restauré dans les sanctuaires et des temples furent lugubrement dressés. Alors l'homme de Dieu, voyant cette méchanceté empreinte de perversité, arriva à Utrecht et, après avoir attendu quelques jours, il parla au roi Radbod. Après quoi, il fit le tour des nombreuses parties de ces terres et les observa, pour voir si un quelconque lieu se prêtait à la prédication dans le futur ».

I.6. Vita Bonifatii, 5 : Et Franciam deinde, fratribus secum comeantibus, ingressus est statimque, audito Raedbodi Fresonum regis morte, albeum quidem fluminis, magno gavisus gaudio, navigio ascendit, optans, quod etiam Fresia recipisset verbum Dei, et ad incultas caelesti praedicatione terras pervenit. Iamque atrocis cessante regis Raedbodi persecutione, doctrinae caelestis semina ministravit et, verbi Dei fame expulsa, familicam paganicae superstitionis multitudinem aeternae praedicationis reficit pabulo.

² Anno 716 ; cf. *Lib. hist. Franc.* c. 52 (SS. R. Merov. II, 326), *Annales S. Amandi*, Petavian., Lauresham., Alamann., Nazarian., Mosellan. (SS. I, 6. 7. 24. 25. XVI, 494). 'Ad eundem annum 716. refert primum hunc Bonifatii ad Fresiam accessum ipse illibaldus infra (c. 8) narrans, eum a. 755. mortuum esse qua dragesimo peregrinationis anno revoluta '. Jaffé ; *Vita Bonifatii* 4, MGH, p. 16, note n°5.

« Alors qu'il était en chemin vers la Francie, en compagnie de ses frères, il apprit la mort de Radbod, roi des Frisons. Pris d'une grande joie, il embarqua alors un bateau et remonta le fleuve, en se réjouissant de ce que la Frise reçut aussi le verbe de Dieu et que la prédication céleste parvienne jusqu'à ces terres incultes. Les atroces persécutions du roi Radbod ayant cessé, il administra le germe de la doctrine céleste, en répandant le Verbe Dieu. Il restaura de l'éternelle parole, les villages grandement affamés par la superstition.

I.7. Vita Bonifatii, 5 : Omnibusque collectis, per singulos quosque dies, imminente hiemis frigore, profecti sunt multasque sanctorum ecclesias orando adierunt, ut tutius, opitulante altithrono, Alpina nivium iuga transcenderent Langobardorumque erga illos humanitatem mitius sentirent militumque malitiosam superbiae ferocitatem facilius evaderent.

« Lorsqu'ils furent tous rassemblés, ils partirent car le froid de l'hiver les menaçait chaque jour de plus en plus. Ils allèrent prier dans de nombreuses églises des saints, pour qu'ils puissent, avec l'aide du Très Haut (*altithronus*), franchir les sommets enneigés des Alpes en sécurité, ressentir la douce bonté (*mitis humanitas*) des Lombards et échapper facilement à la fourbe férocité (*malitiosa ferocitas*) des soldats orgueilleux ».

I.8. Vita Bonifatii, 5 : Sanctus itaque vir in Thyringea iuxta insitum sibi mandatum apostolici pontificis senatores denique plebis totiusque populi principes verbis spiritalibus affatus est eosque ad veram agnitionis viam et intellegentiae lucem provocavit, quam olim ante maxime siquidem ex parte, pravis seducti doctoribus, perdiderunt. Sed et sacerdotes ac presbiteros, – quorum alii relegioso Dei se omnipotentis cultu incoluerunt, alii quidem fornicaria contaminati pollutione, castimoniae continentiam, quam sacris servientes altaribus servare debuerunt,

amiserant, – sermonibus evangelicis, quantum potuit, malitiae pravitate ad canonicae constitutionis rectitudine correxit, admonuit atque instruxit.

« Le saint homme, en Thuringe, suivit le mandat qui lui avait été confié par le pontife apostolique. Il s'adressa aux sénateurs de la plèbe et aux princes du peuple tout entier par des paroles spirituelles et les ramena sur la vraie voie de la connaissance et à la lumière de l'intelligence qui avaient été perdues auparavant du fait de la séduction des docteurs dépravés (*pravi*). Il [Boniface] corrigea la dépravation de la malice des ministres du culte et des prêtres (*sacerdotes ac presbiteros*) – dont certains s'étaient dévoués au culte de Dieu Tout-Puissant, tandis que d'autres, contaminés par la souillure fornicatrice, avaient abandonné la retenue de la chasteté à laquelle ils étaient pourtant astreint en tant que serviteurs des autels – en prêchant les Évangiles autant qu'il le put, les admonesta et les instruisit de la rectitude des constitutions canoniques ».

I.9. Vita Bonifatii, 6 : Cumque ingentem Domino populum in Fresonis acquireret, multique ab eo spiritali doctrinæ edocati ad agnitionem veritatis, inradiantibus verae lucis radiis, pervenerunt, tunc quippe, Domino patrocinate, alias Germaniae praedicandi causa partes adiit et supradictum locum, cui gemini praeerant germani, Dettic videlicet et Deorulf, Domino auxiliante, obtinuit, eosque a sacrilega idulorum censura, qua sub quodam christianitatis nomine male abusi sunt, evocavit ac plurimam populi turbam, rectae patefacta intellegentiae viae, errorum deposito horrore, a malivola gentilitatis superstitione retraxit et monasterii, collecta servorum Dei congregatione, cellam construxit. Similiter et iuxta fines Saxonum Hessorum populum paganis adhuc ritibus oberrantem a demoniorum euangelica praedicando mandata captivitate liberavit.

« Alors qu'il avait acquis une gigantesque foule de Frisons au Seigneur, un grand nombre d'entre eux furent éduqués à la connaissance de la vérité par sa doctrine

spirituelle et furent alors illuminés par les rayons de la véritable lumière. Sous la protection du Seigneur, il alla prêcher dans les autres parties de la Germanie et arriva dans le lieu susdit [*i.e.* Amanaburch], où les frères jumeaux Dettic et Deorulf commandaient. Il obtint, avec l'aide du Seigneur, que leur culte sacrilège des idoles – qui était pratiqué sous le nom abusif de christianisme – soit censuré. Il les amena, ainsi qu'une nombreuse foule issue de ce peuple, à se défaire avec horreur de leurs erreurs, en leur frayant un chemin sur la voie de la correcte compréhension et en les écartant de la malveillante superstition païenne. Quand il rassembla une congrégation de serviteurs de Dieu, il construisit une cellule de monastère. De la même façon, aux confins de la Saxe, il libéra de la captivité du démon, par la prédication évangélique, le peuple des *Hessi* qui pratiquaient des rites païens ».

I.10. Vita Bonifatii, 6 : cessante relegiosorum ducum dominatu, cessavit etiam in eis christianitatis et relegionis intentio, et falsi seducentes populum introducti sunt fratres, qui sub nomine relegionis maximam hereticae pravitatis introduxerunt sectam. Ex quibus est Torchwinę et Berehtere, Eanbercht et Hunraed, fornicatores et adulteri, quos iuxta apostolum iudicavit Deus : qui validissimum adversus hominem Dei excitaverunt conflictum ; sed veris verborum oppositionibus confutati, dignam recompensationis sortiti sunt sententiam.

« Cette conduite religieuse des souverains cessa. Leur intention de religion et de christianisme cessa aussi. De faux frères séduisirent le peuple et l'introduisirent dans des sectes, d'une hérésie dépravée, sous le nom de la religion. Parmi ceux-ci, il y avait Torchwinę et Berehtere, Eanbercht et Hunraed, fornicateurs et adultères, que Dieu, à en croire l'apôtre, avait déjà jugé. Ceux-ci attisaient une très violente lutte contre l'homme de Dieu. Mais lorsqu'ils furent confondus comme étant en opposition aux vraies paroles, ils reçurent en compensation une digne sentence ».

I.11. *Vita Bonifatii*, 6 : *adiit terras praedicationisque studium apud eos diligentissime exercuit et multas considerando circuit ecclesias. Tantoque divinae fortitudinis zelo armatus est, ut quendam quidem scismaticum heretica pravitate deceptum nomine Eremvulfum iuxta canonum decreta damnavit atque abiecit et populum a perversa sectae eius idolatria correxit. Et ad fratres sub suae dioceseon gubernationis constitutos rursus migravit, iuxta illud apostoli cupiditatem habens veniendi ad fratres.*

« Il se rendit dans ces terres [*i.e.* en Bavière], où il prêcha avec le plus grand soin (*diligentissime*) et visita de multiples églises. Il était armé d'un tel zèle et d'une telle bravoure divine qu'il condamna et terrassa – suivant les décrets canoniques – un certain schismatique du nom d'Eremvulf, trompé par la dépravation hérétique puis corrigea le peuple de la perversité de sa secte. Il s'en retourna auprès des frères placés sous l'autorité de son diocèse, selon les paroles de l'apôtre, désireux de venir à ses frères ».

I.12. *Vita Bonifatii*, 8 : *diebus non multis interpositis, a cepto se minime retraxit itinere. Sed, sumptis secum conviatoribus, navem a ascendit, ac per Reni fluminis albeum penetrans, nocturna portuum navigio exquesivit loca, donec aquosa Fresonum arva ingrediens trans stagnum, quod lingua eorum dicitur Aelmer, sospis pervenit infecundaque divino germine litora inspiciendo circuit. Cumque periculosum fluminum marisque et ingentium aquarum evassit discrimen, in periculum iam sine periculo incedit, gentemque paganam Fresonum visitaret, quae interiacentibus aquis in multos agrorum dividitur pagos, ita ut, diversis appellati nominibus, unius tamen gentis proprietatem portendunt.*

« Les quelques jours passés ne l'avaient aucunement éloigné de son but. Il emmena avec lui des compagnons, monta sur un bateau et navigua de nuit le long du fleuve Rhin jusqu'à aborder les terres humides des Frisons, par-delà l'étang appelé *Aelmer*

dans leur langue. Il embrassa du regard les littoraux jusqu'alors non fécondés par le germe divin. Il échappa aux périls du fleuve, de la mer et l'immensité des eaux, s'avança vers le danger comme s'il n'y en avait pas et visita le peuple païen des Frisons, dont le pays est divisé, par les eaux qui passent au travers, en de multiples terres et *pagi*, désignés par divers noms mais qui pourtant ne sont la propriété que d'un seul peuple ».

I.13. *Vita Bonifatii*, 8 : *Cum autem praedictus dies inluxisset et aurora lucis, orto iam sole, prorumperet, tunc etiam versa vice pro amicis inimici et novi denique lictores pro noviciis fidei cultoribus advenerant, hostiumque ingens in castra, bibrantibus armis, astata ac scutata intruerat multitudo. Tunc repente ex adverso pueri e castris prosilientes, utrubique se armis inpetunt et sanctos contra insensatum – postmodum martyres – furentis populi exercitum defendere gestiunt. Sed vir Dei statim, audito tumultuantis turbae inpetu, accito ad se clericorum clero, sumptis sanctorum reliquiis quas secum indesinenter habere consueverat, tentorio procedit. Et confestim increpando pueris pugnae interdixit certamen, dicens : « Cessate, pueri, a conflictu pugnaeque deponite bellum, quoniam scripturae testimonio veraciter erudimur, et ne malum pro malo, sed etiam bonum pro malis reddamus. Iam enim diu optatus adest dies et spontaneum resolutionis nostrae tempus inminet. Confortamini igitur in Domino et permissionis suae gratiam gratanter sufferte ; sperate in eum, et liberavit animas vestras ». Sed et adstantes tam presbiteros quam etiam diacones inferiorisque ordinis viros, Dei subditos servitio, patria admonens voce, ait : « Viri fratres, forti estote animo, et ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, quoniam animam sine fine manentem necare non possunt ; sed gaudete in Domino et spei vestrae ancoram in Deum figite, quia extimplo perpetuae reddet vobis remunerationis mercedem et caelestis aulae sedem cum supernis angelorum civibus condonat. Nolite vos vana huius mundi delectatione subicere, nolite caducis gentilium adolationibus delectare ; sed subita neum hic constanter subite mortis articulum, ut regnare cum Christo possitis in evum ». Cumque tali doctrinae hortamento discipulos ad coronam*

martyrii affabiliter incitabat, confestim furens super eos paganorum tumultus cum gladiis cunctaque militiae armatura inruit et felici sanctorum cede corpora cruentavit. Statimque, mortali iustorum multata carne, tripudians gentilium turba victricem suae damnationis praedam arripuit, castraque depopulans, manubias diripiendo inpertivit. Sed et thecas, in quibus multa inerant librorum volumina, et reliquiarum capsas abstulit; magna se ditatam auri argentique copia credens, ad naves, quibus cottidianus inerat clericorum ac puerorum victus et aliquantulum adhuc residuum eiusdem stipendi vinum, obserratis ut erant vasculorum clustris, asportavit. Ac repente, conperto adamato liquoris hausto, coepit gylosam ventris satiare ingluviem et vino madidum inebriare stomachum tandemque de acceptis praedae spoliis, inito consilio, mirabili omnipotentis Dei dispositione tractare et, qualiter non visum quidem a aurum vel argentum inter se invicem dispartiretur, consulere. Cumque prolixius de tanta pecuniarum estimatione sermocinaret, iam iamque iurgiorum disceptatio exorta est et tanta discordiae demum, inimicitia inchoata, ut furore etiam vesaniae insaniens turba in duas divisa est factiones, et ad extremum arma, quibus sanctos ante ea martyres iugularunt, in se ipsos crudeliter pugnando verterunt. Tunc itaque, maxima insanientis turbae parte prostrata, iam qui supervixerant ad lucrum animarum vitaeque damno acquisitum, iacentibus adversariis qui sibi super desiderato cupiditatis thesauro obsistebant, gaudentes cucurrerunt, et confractis librorum repositoriis, etiam pro auro volumina et pro argento divinae scientiae cartas reppererunt. Sicque pretioso auri argentique pretio privati, codices quos invenerunt alios per campi planitiem disperserunt, alios siquidem paludum arundineti inferentes, alios etiam in diversis quibusque locis abscondentes proiecerunt; sed tam omnipotentis Dei gratia quam etiam precibus sancti Bonifatii summi pontificis atque martyris inlesi et intermerati, magno postea dilapso temporis spatio, reperti sunt et ad domum, in quo usque hodie animarum prosunt saluti, a singulis quibusque inventoribus remisi. Carnifices autem super estimatae amissione pecuniae contristati, domum reversi, maiorem domesticarum rerum post trium indutias dierum damnum, sed et vitae dispendium, mortis recepta talione,

perceperunt, quia omnipotens mundi conditor ac reformator ulcisci se voluit de inimicis et fusam pro se sanctorum sanguinem consuetae a misericordiae zelo puniri ac diu protelatam idulorum cultoribus iram, novo recentis malitiae furore permotus, publice ostendere. Cumque inprovisa sanctorum martyrum temporalis interemptio exitii per pagos ac vicos omnemque provinciam volitaret, repente christiani, corporali conperto martyrum morte, maximam congregantes expeditionem exercitus, confinium terminos prumpti postmodum futurae ultionis bellatores expetunt et, revoluta supra dicta dierum supputatione [...] Sed quia pagani primi populi christiani impetu obsistere non valebant, in fugam siquidem versi, magna etiam clade corruerunt, et terga vertentes, vitam simul cum intestina eorum suppellectili et heredibus perdidierunt. Sicque saltim christiani, superstitiosorum tam uxoribus quam etiam filiis necnon servis et ancillis depraedatis, ad propria redierunt, fitque modo mirabili ut superstites gentilium accolae, praesentibus confracti malis, aeterna potius tormenta, fidei fulgore inluminati, devitarunt et praefati antestitis doctrinae documentum, quod eo vivente rennuerunt, etiam moriente, divinae increpationis moderamine perterriti, suscipiunt.

« Or, comme le jour prédit s'était mis à luire et que, le soleil s'étant déjà levé, l'aurore lumineuse avait éclaté, à ce moment même des ennemis étaient arrivés au lieu d'amis et, en somme, de nouveaux licteurs à la place d'adeptes novices de la foi. Une immense multitude d'adversaires, armes brandies, équipée de javelots et de boucliers, avait fait irruption dans le camp. Alors soudain, de la partie opposée, les serviteurs, s'élançant hors du camp se jettent de tous côtés sur les armes et brûlent de défendre les saints – bientôt martyrs – contre l'armée insensée du peuple en furie. Mais aussitôt l'homme de Dieu, ayant entendu la charge de la foule en tumulte, ayant appelé à lui l'ordre des clercs et s'étant emparé des reliques des saints qu'il avait l'habitude d'avoir sans cesse avec lui, s'avance hors de sa tente. Aussitôt il adressa des reproches aux serviteurs et leur défendit de combattre, en disant : 'Cessez de combattre, serviteurs, et déposez les armes, car ainsi que nous l'apprend le

témoignage des Écritures, nous ne devons pas rendre le mal pour le mal, mais plutôt le bien pour le mal. Le jour tant désiré est arrivé et le jour du dénouement de notre temps est imminent. Réconfortez-vous donc dans le Seigneur et souffrez de bonne grâce ce qui a été permis par Lui, Espérez en Lui et en la libération de vos âmes'. Il s'adressa alors, d'une voix paternelle, aussi bien aux prêtres qu'aux diacres et aux hommes d'ordres inférieurs, tous soumis au service de Dieu et dit : 'Frères, soyez forts d'âme et ne craignez pas ceux qui tuent le corps car ils ne peuvent pas tuer l'âme éternelle. Réjouissez-vous plutôt dans le Seigneur, ancrez votre espoir en Dieu, parce qu'il vous remettra immédiatement les gages d'une récompense éternelle et vous octroiera une demeure dans la cour céleste en compagnie des anges. Refusez de vous soumettre aux plaisirs de ce monde, refusez de vous complaire dans les vaines adorations des païens mais affrontez ici-même, avec constance, le moment soudain de la mort, afin que vous puissiez régner pour toujours avec le Christ !' Alors qu'avec de telles paroles, il exhortait ses disciples à accepter gracieusement (*affabiliter*) la couronne du martyre, le tumulte des païens en délire (*furens*), armés de glaives et d'armures de toutes sortes, fondit sur eux et ensanglanta les corps des bienheureux saints. Aussitôt que la chair mortelle des justes eut été mutilée (*multata*), la cohue trépidante des Gentils saisit la rapine, fruit de leur victoire, prix de leur damnation, ravagea le campement puis partagea et emporta le butin. Ils emportèrent sur les navires les cassettes encore verrouillées dans lesquelles il y avait de nombreux livres ainsi que les boîtes abritant les reliques, croyant s'enrichir grandement par une abondance d'or et d'argent. Ils transportèrent sur les navires les vivres journaliers des clercs et des serviteurs et les quelques peu de vin qu'il restait. Soudainement, découvrant la liqueur en la goûtant, il se prirent à l'aimer. Ils commencèrent à satisfaire la gloutonnerie goinfre (*gylosam*) de leurs ventres et enivrèrent leurs estomacs trempés de vin. Enfin, devant les dépouilles de leur rapine, ils initièrent une discussion, par la disposition admirable de Dieu tout-puissant, sur la façon dont l'or et l'argent, non encore vus, devaient être distribués entre eux. Alors qu'ils discutaient de façon prolixe de l'estimation de tant de richesses, des querelles éclatèrent puis une

grande discorde et une grande inimitié s'initèrent jusqu'à ce que la cohue insensée (*insaniens*) soit divisée en deux factions par la frénésie (*furore*) de leur délire (*vesaniae*). À la fin, les armes qui avaient auparavant assassiné les saints martyrs se retournèrent contre ceux qui les avaient cruellement brandies. Alors, la plus grande partie de cette cohue insensée ayant été tuée, ceux qui avaient survécus, au milieu de leurs adversaires gisants, opposés à eux pour ce trésor désiré, objet de leur cupidité, coururent joyeusement vers le damné profit, acquis au prix de tant de vies et d'âmes. Ils découvrirent, en brisant les verrous, des volumes en guise d'or et les pages de la divine science en guise d'argent. Ainsi privés du prix précieux de l'or et de l'argent, ils dispersèrent certains des livres qu'ils avaient trouvés sur la plaine du campement, en jetèrent certains dans des marais plantés de roseaux et les autres dans divers lieux cachés. Par la grâce de Dieu tout-puissant mais aussi en raison des imprécations de saint Boniface haut pontife [*i.e.* archevêque] et martyr, ils furent retrouvés intacts et préservés, longtemps après, puis renvoyés, par ceux qui les ont découvert, à demeure [*i.e.* au monastère] où ils sont utilisés encore aujourd'hui pour le salut des âmes. Les bourreaux, affligés par la perte des richesses qu'ils avaient estimées, s'en retournèrent à la maison. Après un délai de trois jours, ils reçurent non seulement la perte de tous leurs biens mondains et de leurs vies, puisque le Créateur et réformateur du monde omnipotent voulait se venger (*ulcisci*) de ses ennemis et pour le sang des saints versé en son nom. Par un zèle miséricordieux, il montra publiquement la colère qu'Il avait longtemps contenue contre les adorateurs des idoles, Ému par leur récente frénésie de méchanceté. La nouvelle du meurtre des saints martyrs se répandit brusquement çà et là, à travers les *pagi* et les *vici* puis dans toute la province. Les chrétiens apprirent la mort des martyrs, une armée se rassembla en une très grande expédition et des guerriers cherchèrent à atteindre promptement les confins des frontières, pour y exercer une future vengeance [...] Les peuples païens ne purent résister à la charge des chrétiens, ils s'enfuirent non sans qu'une grande partie d'entre eux soit abbatue dans cette défaite. Alors qu'ils s'enfuyaient, ils perdirent leurs vies, leurs entrailles en même temps que leur mobilier et leurs héritiers. Les chrétiens s'emparèrent des

femmes, mais aussi des fils, des esclaves et des serviteurs des païens puis s'en retournèrent chez eux. Il arriva, d'une admirable façon, que les survivants parmi les gentils avoisinants, brisés par leur présent malheur et épouvantés par le divin blâme, évitèrent les tourments éternels et admirèrent l'éclat de la lumineuse foi, une fois que le susdit prêtre fut mort, par la démonstration de la doctrine à laquelle ils avaient renoncé alors que celui-ci vivait encore ».

II. VITA ALTERA BONIFATII

II.1. *Vita Altera Bonifatii*, 1 : *Medicorum certe hec disciplina est, ut contrariis contraria sanentur, quemadmodum frigida calidis et calida frigidis et cetera huiusmodi. Sic et ille, qui morbo laborat universali, antidoto curandus est spirituali, ut, qui mortifero fortune veneno infectus est, timore Dei assiduo tamquam saluberrima ellebori pocione sanetur. Timens quippe Deum quanto magis devitat mala, tanto propensius sequitur bona, eoque efficacius agit bona que potest, quo studiosus cavere mala desiderat, que penitus vitare non potest. Qua propter ego quoque, quo deteriore me esse considero, eo amplius tam salutare medicamentum ammiror, per quod et a malis evaditur et ad bona perpetua pervenitur. O res vere digna et ineffabiliter beata, que hominem ab omnibus errorum impedimentis absolvit et per semitam iusticie ducit ad celum !*

« La discipline des médecins dit qu'une chose peut être soignée par son contraire, le froid par le chaud et le chaud par le froid ainsi que d'autres choses. Ainsi, celui qui souffre d'une maladie peut être soigné par un antidote universel qui est spirituel, celui qui est infecté d'un venin mortifère par le destin, peut être soigné par la crainte de Dieu aussi efficacement qu'avec une potion d'ellébore. La crainte de Dieu écarte d'autant plus le mal, qu'elle pousse à atteindre le bon. Pour cette raison, elle agit si efficacement que, pour qui désire avec application déraciner profondément le mal, il

n'est plus possible de faire autrement que le bien. Ainsi, quoique je me considère comme inférieur, j'admire tant ce médicament salulaire, par lequel il est possible d'échapper au mal et de parvenir au bien perpétuel. Ô chose vraiment digne, ineffable béatitude, que l'homme s'acquitte de ses erreurs, se libère de toutes ses entraves et qu'il soit conduit au ciel par le sentier de la justice ».

II.2. *Vita altera Bonifatii*, 9 : *Ac primum Fresonibus, quibus iam antea predicaverat, navigio revectus est, qui fere quemadmodum et pisces, morantur in aquis, quibus ita undique concluduntur, ut raro ad exterarum regiones accessum habeant, nisi navibus subvehantur. Hos remotos a ceteris nationibus ideoque brutos ac barbaros celestis seminiverbius adiit et, sicut in quodam codice scriptum repperi, adhesit ibidem Willibrordo et quidem clarissimo ecclesie sancte candelabro, de quo supra mentio facta est [...] Iunctis quippe manibus hii duo egregii cultores dominici spacium agri plurimum dilatarunt, efficientes orationibus suis, ut pro silice, id est infidelitate, catholice fidei novelle succrescerent, pro urtica autem, id est libidine, continentia virginialis porro pro vepre, id est avaricia, caritas germinaret, que est bonorum omnium radix.*

« Il navigua d'abord vers les Frisons, auprès de qui il avait déjà prêché auparavant. Ceux-ci vivaient comme des poissons, encerclés de toutes parts par l'eau et n'ayant que rarement accès aux régions extérieures aux leurs, car elles n'étaient abordables que par bateau. Ainsi que je l'ai lu dans un certain manuscrit, le céleste discoureur³

³ « *Seminiverbius* » dans la *Vulgate* qualifie Paul parlant aux Athéniens (*Actes*, 17 : 18 : « *Quid vult seminiverbius hic dicere ?* »), l'équivalent grec étant *spermologus*. Bruce Venarde, dans son ouvrage *Robert of Arbrissel, A Medieval Life*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003, p. 120-121, explique que ce mot a une valeur positive dans les textes chrétiens et qu'il est généralement associé à la prédication aux païens. C'est pourquoi je préfère user dans la traduction du terme « discoureur » plutôt que ceux de « beau parleur » ou de « moulin à paroles », car si le vocable est un peu veilli, il a le mérite d'offrir un double sens, péjoratif et mélioratif, qui laisse la porte ouverte à une interprétation plus large et moins connotée d'emblée.

s'en alla donc à la rencontre de ces stupides barbares (*brutus ac barbarus*), à l'écart des autres nations, où l'illustre lumière de la sainte Église, Willibrord, dont il a été fait mention précédemment, œuvrait au même moment [...] Joignant leurs efforts, ces deux éminents cultivateurs élargirent considérablement l'étendue des champs du Seigneur, priant efficacement pour que la jeune foi catholique pousse sous la pierre de l'infidélité, pour que la virginale continence remplace l'ortie de la débauche, mais aussi pour que l'amour (*caritas*), racine de tout ce qui est bon, germe sous la ronce de l'avarice ».

III. VITA WILLIBRORDI

III.1. *Vita Willibrordi*, 3 : *statim ablactatum, tradidit eum pater Hrypensis ecclesiae fratribus religiosis studiis et sacris litteris erudiendum ut fragilior aetas validioribus invalesceret disciplinis ubi nihil videret nisi honesta, nihil audiret nisi sancta. Quem divina mox gratia ab ineunte pueritia et sensu proficere et moribus pollere quantum ad tales congruit annos concessit ita ut nostris temporibus novum Samuhel nasci putares de quo dictum est : « Puer autem Samuhel proficiebat atque crescebat et placebat tam Deo quam hominibus ».*

« Quand il fut sevré, son père le conduisit auprès des frères de l'église de Ripon pour le former dans les études religieuses et dans les écrits sacrés, afin que son âge fragile s'affermisse dans un robuste enseignement où il ne verrait rien d'autre que choses honorables et n'entendrait rien d'autre que choses saintes. Bientôt la Grâce divine lui permit dès l'enfance de progresser en esprit et de fortifier ses mœurs, à tel point que l'on croyait qu'un nouveau Samuel était né à notre époque, de qui il est dit : 'L'enfant Samuel progressait, grandissait et plaisait tant à Dieu qu'aux hommes' ».

III.2. *Vita Willibrordi, 3 : nulli alacritate minor, nulli humilitatis officio secundus, nulli lectionis studio inferior ; sed sic cotidie boni indolis puer proficiebat, ut teneros pueritiae annos morum gravitate transcenderet, factusque est grandevus sensu, qui corpusculo fuit modicus et fragilis.*

« Il n'était moindre à nul autre dans l'alacrité, jamais second dans l'obligation d'humilité, jamais inférieur dans l'étude de la lecture. En réalité, cet enfant si talentueux progressait tous les jours. Il transcendait par la gravité de ses mœurs les années tendres de l'enfance et son petit corps frêle abritait l'esprit d'un vieillard ».

III.4. *Vita Willibrordi, 5 : Audivit in borealibus mundi partibus messem quidem multam esse sed operarios paucos. Sed ut somnii, Deo dispensante, inpleretur veritas quod mater olim de eo se vidisse testatur, suae conscius uoluntatis, licet adhuc divinae dispensationis ignarus, illas in partes navigare cogitavit et clarissima evangelicae praedicationis luce torpentes longa infidelitate populos, si Dei esset voluntas inlustrare.*

« Il avait entendu que dans les parties boréales du monde, la moisson était grande mais les ouvriers étaient rares. Pour réaliser les desseins de Dieu révélés dans la vision que sa mère avait autrefois eu à son propos, conscient de sa volonté, quoiqu'encore ignorant de la providence divine, il projeta de naviguer vers ces parties du monde et, si là était la volonté de Dieu, d'éclairer par la lumière de la prédication évangélique les peuples longtemps engourdis par l'infidélité ».

III.4. *Vita Willibrordi, 5 : Igitur viro Dei cum sociis, sicut praediximus, naviganti, donec prospero cursu ostia Hreni fluminis vela deposuit, ibique optata telluris statione refocilati sunt et mox ad castellum Traiectum, quod in ipsa eiusdem res fluminis ripa situm est, pervenerunt.*

« Ainsi, l'homme de Dieu et ses compagnons, dont nous avons parlé, naviguèrent sans encombre jusqu'à l'embouchure du fleuve Rhin où ils mirent pied à terre, dans le désir de se reposer »

III.5. *Vita Willibrordi*, 5 : *In quo etiam post aliquot tempus, Deo donante et verbo fidei crescente idem sanctus Willibrordus sedem episcopatus sui habuit. Sed quia eadem gens Fresonum in quo idem aedificatum est castellum cum rege suo Rabbodo paganis adhuc ritibus sorduit [...].*

« Peu de temps après, ils parvinrent au *castellum* d'Utrecht, qui était situé sur les rives de ce fleuve. À cet endroit, quelque temps après, avec l'aide de Dieu, le Verbe de Dieu se répandant, le saint Willibrord reçut son siège épiscopal. Mais le peuple des Frisons, dans le territoire duquel a été édifié le *castellum*, ainsi que leur roi Radbod se souillaient encore avec les rites païens, [...] ».

III.6. *Vita Willibrordi*, 9 : *Nam tunc temporis regem Fresonum Rabbodum cum sua gente paganum non timuit adire et, quocumque perrexerat, verbum Dei cum omni fiducia loquebatur. Sed praefatus Fresonum rex virum Dei humilitatis gratia benigne suscipiens, nullis tamen vitae fomentis saxeum eius cor emollire potuit. Et dum apud eum vir Dei fructificare non posse agnovit, ad ferocissimos Danorum populos iter euangelizandi convertit .*

« En effet, alors qu'à ce moment-là Radbod, roi des Frisons, régnait sur son peuple païen, [Willibrord] ne craignait pas de s'exposer. Partout où il allait, il prêchait la parole de Dieu en toute confiance. Mais alors que le susdit roi des Frisons reçut l'homme de Dieu avec bienveillance et humilité, aucun remède de vie ne put amollir son cœur de pierre. Alors, comprenant que son labeur ne porterait pas de fruits, l'homme de Dieu se mit en chemin pour évangéliser les très féroces peuples danois ».

III.7. *Vita Willibrordi*, 9 : *Ibi tamen ut fertur, regnabat Ongendus, homo omni fera crudelior et omni lapide durior, qui tamen, iubente Deo, veritatis praeconem honorifice tractabat. Qui dum obduratam moribus et idolatriae deditam et nullam melioris vitae spem habentem offendit, acceptis tunc triginta eiusdem patriae pueris, ad electos a Deo populos regni Francorum reverté festinavit. Sed in eo ipso itinere catechizatos eosdem pueros vitae fonte abluit, ne aliquod propter pericula longissimi navigii vel ex insidiis ferocissimorum terrae illius habitatorum damnum pateretur in illis, volens antiqui hostis praevenire astutias et Domini sacramentis animas munire adquisitas.*

« Pourtant en ce temps-là, comme il a été dit, régnait Ongendus, homme plus cruel que toutes les bêtes sauvages, plus dur que toutes les pierres. Avec l'aide de Dieu, il reçut cependant le messager de vérité avec honneur. Quand Willibrord comprit que les mœurs d'Ongendus étaient endurcies, qu'il était voué à l'idolâtrie et qu'il ne nourrissait aucun espoir d'une vie meilleure, Willibrord emmena trente des enfants de ce pays et se dépêcha de rentrer auprès du peuple du royaume des Francs, élus par Dieu. Durant le voyage, désirant devancer les ruses de l'antique ennemi, en fortifiant ces âmes sauvées par les sacrements du Seigneur, il catéchisa ces enfants et les purifia sur les fonts baptismaux, afin qu'il n'éprouve aucune perte parmi eux en raison des dangers du long voyage en mer et des embuscades tendues par les féroces habitants de ces terres ».

III.9. *Vita Willibrordi*, 11 : *Qui nimio furore succensus in sacerdotem Dei vivi suorum iniurias deorum ulcisci cogitabat et per tres dies semper tribus uicibus sortesi suo more mittebat et numquam damnatorum sors, Deo uero defendente suos, super servum Dei vel aliquem ex suis cadere potuit nisi unus tantum ex sociis sorte monstratus et martyro coronatus est. Vocabatur uero uir sanctus ad regem et multum ab eo increpatus quare sua sacra uiolasset et iniuriam deo suo fecisset. Cui praeco veritatis constanti animo respondit : « Non est Deus quem colis sed diabolus qui te*

pessimo errore, o rex, deceptum habet ut animam tuam aeternis tradat flammis. Non est enim Deus nisi unus qui creavit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt. Quem qui vera fide colit vitam habebit sempiternam. Cuius ego servus hodie tibi testificor ut ab antiqui erroris vanitate quam coluerunt patres tui tandem aliquando resipiscas et credens in unum Deum omnipotentem, Dominum nostrum Iesum Christum, et vitae fonte baptizatus abluas omnia peccata tua et proiecta omni iniquitate et iniustitia, deinceps novus homo vivas in omni sobrietate, iustitia et sanctitate. Hoc faciens cum Deo et sanctis eius gloriam possidebis sempiternam. Si vero me contemnis viam salutis tibi ostendentem, scito certissime quod aeterna supplicia et infernales flammis tu cum diabolo cui obtemperas sustinebis ». Ad haec rex miratus respondit : « Video te minas nostras non metuisse et verba tua esse sicut et opera ». Etsi nolisset veritatis praedicatori credere, tamen ad Pippinum ducem francorum cum honore remisit eum.

« Il [Radbod] fut enflammé par une très grande fureur et réfléchit à la façon de tirer vengeance (*ulcisci*) du prêtre de Dieu pour les injures qu'il avait faites aux dieux et dont il avait tiré subsistance (*vivi*). Pendant trois jours, il consulta trois fois le sort, selon sa coutume, mais – Dieu défendant les siens – aucun sort ne put condamner le serviteur de Dieu et les siens, sauf l'un de ses compagnons qui fut désigné par le sort et reçut la couronne du martyre. Le saint homme fut appelé auprès du roi qui lui fit de nombreux reproches sur les raisons pour lesquelles il avait violé son sanctuaire et injurié son dieu. Ce héraut de la Vérité, à l'âme inébranlable, répondit : 'Ce n'est pas Dieu que tu honores, mais le diable qui t'a trompé par une terrible erreur, ô roi, pour que ton âme soit remise aux flammes éternelles. Il n'y a d'autre Dieu, que celui qui a créé le ciel et la terre, la mer et toutes choses qui sont. Celui qui l'honore d'une foi véritable recevra la vie éternelle. Celui que je sers m'envoie à toi aujourd'hui pour que j'atteste que l'antique erreur que tes pères ont honorée vainement et qu'un jour tu reviennes à toi en croyant en un unique Dieu omnipotent, Notre Seigneur Jésus Christ et que tous tes péchés te soient remis, purifiés sur les fonts baptismaux, que tu rejettes

toute iniquité et injustice, pour que tu vives en homme neuf en toute sobriété, justice et sainteté. En agissant ainsi avec Dieu et ses saints, tu recevras la gloire éternelle. Mais si tu méprises la voie du salut que je te montre, sache que, très certainement, tu subiras, toi et le diable auquel tu obéis, des supplices éternels et les flammes de l'enfer'. À ceci, le roi, étonné, répondit : 'Je vois que tu ne craignais pas nos menaces et que tes actions sont comme tes paroles'. Bien qu'il ne voulût pas croire le prédicateur de Vérité, il le renvoya tout de même, avec les honneurs, auprès de Pépin, duc des Francs ».

III.10. *Vita Willibrordi*, 14 : *Quodam igitur tempore dum venerabilis vir iter evangelizandi more solito egisset, venit ad quandam villam Walichrum nomine in qua antiqui erroris idolum remansit. Quod cum uir Dei zelo fervens confringeret praesente eiusdem idoli custode qui nimio furore succensus quasi dei sui iniuriam vindicaret in impetu animi insanientis gladio caput sacerdotis Christi percussit sed, Deo defendente servum suum, nullam ex ictu ferientis lesuram sustinuit. Socii vero illius hoc videntes pessimam praesumptionem impii hominis morte vindicare concurrerunt. Sed a viro Dei pio animo de manibus illorum liberatus est reus ac dimissus ; qui tamen eodem die demoniaco spiritu arreptus est et die tertia infelicitè miseram vitam finiuit. Et quia vir Dei iuxta praeceptum Domini suas iniurias ulcisci noluit, cinus tamen a Domino vindicata est sicut ille de iniuriis quae in sanctos suos impii agere non metuunt : « Mihi vidictam, ego retribuam, dicit Dominus ».*

« Un certain jour, tandis que l'homme vénérable allait en évangélisant, comme à son habitude, il arriva jusqu'à une certaine *villa* appelée Walichrum, où demeurerait une idole de l'antique erreur. Alors que l'homme de Dieu, bouillant de zèle, brisa celle-ci, le gardien de l'idole, qui était présent, enflammé par une grande fureur, sous prétexte de venger son dieu, frappa de son épée la tête du prêtre de Dieu, dans un accès de folie, mais Dieu défendant son serviteur, il n'eut à souffrir d'aucune lésion due au coup porté. Mais ses compagnons accoururent pour châtier par la mort l'odieuse

présomption de l'homme impie. Cependant, l'homme de Dieu, dont l'âme était pieuse, le libéra de leurs mains et le congédia. Celui-ci fut entraîné ce même jour par un esprit démoniaque et le troisième jour sa vie misérable s'acheva dans le malheur. Et parce que l'homme de Dieu, en suivant les préceptes du Seigneur, refusa de tirer vengeance des injures qui lui avaient été faites, Dieu vengea promptement les injures envers ses saints que les impies ne craignent pas de commettre : 'C'est moi qui donnerai vengeance, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur⁴'».

III.11. *Vita Willibrordi*, 15 : *Alio quoque tempore iter beato viro facienti ad quandam suae dicionis cellulam quae ex nomine praeterfluentis aquae Suestra dicitur sed propter compendium prioris viae per segetes cuiusdam diuitis angustam subintravit semitam. Quod earundem custos segetum cernens, nimio inflatus furore virum Dei blasphemare coepit. Quem convicia viro Dei inferentem socii qui cum eo erant vindicare volentes, quos miti animo Dei famulus conpescuit, nolens aliquem sua causa perire qui in salute gestiebat omnium. Et dum insanientis animum nullo modo linire potuit, dans locum irae eius, via qua venit reversus est. Sed die postera idem infelix, qui famulo Dei convicia facere non abhorruit multis cernentibus, in eodem loco repentina morte periit.*

« Un autre jour, le bienheureux faisait chemin vers une de ses cellules [de moine], appelée Suestra, du nom de la rivière qui en était proche. Il voulut alors prendre un chemin de traverse et s'introduit, par un sentier étroit, dans les champs d'un opulent propriétaire. Le gardien de ces champs les apercevant, s'enfla d'une grande fureur et commença à blasphémer contre l'homme de Dieu. Les compagnons qui étaient avec lui, voulurent venger (*vindicare*) les injures (*convicia*) proférées à l'encontre de l'homme de Dieu, mais le serviteur de Dieu, l'âme tranquille, les retint, ne voulant

⁴ Rom. 12, 19 : *non vosmetipsos defendentes carissimi, sed date locum irae. Scriptum est enim: Mihi vindicta: ego retribuam, dicit Dominus.*

pas être la cause de la mort de quiconque, lui qui était impatient du salut de tous. Et comme il ne pouvait d'aucune manière adoucir l'âme folle [du gardien], il céda devant sa colère et reprit le chemin qu'il avait emprunté dans l'autre sens. Cependant, le jour d'après, ce malheureux, qui n'avait pas craint de proférer des injures à l'encontre du serviteur de Dieu, trouva la mort dans ce même lieu, devant de multiples témoins ».

III.12. *Vita Willibrordi*, 20 : *Perrexit idem sanctus praedicator quodam tempore more solito ob evangelizandi gratiam cum festinatione Fresiam et propter laborem viae in pratis cuiusdam divitis paululum lassos refocilare equos volens. Quo dives ille in pratis suis pasci cernens superbiae spiritu equos cedere coepit et pascuis abigere. Quem vir Dei placidissimis verbis alloquitur dicens : « Desine nobis, frater, iniuriam facere : non enim propter lesionem tui sed propter necessitatem nostri ad horam in his pascuis quiescere volumus. Instat in nobis opus Dei peragendum cuius tu quoque mercedem habere poteris si nos quantum ad te pertinet benigno adiuvaveris animo, memor illius domini nostri Iesu Christi dulcissimae promissionis : 'Qui vos recipit me recipit et qui me recipit recipit eum qui me misit'. Sed magis mente pacifica nobiscum quasi amicus te ipsum reficiens, aliquantulum bibe nobisque coepto itinere pergentibus tu Deo benedictus revertere in domum tuam ». Ille igitur in malitia pertinax, nolens pacifis viri Dei adquiescere verbis sed convicia ingeminans opprobria iaculans : « Tu me hortaris bibere et pacem tecum inire. Scito certissime quod tecum bibere pro nihilo habeo ». Rapiensque ex ore eius hoc verbum vir Dei : « Si non velis mecum bibere, no bibe ». Et statim, paratis sociis, perrexit viam suam. Ille quoque contumax domum suam festinabat adire sed totus subito siti ardebat cupiensque ardentem stomachum vino refrigerare sed os quod viro Dei convicia ingressit vini potionem recipere non valuit et qui pacem cum servo Dei voluntarie noluit poenam in se ipso necessarie sustinuit. Vocati sunt medici qui sitim sedarent, qui facultatem egroto bibendi praestarent. Anhelabant viscera sed non fuit qui guttam vini feruescenti pulmoni infundere valisset. Sero tandem aliquando poenitentia*

ductus, in se ipsum reversus est. Agnoscebat sanctum Willibrordum esse quam offendebat illiusque, anhelante spiritu, optabat reditum. Qui sequenti anno eadem reversus via praecognitoque adventu eius obvius ei homo egrotus venire festinabat culpam confitens suam et quam patiebatur poenam aperiens et pro amore Christi se soluere depraecatus. Quem vir Dei misericordia motus absoluit deditque illi cum benedictione de suo bibere calice. Qui mox absolutus bibebat et sanus in suam reversus est domum.

« Un certain jour, le saint prédicateur allait avec empressement, comme il en avait l'habitude, évangéliser la Frise et voulut laisser les chevaux las se rétablir quelques peu des fatigues de la route, dans les prés d'un certain opulent [propriétaire]. Quand ce riche vit les chevaux paître dans ses prés, il commença, cédant à l'esprit d'orgueil, à les chasser des pâturages. L'homme de Dieu s'adressa alors à lui en des termes très calmes : 'Frère, cesse de nous faire injure. Ce n'est pas pour te léser mais par nécessité que nous avons voulu nous reposer dans ce pré un moment. L'œuvre de Dieu doit être poursuivie par nous et tu pourras aussi en percevoir les fruits, si tu nous aides avec une âme bienveillante. Souviens-toi de la très douce promesse de notre Seigneur Jésus Christ : 'Qui vous reçoit, me reçoit et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé'. Apaise ton esprit et viens plutôt te reposer avec nous, comme un ami. Bois un petit peu et quand nous continuerons notre chemin, tu rentreras chez toi, béni de Dieu. Entêté dans sa méchanceté, ne voulant pas acquiescer aux mots de paix de l'homme de Dieu, il redoubla de cris et lança des propos outrageants : 'Tu m'exhortes à boire et à faire la paix avec toi. Sache avec certitude que je n'en ai rien à faire de boire avec toi !' L'homme de Dieu se saisissant vivement des mots qui sortaient de sa bouche : 'Si tu ne veux pas boire avec moi, ne bois pas !'. Et aussitôt, avec ses compagnons prêts, il continua son chemin. Alors, ce rebelle (*contumax*) se dépêchait de rentrer chez lui quand subitement il brûla du désir de boire et de refroidir par du vin, son estomac brûlant. Mais la bouche qui avait proféré des injures contre l'homme de Dieu ne put accueillir le breuvage de vin. Celui qui avait volontairement refusé de

faire la paix avec le serviteur de Dieu, dut supporter la peine qui lui fut nécessairement infligée. Les médecins furent appelés pour apaiser cette soif et ils employèrent toutes leurs facultés pour tenter de faire boire le malade. Ces viscères étaient à bout de souffle mais pas une goutte de vin ne put être absorbée par ses poumons bouillonnants. À la fin, guidé par le repentir (*poenitentia*), il réfléchit sur lui-même. Il reconnut alors saint Willibrord – qu’il avait offensé – comme étant [la cause de son état] et, l’esprit à bout de souffle, il souhaita le voir revenir. Aussi, l’année suivante, prévoyant son retour par le même chemin, l’homme s’empressa de venir à sa rencontre, confessa sa faute, s’ouvrit à lui du châtement dont il pâtissait et le supplia de l’en délivrer, pour l’amour du Christ. L’homme de Dieu, mû par la miséricorde, lui donna l’absolution et à boire de sa coupe, avec sa bénédiction. Celui-ci, absous, but et s’en retourna chez lui en pleine forme ».

III.13. *Vita Willibrordi*, 24 : *Fuit enim iste vir sanctus omni dignitate praeclarus, staturu decens vultu honorabilis, faciae venustus, corde laetus, consilio sapiens, ore iucundus, moribus conpositus, in omni opere Dei strennus .*

« En effet, ce saint homme était paré de tous les mérites : il était d'une stature convenable, d'une mine honorable, d'un visage plein de grâce, d'un cœur joyeux, d'un conseil sage, d'une parole plaisante, d'un caractère ordonné et vif dans tous les travaux de Dieu ».

III.14. *Willibrordi*, 30 : *Quidam itaque officio diaconus et non merito in ecclesia sancti viri crucem auream quam vir sanctus secum in itinere portare solebat cum aliis donariis ecclesiae infelicissimo non horruit rapere furtu. Turbatusque de hac re fratribus utpote factorem impii sceleris ignorantes, tunc praecibus sancti Dei confidentes illud tam nefarium scelus occultari non posse, fraterna tamen pietate hominem ad poenitentiam revocare nitentes non perdere cupientes ; ille vero qui hoc*

crimen commisit, obdurato corde salutem suam contempsit sicut « impius », dicente Salomone, « cum in profundum malorum venerit contemnit. Cogitavit infelix latere posse quod clam absque oculis aliorum se fecisse sciebat ; sed Dei oculum cui omnia aperta sunt latere non potuit qui servorum suorum iniuras saepius vindicare non tardat. Nam miser ille qui hoc perpetrare crimen non abhorruit misera subito morte arreptus interiit et in ipso vitae exitu aliquibus fratrum reatus sui crimen ostendit et ubi abscondisset quod furtu rapuit indicavit. Videtis fratres, quam terribili damnatus iudico qui sancti Dei ecclesiam furtu violasse non timuit. Idcirco obsecro ut castam in hac domo habeatis conversationem quatinus divina clementia per sancti Clementis viri apostolici praeceps in omni petitione honesta vos exaudire dignetur sicut ante diximus illum exaudire praeceps infirmantium in hac eadem ecclesia eosque cum diu desiderata sanitate domum redire concessit. Nec scilicet dubitandum est quod, veluti visibiliter corporeas illorum dignatus est sanare infirmitates, ita et occultas animarum nostrarum egrotationes, intercedente pro nobis sancto suo qui hic corporaliter requiescit et spiritaliter praesentem esse credimus, cotidie exaudire non cessat, si firma fide et confessione vera cum lacrimis effundimus in loco isto ante conspectum pietatis illius corda nostra qui divina clementia praestabilis est ad ignoscendum si nos tardi non erimus ad depraecandum. Cui laus et gloria in sempiterna saecula.

« Un certain homme qui occupait l'office de diacre dans l'église du saint homme, sans pour autant le mériter, n'avait pas craint de voler, très funestement, une croix dorée que le saint homme avait l'habitude de porter avec lui durant ses voyages ainsi que d'autres dons destinés à l'église. Les frères en furent agités et bien qu'ignorant l'auteur de ce sacrilège abominable, ils étaient confiants dans leurs prières au saint de Dieu qu'un crime aussi néfaste ne pouvait être occulté. Ainsi, ils voulurent pousser l'homme au repentir, par piété fraternelle, sans désirer sa perte. Celui qui avait en vérité commis ce crime, avait endurci son cœur et méprisé son salut, de même que Salomon disait : 'l'impie est méprisé lorsqu'il s'enfonce dans la profondeur du mal'.

L'infortuné pensait pouvoir cacher aux yeux des autres ce qu'il savait avoir fait. Mais il ne put le cacher à l'œil de Dieu, qui voit tout et qui, bien souvent, ne tarde pas à venger les injures commises envers ses serviteurs. Ce misérable qui n'a pas craint de perpétrer ce crime fut soudainement emporté par une mort misérable et à la sortie de sa vie, il avoua son péché criminel à certains frères puis indiqua l'endroit où il avait caché le fruit de sa rapine. Voyez frères, quelle terrible condamnation a été requise pour celui qui n'a pas eu peur de profaner l'église du saint de Dieu par le vol. Pour cette raison, je vous conjure de poursuivre dans la pureté que vous avez eu jusqu'ici dans cette maison, afin que la divine clémence – par [l'intercession] du saint homme apostolique Clément – daigne entendre vos prières dans toutes vos honorables demandes, ainsi que, comme nous l'avons dit, les prières des malades ont été entendues dans cette même église, leur permettant de rentrer chez eux avec la santé qu'ils avaient longtemps désirée. Il ne doit pas être mis en doute que, comme Il a jugé digne de soigner visiblement leurs maladies corporelles – par l'intercession en notre faveur de son saint, qui repose corporellement ici et qui, nous le croyons, est présent spirituellement, ne cessant pas de nous écouter quotidiennement – Il a jugé digne de soigner les maladies cachées de nos âmes, si par une foi ferme et une véritable confession, nous épanchons nos cœurs dans les larmes, en ce lieu, devant le regard pieux de celui chez qui la divine clémence a favorisé [la capacité] au pardon et si nous ne tardons pas dans nos prières. À Lui la louange et la gloire pour l'éternité des siècles ».

IV. VITA GREGORII

IV.1. *Vita Gregorii, 1 : Propterea et hoc dignum memoria esse videtur, qualiter discipulos suos, simul cum eis communni vita conversando, ut pater filios educarit et dilerexit, singulisque tanto caritatis glutino iungeretur, ut apostolicum illud sanctum et praeclarum testimonium non tantum ex ore proferret ad aedificationem audientium, sed opere et veritate ad imitandum cunctis ostenderet, quod de vocatione et electione omnium gentium a beato Petro apostolo hoc modo dictum est prolatum, enim ex una qualibet gente eius erant discipuli congregati, sed ex omnium vicinarum nationum floribus adunati ; et tanta familiaritate et mansuetudine laetitiaque spiritali illuminati sunt, ut luce clarius daretur agnosci, quia de uno patre spiritali et de matre omnium virtutum caritate generati sunt coadunati.*

« Il est de digne mémoire qu'il éduquait et instruisait ses disciples, en même temps que ceux qui vivaient dans la communauté, à la façon d'un père avec ses fils, combien il unissait solidement chacun par tant de charité (*caritas*), combien il a étendu l'édification à l'obéissance, non tant par son saint et brillant témoignage, que par le travail et la vérité que chacun imitait par vocation et par choix. À la manière dont parlait le bienheureux apôtre Pierre à tous les peuples, partout ses disciples, provenant de tous les peuples voisins réunis, étaient rassemblés en un seul peuple, éclairés de joie spirituelle par tant d'amitié et de mansuétude, de sorte qu'il fut permis de voir plus clairement par la lumière que les enfants (*generati*) sont réunis à travers un père spirituel ainsi que la charité, mère de toutes les vertus ».

IV.2. *Vita Gregorii, 2 : Si non vis mihi donare equum, ut equitare possim cum eo, pedibus ambulando absque dubio vadam cum illo.*

« Si tu ne me donnes pas un cheval pour que je puisse chevaucher avec lui, j'irai sans hésitation avec lui en marchant ».

IV.3. *Vita Gregorii, 2 : Non ita, fili, quaero, ut mihi dicas modo lectionem tuam, sed secundum proprietatem linguae tuae et naturalem locutionem parentum tuorum edissere mihi lectionem tuam.*

« Je ne te demande pas, fils, que tu me fasses la lecture, mais que tu m'expliques la chose dans ta langue, la langue naturelle de tes parents ».

IV.4. *Vita Gregorii, 2 : Hic autem tantus profectus electorum Dei non est initiatus per opulentiam et mundanas delicias neque per securitatem et prosperitatem vitae mortalis, sed in fame et nuditate et laboribus multis; in quibus omnibus et opere manuum vivere cogebantur et nonnumquam vicinam paganorum persecutionem ob metum mortis simul cum populo suo fugere ad civitatem ibique in arto pane et angustiis per dies plures habitare, donec collecta multitudine sua cives manu validiore eos iterum effugarent.*

« Ce grand progrès des élus de Dieu n'avait pas été le fruit de l'opulence et des délices mondains, ni de la quiétude et de la prospérité de la vie mortelle, mais de la faim et du dénuement. Tout ce qu'ils ont rassemblé pour vivre, ils l'ont fait par le travail de leurs mains, au prix de multiples efforts. À cause des persécutions des païens avoisinants et de la crainte de la mort, ils fuirent avec leur peuple vers la cité où ils vécurent dans un abri étroit et resserré durant plusieurs jours, jusqu'à ce que les habitants ne les chassent par la force (*manu validiore*), pour la seconde fois ».

IV.5. *Vita Gregorii, 12 : Nam legerat scriptum beato Petro apostolo admonente: Non in veste pretiosa : et coapostolo eius Paulo adhortante didicerat, quoniam esca et potus non est regnum Dei; sed iustitia, pax, gaudiumque in Spiritu sancto.*

« En effet, nous rappelant les écrits du bienheureux apôtre Pierre qui dit à son compagnon d’apostolat Paul, afin de l’encourager, que le règne de Dieu n’était pas dans les vêtements précieux, ni dans les aliments et la boisson, mais dans la justice, la paix et la joie dans le Saint Esprit ».

IV.6. *Vita Gregorii, 15 : Haec ita agendo beatus homo Gregorius, a profectu spiritualium successionum in ipsa aegritudine sua nunquam desinendo, auxit per singulos dies sanae mentis sapientia, licet imbecilli corpore, quod sibi suisque ad ingressum regni caelestis et gaudium proficeret sempiternum.*

« Agissant ainsi, le bienheureux homme Grégoire, diminuait sa peine en enchaînant les progrès spirituels, chaque jour sa sagesse rendait son esprit plus sensé et malgré la faiblesse de son corps, il progressait sur le chemin du royaume des Cieux de la joie éternelle.

V. VITA STURMI

V.1. *Vita Sturmi, 2 : Qui carnali quidem relicta cognatione, nostrae redemptionis secutus patrem, peregrinationis viam cum episcopo pariter a quo erat susceptus, flente universa parentela, gratanter arripuit.*

« Laissant derrière lui toute sa famille charnelle pour suivre le Père de notre Rédemption, il se lança volontiers sur la route de la pérégrination avec l'évêque qui l'avait accueilli, en dépit des pleurs de l'ensemble de ses parents ».

V.2. Vita Sturmi, 2 : profundus in sensu, sagax in cogitatione, prudens in sermone, plucro adspectu, gressu composito, honestis moribus, vita immaculata, caritate, humilitate, mansuetudine, alacritate, omnium in se traxit amorem.

« Élevé dans les sentiments, sagace dans la réflexion, prudent en parole, de bel aspect, d'allure ordonnée, de mœurs honnêtes, d'une vie immaculée, il était aimé de tous en raison de sa charité (*caritas*), son humilité, sa mansuétude et son alacrité »

V.3. Vita Sturmi, 2 : Nempe sancto Wigberto abbati Fritislariensi primo sanctus commendavit episcopus. Adhibita tunc omni diligentia presbyter sanctus puerum Sturmen ad Dei omnipotentis servitium instituere studuit. Psalmis tenaci memoriae traditis, lectionibusque quamplurimis perenni commemoratione firmatis, sacram coepit Christi puer Scripturam spirituali intelligere sensu : quatuor Evangeliorum Christi mysteria studiosissime curavit addiscere; Novum quoque ac Vetus Testamentum, in quantum sufficebat, lectionis assiduitate in cordis sui thesaurum recondere curavit. Erat quippe, ut scriptum est, meditatio ejus in lege Domini die ac nocte.

« Le saint évêque le confia à saint Wigbert, abbé de Fritzlar. Ce saint prêtre avec toute la diligence possible instruit l'enfant Sturm au service de Dieu. Il retint profondément les psaumes dans sa mémoire et les lut plusieurs fois, de sorte à affirmer leur pérennité dans sa mémoire. L'enfant commença à comprendre l'esprit des Écritures et il prit soin studieusement de comprendre les mystères des quatre Évangiles du Christ et de se souvenir dans son cœur, autant qu'il le put, l'Ancien et le

Nouveau Testament par une lecture assidue. Sa méditation se faisait de jour comme de nuit ainsi qu'il est écrit dans la loi de Dieu ».

V.4. *Vita Sturmi, 5 : Post colloquium autem dulce quod habuit cum magistro, et uberes sacrarum scripturarum consolationes, episcopus taliter locutus est : « Locum quidem quem repertum habetis, habitare vos propter viciniam barbaricae gentis pertimesco. Sunt enim, ut nosti, illic in proximo feroces Saxones. Quapropter vobis remotiorem et inferiorem in solitudine requirite habitationem, quam sine periculo vestri colere queatis ».*

« Après avoir agréablement discuté avec le maître de la riche consolation des saintes Écritures, l'évêque parla ainsi : 'ce lieu, que vous avez découvert pour y habiter, je crains (*pertimere*) qu'il ne soit bien trop proche (*propter viciniam*) de ce peuple barbare. En effet, comme tu le sais, les féroces Saxons sont à proximité de cet endroit. C'est pourquoi, il vous faut chercher un lieu d'habitation plus éloigné et retiré dans la solitude pour que puissiez rendre les honneurs (*colere*) [à Dieu] à l'abri du danger' ».

V.5. *Vita Sturmi, 5 : Tunc vir beatus Sturmi, obaudiens omnibus quae ei fuerant ab episcopo imperata, sacris eius doctrinis imbutus animoque confortatus, de inquisitione loci sollicitus, ad eremum alacriter perrexit. Qui cum ad suos pervenisset socios, in praedictis eos reperit habitaculis suum anxie praestolari adventum. Quos cum vidisset, ab episcopo verbis pacificis illos salutavit, eosque multum et de aventu suo et de episcopi narratione consolatus est. Cumque per ordinem eis verba sancti exposuisset episcopi, adsumtis secum duobus fratribus, adscenderunt navem superiora petentes loca.*

« Ainsi, obéissant en tout ce que l'évêque avait ordonné, le bienheureux Sturm, réconforté, l'âme imprégnée de la doctrine sacrée et soucieux de rechercher ce lieu,

partit prestement vers l'ermitage. Quand il parvint auprès de ses compagnons, il les retrouva dans leurs huttes (*habitaculi*) entrain d'attendre son retour avec anxiété (*anxie*). Quand il les vit, il les salua par les paroles de paix de l'évêque puis les consola en leur racontant dans le détail son voyage et sa rencontre avec l'évêque. Il leur exposa tout ce que le saint évêque avait dit. Il prit avec lui les deux frères et ils remontèrent en bateau vers l'amont, aspirant à d'autres lieux ».

V.6. Vita Sturmi, 8 : Sicque vir Dei per horrendum solus pergens desertum, praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum et ingentes arbores, et praeter agrestia solitudinis loca, nihil cernens, tandem quarto die praetergrediens locum ubi monasterium nunc situm est, superiora petens, ubi flumen quod dicitur Gysilaha Fuldae alveo se immiscet. Deinde paullo superius progressus, ubi semita fuit quae antiquo vocabulo Otressveca dicebatur, post occasum solis pervenit ; ibique se et asinum suum munire propter nocturnos incursus satagens.

« Et ainsi l'homme de Dieu continuait seul à travers le désert effroyable, parmi les bêtes – qui étaient démesurément abondantes en ce lieu – les volées d'oiseaux et les arbres gigantesques. Dans ces lieux incultes de solitude, il ne discernait rien. Enfin, au quatrième jour, il dépassa le lieu où est à présent situé le monastère, cherchant à atteindre un lieu plus élevé, à l'endroit où le fleuve appelé Gysilaha se jette dans le lit de la Fulda. Ensuite, il s'avança vers un lieu plus élevé, où passait un sentier appelé par l'ancien nom d'Otressveca et y parvint au coucher du soleil. En cet endroit, il éleva des barricades pour se prémunir, son âne et lui, des assauts nocturnes ».

V.7. Vita Sturmi, 8 : Stans silenter intentis auribus auscultabat : audit iterum sonitum aquae. Tunc quia vir Dei clamare noluit, cavam ferro quod manu ferebat pulsavit arborem, intelligens hominem esse nutu Dei. Ille vero cum audisset sonitum pulsantis, illus properans proclamavit. Qui cum appropinquasset, videntes alterutrum, mutuo se salutaverunt. Cumque eum homo Dei interrogasset, unde veniret ; respondit se de

Wedereiba venire, domini sui Ortis equum in manu ducere. Colloquentes itaque inter se ibidem pariter nocte illa manserunt.

« Se tenant debout silencieusement, il écoutait attentivement, en tendant l'oreille. Il entendait à nouveau le son de l'eau. Parce qu'il ne voulait pas crier, l'homme de Dieu frappa du fer qu'il tenait à la main, un arbre creux, comprenant qu'un homme était en mouvement. Celui-ci entendit le son de la vibration se précipita vers lui en poussant de grands cris. Lorsqu'il se rapprocha, se voyant l'un et l'autre, ils se saluèrent mutuellement. Alors l'homme de Dieu lui demanda d'où il venait et il lui répondit qu'il venait de Wedereiba (Wetterau) et que le cheval qu'il conduisait appartenait à son seigneur Ortis. Ils passèrent la nuit dans ce lieu ensemble, en devisant entre eux ».

V.8. Vita Sturmi, 17 : Sed quoniam fratres animos suos ab illo propter prioris amorem avertabant, erat eis quasi extraneus, et non conveniebant mores ipsorum. Qua inconvenientia morum, licet corporibus simul habitassent, mentibus ab invicem disjuncti erant. Cumque in tali discordia degerent, et fratres semper meditentur qualiter iterum per Dei gratiam Sturmen abbatem suum asciscere potuissent ; Marcum quem inviti, Lullo faciente, super se abbatem acceperunt, eius ulterius controversiam ferre non valentes, bonum consilium inierunt, et cum abjecerunt, et ne illorum ulterius abbas fieret, unanimiter contradixerunt. Quo amoto, omnes fratres de monasterio voluerunt exire, et ad regis Pippini palatium pergere, abbatem suum a rege Sturmen postulare. Quod cum Lullus audiret, mitigare eos blandis persuasionibus studuit, promittens eis, ut ipsi sibi de propriis fratribus inter se abbatem qui eis placeret constituerent. Quod cum omnibus placuisset, fratres bonum ex ipsis omnino fratrem, et vere Dei servum, omnibus bonis moribus ornatum elegerunt, nomine Prezzoldum, quem ab infantia sua beatus Sturmi edocuit, et multum amavit illum; ipsum super se abbatem ordinaverunt, ad hoc tantum, ut illi cum ipso et ipse pariter cum eis quotidie tractarent, quemadmodum cum adiutorio

sancti martyris Bonifacii et cum omnipotentis Dei gratia ad hoc pervenire potuissent, ut pristinum suum magistrum Sturmen a rege Pippino sibi concedi postularent. Ipse vero Prezzoldus tempus non modicum fratribus praefuit, et eos cum charitate adunatos habuit, cum eis pariter die noctuque mente pertractans, quemadmodum, Christo favente, magistrum et abbatem suum Sturmen revocare ad se per regis Pippini voluntatem possent.

« Mais l'esprit des frères était retourné contre lui, comme s'il était un étranger, puisque leur amour allait à son prédécesseur, ils ne s'accordaient pas. À cause de ce désaccord des usages, bien qu'ils habitassent ensemble avec leurs corps, leurs esprits étaient séparés. Alors qu'ils vivaient dans une telle discorde, les frères méditèrent sur la façon dont ils pourraient ramener leur abbé Sturm, par la grâce de Dieu. Ils acceptèrent de mauvais gré ce Marcus que Lull avait fait abbé, et ne pouvant plus subir la controverse, ils décidèrent à l'unanimité, en assemblée, de le rejeter et de ne plus le considérer comme leur abbé. Tous les frères voulurent sortir du monastère et aller au palais du roi Pépin pour demander au roi que Sturm soit à nouveau leur abbé. Lorsque Lull entendit cela, il s'efforça de les adoucir par des discours séduisants, leur promettant qu'il lui plaisait qu'ils établissent un abbé choisi parmi leurs propres frères. Pour ce faire, ils s'accordèrent et élurent un frère bon, parmi tous les autres frères, un véritable serviteur de Dieu, orné de toutes les bonnes qualités, répondant au nom de Prezzold que le bienheureux Sturm avait instruit et beaucoup aimé depuis son enfance. Une fois qu'ils l'eurent ordonné abbé, tous ensemble, ils traitèrent de la façon dont ils pourraient parvenir à convaincre le roi Pépin de leur rendre leur précédent maître Sturm, avec l'aide du saint martyr Boniface et la grâce de Dieu omnipotent. Prezzold lui-même gouverna les frères un certain temps, les unit avec amour (*caritas*), étudiant, jour et nuit, la manière dont ils pouvaient convaincre le roi Pépin de rappeler à eux, avec l'aide du Christ, leur abbé Sturm ».

V.9. *Vita Sturmi*, 18 : Porro cum Prezzoldus de patre et magistro suo Sturme profunde cogitaret, et sancti fratres cum eo de absentia eius multo moerore afficerentur, Dei omnipotentis praesidium continuis precibus postulabant, ut ipse, cui nihil impossibile est, per suam invictam potentiam praestaret, quatenus ad eos illorum magister venire permetteretur. Quod cum per se diutius fecissent, et omnes orientales ecclesias, per omniaque monasteria servorum et ancillarum Dei in circuitu orationes incessabiles essent ad Deum pro eo, consolator humilium Deus preces exaudivit supplicantium. Et quia hoc constituit ut postularetur, precibus fidelium annuens, suscitavit cor Pippini regis, ut de beato Sturme cogitare coepisset, et eum de exilio, ubi erat, ad palatium suum adduci honorifice praeciperet. Qui cum adductus ad palatium concite fuisset, et ibi in capella regis per plures esset dies Deum orans, exspectans quid ei rex imperasset, contigit quadam die, ut in venationem rex pergeret, ac, ut solitus erat, ad orationem primo diluculo veniret, et ceteri servi Dei post vigilias matutinas quiescerent. Solus Sturmi vigilabat, et ingressum regis observans, ianuas ei ecclesiae aperuit, et cum claro lumine ad orationem ante eum ibat. Rex vero cum ad sacras aras Deum regem humiliter exorasset, erexit se, et alacri obtutu Sturmen intuitus: « Dominus », dixit, « congregavit nos modo; et, quid hoc fuit, quod monachi tui apud nos te accusaverunt, nescimus; et unde irati fuimus contra te, ignoramus ». Sturmi vero constanter ait : « Licet a peccatis immunis non sim, contra te tamen, o rex, delictum non feci ». At ille : « Sive, inquit, unquam aliquando contra me nequiter cogitaveris, aut inique aliquid gesseris, Deus tibi totum dimittat, et ego ex meo corde ignosco; et deinceps esto », ait, « in gratia et in amicitia mea omni tempore quoad vixero ». Tollensque manu sua de pallio suo filum, projecit in terram, et dixit : « Ecce in testimonium perfectae remissionis filum de pallio meo proicio in terram, ut cunctis pateat, quod pristina deinceps adnulletur inimicitia ». Ita pacati firmiterque in amicitia fundati, rex iter quod coeperat arripuit.

« Alors que Prezzold réfléchissait profondément à son père et maître Sturm, et que les frères enduraient son absence avec une grande affliction, ils demandaient par leurs continuelles prières la protection de Dieu omnipotent, pour qui rien n'est impossible, et qu'il manifeste sa puissance invincible en permettant le retour de leur maître parmi eux. Ils firent cela pendant longtemps. Toutes les églises et tous les monastères des serviteurs et servantes de Dieu, dans les régions orientales, s'étaient joint à eux dans une ronde de prières incessantes à Dieu. Dieu, consolateur des humbles, exauça les prières des suppliants. Il fit ainsi qu'il avait été demandé, consentant aux prières des fidèles, et ranima le cœur du roi Pépin pour qu'il commence à penser au bienheureux Sturm et qu'il le rappelle de l'exil où il était afin de le recevoir au palais, avec les honneurs. Celui-ci [Sturm] vint rapidement au palais et resta prier plusieurs jours à la chapelle du roi, attendant le bon vouloir du roi. Un jour arriva que le roi, allant à la chasse, vint prier dans la solitude, aux premières lueurs de l'aube, tandis que les autres serviteurs de Dieu se reposaient après les vigiles matinales. Seul Sturm veillait et observant le roi entrer, il lui ouvrit les portes d'entrée de l'église et le conduisit à la prière en tenant une claire lumière [*i.e.* une bougie ou une lampe] devant lui. Quand le roi eut humblement imploré le Dieu roi, auprès des autels sacrés, il se redressa et considéra Sturm d'un regard pétillant : 'le Seigneur', dit-il, 'nous a rassemblé à cet instant, les accusations que les moines ont porté auprès de moi, contre toi, nous ne le savons pas et les raisons pour lesquelles nous étions en colère contre toi, nous l'ignorons ». Sturm répondit conséquemment : 'Bien que je ne sois pas exempt de péchés, je n'ai jamais, ô roi, commis de délit contre toi'. Ce à quoi il répondit : 'Si à un quelconque moment tu avais indignement pensé contre moi ou bien accompli quelque chose d'injuste', dit-il, ' Que Dieu te pardonne en tout, comme je te pardonne de tout mon cœur. À présent, sois dans ma grâce et mon amitié, tout le temps que tu vivras'. Et, prenant de ses mains un fil de son manteau, il le jeta par terre puis dit : 'Voici, en témoignage de parfaite rémission, je jette un fil de mon manteau à terre pour que tous puissent voir que l'inimitié d'autrefois est annulée'. Ainsi, fermement assis sur une amitié paisible, le roi partit pour le voyage qu'il avait commencé ».

V.10. *Vita Sturmi*, 22 : *Regnante feliciter domino rege Carolo annos quatuor, Saxonum gens saeva et infestissima cunctis fuit, et paganis ritibus nimis dedita. Rex vero Karolus, Domino semper devotus, cum ipse christianissimus esset, cogitare coepit, qualiter gentem hanc Christo adquirere quivisset.*

« Le seigneur Charles ayant régné avec bonheur durant quatre ans, le peuple des Saxons, tout entier sauvage et très hostile, restait profondément voué aux rites païens. Le roi Charles, toujours dévoué au Seigneur, très chrétien, commença à réfléchir à la manière dont il pourrait acquérir ce peuple au Christ ».

V.11. *Vita Sturmi*, 23 : *Quo cum multum temporis praedicando et baptizando cum suis presbyteris peregisset, et per regiones quasque singulas ecclesias construxisset, iterum postea Saxonum gens prava et perversa a fide Christi devians, vanis se erroribus implicavit, congregatoque exercitu ultra fines suos egressa est, et usque ad Rhenum vastando et depopulando cuncta pervenit.*

« Après que Sturm et ses prêtres eurent consacré beaucoup de temps à instruire et à baptiser et qu'ils eurent construit une église dans chaque contrée, les Saxons, peuple dépravé et pervers, dévièrent de la foi chrétienne et revinrent à leurs erreurs trompeuses. Quand ils eurent rassemblé une armée, ils franchirent les frontières jusqu'au Rhin, dévastant et dépeuplant tout sur leur passage ».

V.12. *Vita Sturmi*, 23 : *Cumque inde reversi essent, infesta caede quoscumque invenire potuerunt, trucidarunt. Quorum cum exercitus in Loganacinse, quod prope supradictum coenobium jacet, consedisset, conspiraverunt ut lectam virorum multitudinem de exercitu ad ipsum monasterium mitterent, et cuncta quae reperirent, igni comburerent, et servos Dei ferro trucidarent.*

« Quand ils firent chemin arrière, ils massacrèrent (*trucidare*) tous ceux qu'ils purent rencontrer, dans un carnage acharné (*infesta caede*). Leur armée s'installa dans le Lahngau, non loin dudit monastère, et ils conspirèrent pour qu'une armée formée d'une multitude d'hommes l'attaque, brûle tout ce qu'ils auraient pu trouver et passent au fil de l'épée (*ferro trucidare*) les serviteurs de Dieu ».

V.13. *Vita Sturmi*, 24 : *Quo dierum numero expleto, ad monasterium vir dei rediit, habito secum medico domini regis Karoli, cui nomen Wintarus, qui eius subveniret infirmati. Dum vero quadam die artis suae ei, nescio quam, potionem infuderat, cum qua minuere debuit infirmitatem, sed ita auxit, ut validius et acrius ei lues acerba augeretur. Et anxius dicere coepit, quod ei medicus, qui morbum debuerat, malum grande irrogasset.*

« Après qu'un nombre de jours s'étaient écoulés, l'homme de Dieu retourna au monastère avec le médecin du seigneur roi Charles, lequel s'appelait Wintarus, afin qu'il remédie à sa maladie. Un jour, il lui fit absorber je ne sais quelle potion de son art, qui au lieu de diminuer la maladie l'augmenta, de sorte à ce que la maladie devint plus ardente et pénible. Sturm commença de dire anxieusement que le médecin en guise de le soigner, lui avait infligé un grand mal ».

V.14. *Vita Sturmi*, 24 : *Currere citius ad ecclesiam iubet, omnes gloggas pariter moveri imperavit, et fratribus congregatis obitum suum cito adfuturum nuntiare praecepit, et pro se enixius orare postulavit. [...] et vos istic Domino servire sincere cum caritate.*

« Il ordonna qu'on l'amène rapidement à l'église, commanda également que toutes les cloches sonnent, que l'on fasse venir l'assemblée des frères pour que l'annonce de

sa mort prochaine leur soit faite. Il leur demanda de prier pour lui de toutes leurs forces [...] et de continuer à servir le Seigneur avec sincérité et charité ».

VI. VITA VULFRAMNI

VI.1. *Vita Vulframni*, préf. : *Quamlibet ergo invalidis humeris inpositum onus oboedientiae amore suscipiam.*

« J’assumerai donc le fardeau imposé sur mes faibles épaules, par amour de l’obéissance ».

VI.2. *Vita Vulframni*, 1 : *Fuit enim carnis origine nobilis, sed culmine mentis nobilior. Genitor quoque eius Vultbertus nomine in aula regis Dagoberti et filii eius Hludovii militari operi aevum impendit. Praedictus vero Dei famulus in puerili aetate constitutus, ab ipso magistris catholicis traditus est sacrarum litterarum studiis imbuendus ; quae per omne pueritiae vel adolescentiae tempus exercens, usque ad virilem aetatem ab hac intentione animum non refixit. Exin, crescentibus meritis pia intentionis, clericatus habitum sumens, parentum hortatu ac suffragii amminiculo fultus, in aula regum iuniorum Hlotharii et Theoderici ecclesiastici ordinis curae delegatus, divinis se studebat attentissime inservire edictis [...]*

« Il était d’origine noble par le sang mais il était encore plus noble par l’esprit. Son père nommé Vulbert avait œuvré toute sa vie dans les travaux militaires à la cour du roi Dagobert et de son fils Clovis. Celui-ci, servant Dieu, donna à son fils, dès la plus tendre enfance, des maîtres catholiques afin qu’il étudie les lettres sacrées et s’en imprègne, ce à quoi il consacra tout son temps de l’enfance et de l’adolescence jusqu’à ce qu’il parvienne à l’âge adulte, sans jamais avoir l’intention d’y déroger. En conséquence, les mérites de ses pieuses intentions allant croissant, il assumait l’habit monastique, avec les encouragements de ses parents et leur soutien à la cour des

jeunes princes Clotaire et Thierry, il fut chargé des affaires ecclésiastiques et s'appliqua avec la plus grande attention à servir ».

VI.3. *Vita Vulframni, 1 : Praedictus vero Dei famulus in puerili aetate constitutus, ab ipso magistris catholicis traditus est sacrarum litterarum studiis imbuendus ; quae per omne pueritiae vel adolescentiae tempus exercens, usque ad virilem aetatem ab hanc intentione animum non refixit. Exin, crescentibus meritis piae intentionis, clericatus habitum sumens, parentum hortatu.*

« Le serviteur de Dieu reçut dès l'enfance l'enseignement de maîtres catholiques et fut imprégné de l'étude des lettres sacrées, ce à quoi il occupa tout son temps durant l'adolescence jusqu'à l'âge adulte, sans jamais perdre courage. Ainsi, croissant en mérites et en pieuses intentions, il prit l'habit clérical, à l'exhortation de ses parents [...] ».

VI.4. *Vita Vulframni, 3 : Aliquot autem annis in praesulatu administratis superno oraculo in visu ammonitus, ut genti Fresonium verbum Domini sibi antea in auditum euangelizaret, inito opere apostolico, proposuit ilico animo pluribus prodesse.*

« Après avoir administré son diocèse pendant quelques années, il fut averti dans une vision, par un oracle supérieur, d'aller porter le Verbe du Seigneur aux peuples de la Frise qui n'en avaient pas encore entendu parler. Il voulut rapidement commencer cet apostolat pour sauver le plus grand nombre d'âmes ».

VI.5. *Vita Vulframni, 6 : Praedicante enim illo et docente praedictum populum Fresionum, contigit quadam die puerum quendam, ex ipsa Fresionum natione ortum, diis, immolandum duci ad laqueum. Ortabat autem pontifex sanctus incredulum ducem, ut huius pueri vitam sibi donaret nec hominem ad imaginem Dei factum*

sacrificium execrabile daemonibus immolaret. Vocabatur autem idem puer Ovo. Respondebat autem dux patrio sermone, decretum esse lege perhenni olim a praedecessoribus suis omnique Fresionum gente ut, quemcumque sors elegeret, in eorum sollemniis diis offerendum sine mora. At vero sanctus praesul dum persisteret in precibus ut praefatus populi princeps eius dignae petitioni satisfacere vellet, animosi gentiles zelo vani erroris devincti, sicut scriptum est : Zelus apprehendit populum ineruditum, unanimes frustrabant eius precem, dicentes : 'Si tuus', inquit, 'Christus de tormento mortis eum eripuerit, sit eius tuusque aevo perhenni servus'. Ad haec sanctus pontifex : 'Non hominum in hoc facto, sed Domini Christi fiat voluntas'. Appenditur deinde puer in patibulum, adspicientibus christianorum simulque gentilium turmis, per duarum fere spatium horarum ; extemploque sacerdos Domini pro salute et vita non solum illius, qui in tormento erat mortis constitutus, verum pro obcecatione populi, qui satanae vinculis erat inretitus, flectens genua, hanc ad Dominum fudit orationem : 'Deus invisibilis, immortalis et aeternae, exorabilis tuis esto supplicibus et sicut quondam Danihelem liberasti de lacu leonum, ita hunc puerum de faucibus eripe illius sevi leonis, qui circumiens quem devoret quaerit, ut de illius duplici salvatione populus hic incredulus, deposita sorde idolatriae, ad veritatis convertatur agnitionem, et per cunctas generationes tuum benedicatur nomen in secula'. Hac completa oratione, ilico disrupta sunt vincula, quibus pueri semivivi guttur inligatum erat, sicque inlesus ad terram ruit. Videbatur autem illi, ut post ipse narrabat, quasi sopore gravi teneretur oppressus, sanctique pontificis zona a pectore circumligatus, sublevatur omnis eius corporis status. Apprehensaque eius manu, pontifex sanctus dixit : 'In nomine Iesu Christi domini exsurge concite sanus !' Quo docto, ilico incolomis surrexit, nullum inlatae sibi poena sentiens dolorem. Atque ex hoc facto plurima Fresionum multitudo conversa eset ad Dominum, credebantque et baptizabantur, quotquot praeordinati erant ad vitam aeternam. Praedictus autem Ovo lavacri salutaris unda perfusus atque a praefato sancto pontifice Fontanellam perductus litterisque sacris eruditus, postea

autem diaconus consecratus, deinde sequenti tempore a venerando pontifice Raginlando urbis Rotomagensis praesbiter ordinatur.

« Alors qu'il [Vulfran] prêchait et instruisait le peuple des Frisons, il arriva qu'un jour, un enfant, issu de cette nation des Frisons, soit condamné à être sacrifié aux dieux et destiné à être pendu. Aussi, le saint pontife exhortait le duc incrédule à ce qu'il laisse la vie à cet enfant et qu'un homme fait à l'image de Dieu ne soit pas immolé dans un exécrable sacrifice aux démons. Cet enfant était appelé Ovo. Le duc lui répondit dans sa langue paternelle, qu'il avait été décrété depuis toujours une loi, chez ses prédécesseurs et chez tout le peuple des Frisons, selon laquelle quiconque était choisi par le sort devait solennellement être offert aux dieux et ceci sans délai. Mais le saint pontife persistait cependant dans ses supplications pendant que le susdit duc semblait vouloir donner satisfaction à une si digne requête. Les païens animés par le zèle de l'erreur mensongère, ainsi qu'il est écrit : *le zèle s'empare du peuple ignorant*, se dressèrent unanimement contre sa prière : 'si ton Christ, disent-ils, 'peut l'arracher aux tourments de la mort, il sera pour toujours son serviteur et le tien'. Ce à quoi le pontife répondit : ' Que la volonté du Christ soit faite, non pas le fait des hommes !' Ensuite il [Ovo] fut mis à la potence, sous le regard simultané de la foule des chrétiens et des gentils, et resta suspendu l'espace de deux heures environ ; aussitôt le prêtre du Seigneur, non seulement pour la vie et le salut d'Ovo, qui était en situation de tourment mortel, mais aussi pour ouvrir les yeux de ce peuple qui était empêtré dans les filets de Satan, s'agenouilla et se répandit en prières au Seigneur : 'Dieu invisible, immortel et éternel, laisse-toi fléchir par mes prières, et comme tu as libéré Daniel de la fosse aux lions, arrache cet enfant à la gueule de ce lion cruel, qui tourne en rond pour chercher quelque chose à dévorer, pour que par un double sauvetage, ce peuple incrédule abandonne sa méprisable idolâtrie, qu'il se convertisse par la reconnaissance de la Vérité et que toutes les générations à venir bénissent ton nom pour les siècles'. Lorsqu'il acheva sa prière, les liens qui entouraient la gorge de l'enfant à moitié mort, se défirent immédiatement et il s'effondra par terre intact.

Ainsi qu'Ovo le raconta après, il lui avait semblé être sous le poids d'un lourd sommeil et que la ceinture du saint pontife enroulait sa poitrine, en soulevant tout son corps qui était ainsi soutenu. Prenant sa main, le saint pontife dit : 'Au nom du Seigneur Jésus Christ, lève-toi rapidement et bien portant !' À ces mots, il se leva immédiatement et intact, ne sentant aucune douleur due au tourment qui lui avait été infligé ».

VI.6. *Vita Vulframni, 7 : Alios quoque duos adolescentes ex ipsa Fresionum natione, qui similiter ritu profano daemonibus fuerant immolandi, quorum unus vocabatur Eurinus alterque Ingomarus, deprecante claro pontifice Vulframno, praefatus dux vitae donavit et eidem gratuito munere contradidit. Qui divinis mysteriis imbuti atque in fide confirmari in sanctae trinitatis nomine baptizati et a daemonicae e servitutis iugo erepti, libertate perhenni donati sunt, sicque a praefato pontifice Fontanellam perducti et Hiltberto abbati educandi traditi sunt. Qui sacris litteris et caelesti disciplina eruditi, sub regimine et dominio ipsius patris et successorum eius per plurima strenue militarunt tempora, ibique in ditione eiusdem coenobii usque ad vitae suae metas permanserunt.*

« Il y eut aussi deux adolescents issus de la nation frisonne, qui devaient de la même manière être immolés aux démons, par un rite impie. L'un d'eux s'appelait Eurin et l'autre Ingomar. À la prière de l'illustre pontife Vulfran, le duc susnommé leur donna la vie et les remis au saint par un don gratuit. On leur inculqua les mystères divins, puis ils furent confirmés dans la foi et baptisés au nom de la Sainte Trinité. Ils furent ainsi arrachés au joug de la servitude démoniaque et reçurent la liberté éternelle. Ledit pontife les conduisit à Fontenelle et furent confiés à l'éducation de l'abbé Hiltbert. Ils furent instruits des écritures sacrées et de la discipline céleste, sous la gouverne et l'autorité de ce père et de ses successeurs. Ils combattirent activement pendant une longue période en ce lieu, sous l'autorité du monastère et y demeurèrent jusqu'au terme de leurs vies ».

VI.7. *Vita Vulframni, 8 : Erat in praedicta gente mulier quaedam vidua, duos carissimos habens natos, qui ex sorte missa daemonibus fuerant immolandi et gurgite maris enecandi. Ducti namque sunt ad quendam locum bitalassi more aqua inclusum, ut, dum reuma maris eundem cooperiret locum, miserabiliter fluctibus obsorberentur. Erat vero, ut fertur, unus aetate septennis alterque quinquennis. Cumque reuma maris tempore malinae praedictum impleret locum, is qui maior natu erat puerulus iuniorem fratrem ulnis nitebatur sublevare, dum iam ingurgitarentur. Aderat namque ad spectaculum infandum antefatus dux incredulus cum plebe innumera gentilium ; sed nulla compassionis pietas vel miserantis affectus saxeum eius cor emollire quivit.*

« Il y avait parmi ce peuple, une veuve ayant deux enfants qui lui étaient très chers. Le sort avait décidé qu'ils devaient être immolés aux démons et mis à mort en étant dévorés par la mer. Ils furent donc conduits jusqu'à un banc de sable entouré par la mer jusqu'à ce que l'endroit soit entièrement recouvert par l'eau et qu'ils soient misérablement avalés par les flots. Il a été rapporté que l'un avait sept ans et l'autre cinq. Alors que le flux de la marée haute emplissait ce lieu, l'aîné des petits enfants (*puerulus*) s'efforça de soulever son frère dans ses bras, pour qu'il ne soit pas englouti. Le fait est que le duc incrédule, avec une innombrable foule de gentils, était présent à ce spectacle abominable, mais aucune pitié de compassion ou disposition de pitié ne put amollir son cœur de pierre ».

VI.8. *Vita Vulframni, 8 : Sacer vero pontifex Vulframnus eos sibi vitaeque perdonari rogabat, dicens, non esse iustum de hominibus ad imaginem Dei factis ludum exhibere daemonibus . Tunc dux incredulus: 'Si tuus', inquit, 'Christus a periculo praesenti eos liberaverit, eius dominio eos perpetim concedo, sitque eorum Deus et ipsi eius perhenniter servi'. Tunc dux incredulus : 'Si tuus', inquit, 'Christus a periculo praesenti eos liberaverit eius dominio eos perpetim concedo sitque eorum*

Deus et ipsi eius perhenniter servi' Tunc sanctus pontifex Vulframnus : 'Secundum tuum', inquit, 'fiat promissum!' Orante autem eo Dominum, concite reuma maris in altum se subrigens cumulum, Domino iubente, praedictum subito reddidit locum aridum, in quo stabant innocentes iam proxime morituri. Sicque sanctus antistes, de Domini pietate fesus, more apostoli Petri, super aquas ad Dominum venientis, super undas maris ambulabat, aspicientibus gentilium turbis, donec ad praedictos puerulos pervenit, unumque manu dextera alterumque leva apprehendens, plantis tantummodo aqua tinctis, quasi super humum gradiens siccum, sic aquas maris calcans, praefatos puerulos, Deo donante, de periculo eripuit mortis et flenti matri reddidit incolomes, ac fonte baptismatis eos abluens, uni nomen suum imposuit, a quo apud incolas Fresionum hoc nomen enituit. Quo viso supramemorato miraculo, plurima multitudo gentilium conversa est ad Dominum, credebantque et baptizabantur, quotquot praedestinati erant ad vitam aeternam.

« Mais le saint pontife Vulfran demanda qu'on leur laisse la vie, en disant qu'il n'était pas juste de jouer à présenter aux démons des hommes faits à l'image de Dieu. Alors le duc incrédule lui dit : ' Si ton Christ peut les libérer du danger présent, je les lui concède à jamais, il sera leur Dieu et ils seront leurs serviteurs pour toujours'. Alors le saint pontife Vulfran dit : 'qu'il en soit fait comme cela a été promis'. Priant aussitôt le Seigneur, les flots de la marée montante s'étant accumulés au plus haut point de l'endroit, se retirèrent subitement avec l'aide de Dieu, en laissant sec l'endroit où les innocents se tenaient déjà très proche de la mer. Ensuite, le saint prêtre, confiant dans la piété de Dieu, à la façon de l'apôtre Pierre venant vers le Seigneur en marchant sur l'eau, marcha sur la mer, sous le regard de la foule des Gentils, jusqu'au moment où il atteint les enfants. Il prend l'un de la main droite et soulève l'autre pour le porter, tandis que la plante de leurs pieds touchait à peine l'eau et qu'ils marchaient sur la mer comme sur un terrain sec. Il arrache à la mort, avec l'aide de Dieu, ces deux enfants et les rend sains et saufs à leur mère éplorée. Il les baptise sur les fonts baptismaux et impose son nom à l'un d'eux, un nom qui

provoque depuis l'admiration parmi les habitants de la Frise. À la vue de ce miracle, une innombrable multitude de gentils s'est convertie au Seigneur, prédestinés à la vie éternelle, ils croyaient et étaient baptisés ».

VI.9. *Vita Vulframni*, 9 : *Tunc beatus Vulframnus : 'Noli errare, inclite principes, apud Deum certus est suorum numerus electorum. Nam praedecessores tui principes gentis Fresionum, qui sine baptismi sacramento recesserunt, certum est dampnationis suscepisse sententiam ; qui vero abhinc crediderit et baptizatus fuerit, cum Christo gaudebit in aeternum' . Haec audiens dux incredulus – nam ad fontem processerat, – et, ut fertur, pedem a fonte retraxit, dicens, non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno ; quin potius non facile posse novis dictis adsensum praeberere, sed potius permansurum se in his, quae multo tempore cum omni Fresionum gente servaverat. At beatus Christi pontifex : 'Heu pro dolor', inquit, 'deceptum te video a seductore, qui humanum decepit genus ! Sed nisi poenitentiam egeris et credideris et in nomine sanctae trinitatis baptizatus fueris, ianuam regni perhennis non intrabis, sed aeternae dampnationis poena plecteris' . Haec dicente et docente sancto pontifice, multi Fresionum credebant et baptizabatur, praedicto rege in paganismo perseverante. Nam a sacro fonte infeliciter recessit, etiam et Wilbrordum episcopum cognomento Clementem et doctorem praefate gentis accersiri iussit, ut ad eius consultum simul cum beato Vulframno, in doctrina sue religionis concordante, efficeretur christianus. Sed quoniam, ut scriptum est, in malivolam animam non introibit sapientia, et quia dubitando per omnia in fide catholica et temptando sanctos antistites loquebatur, ideo optinere non meruit, quod fecte querebat. Cum vero eius legatum super hoc facto beatus suscepisset Wilbrordus, respondisse dicitur : 'Quia praedicationem sancti fratris nostri Vulframni pontificis dux vester audire contempsit, meis quoque qualiter obsecundabit edictis ? Nam hac nocte vidi illum visu catena religatum ignea. Unde certum fore constat dampnationem illum iam subisse aeteram' . Cumque iter carperet, quod ad domum*

eiusdem dampnati ducis ducebatur, nuntiatur ei ipsum sine baptismi sacramento esse iam mortuum ; sicque coeptum deserens iter, propria repedavit habitacula.

« Alors, le bienheureux Vulfran dit : ‘Ne fais pas fausse route, illustre prince, le nombre des élus auprès de Dieu est décidé. En effet, les princes du peuple frison, tes prédécesseurs, qui s’en sont allés sans avoir reçu le sacrement du baptême, ont certainement reçu la damnation pour sentence, mais qui croira et sera baptisé à partir de maintenant, se réjouira avec le Christ pour l’éternité’. Entendant cela, le duc incrédule – qui s’était avancé sur les fonts [baptismaux] – retira son pied des fonts, à ce qui se dit, en déclarant ne pas pouvoir se priver de la compagnie des princes frisons, ses prédécesseurs, et demeurer dans ce règne céleste avec un petit nombre de pauvres, et qu’il ne lui était pas facile d’approuver ces nouveaux propos, qu’il préférerait persister dans ce qu’il avait observé depuis longtemps, avec tout le peuple des Frisons. Le bienheureux pontife de répondre : ‘Hélas, quelle douleur !’, dit-il, ‘je te vois dupé par le séducteur qui a abusé le genre humain ! Mais si tu ne fais pas pénitence, que tu ne crois pas et que tu n’es pas baptisé au nom de la sainte Trinité, tu ne traverseras pas la porte du royaume éternel et tu seras condamné à la peine de la damnation éternelle’. Ces paroles et enseignements du saint pontife conduisirent de nombreux Frisons à croire et à se faire baptiser, tandis que le roi susmentionné persévérait dans le paganisme. En effet, il se retira malheureusement des fonts sacrés. Il demanda à l’évêque Willibrord, surnommé Clément et docteur dudit peuple, de venir, pour que son conseil en même temps que ceux du bienheureux Vulfran, s’accordant dans la doctrine de leur religion, fissent de lui un chrétien. Mais, comme il est écrit, la sagesse n’entrera pas dans une âme malintentionnée, et par-dessus tout, parce que la foi catholique avait été mise en doute et que les saints prêtres qui lui parlaient avaient été mis à l’épreuve (*temptando*), il ne mérita pas d’obtenir ce qu’il avait feint de chercher. Le bienheureux Willibrord avait reçu son légat et lui répondit : ‘Parce que votre duc a entendu avec mépris les prédications de notre frère pontife Vulfran, de quelle manière se conformera-t-il à mes ordonnances ? En effet, cette nuit

je l'ai vu lié par une chaîne enflammée. Il est certain qu'il a déjà subi la damnation éternelle'. Comme il entamait le chemin qui le conduisait vers la demeure de ce duc damné, il lui fut annoncé que celui-ci était déjà mort sans avoir reçu le sacrement du baptême. Il abandonna alors son chemin et s'en retourna vers sa propre demeure ».

VI.10. *Vita Vulframni*, 10 : *Nec praetereunda est, quam de praefato duce Rathbodo, praedicto venerabili presbitero Ovo narrante, didicimus, cur in Christum credere ac fonte regenerationis noluerit mergi. Nam in egritudine positus, de qua et vitae praesentis lucem clausit perpetuasque averni descendit ad umbras, dum sopori deditus foret, deceptor hominum diabolus, qui etiam Dei omnipotentis permissu in angelum se transfigurat lucis, ei apparuit, diademate aureo cum fulgentibus gemmis capite opertus vesteque auro textili toto amictus corpore. Diuque attonitus praefatus princeps, diligenter in eum intendebat, stupens ac tremebundus, ammirans, cuius speciei ac virtutis esset, qui sibi apparabit nuntius. Isque multimoda arte nocendi sevissimus draco inquit ad eum : « dic, queso, fortissime virorum, quis te ita seduxint ut a cultura deorum et religione praedecessorum tuorum velis recedere ? Noli ita, obsecro, agere, sed in his quae actenus tenuisti culturis deorum permanere, ibisque ad domos aureas aeternaliter mansuras, quas tibi in proximo sum daturus, ut meorum verborum dictis astruam fidem. Quapropter eras accersiens Vulframnum doctorem christianorum, inquire ad eo, ubinam sit illa mansio aeternae claritatis, quam te pollicetur, si christianum susceperis dogma, in caelestibus habiturum. Quam cum demonstrare non quiverit, utriusque partis mittantur legati, eroque dux itineris et demonstrabo illis mansionem eximiae pulchritudinis ac fulgoris immensi, quam tibi post modicum sum daturus ». Qui evigilans, sancto pontifici Vulframno cuncta per ordinem pandit. At ille congemiscens eius dampnationi, ait : « Haec inclusio diaboli est, qui omnes vult perire et neminem salvare. Quapropter salva temet ipsum, vir nobilis, credendo in Christum et festina ad fontem baptismi, in quo est remissio omnium peccatorum, et nullo modo fidem accommodes verbis diaboli mendacibus.*

Ipsa est enim seductor, qui universum seducit orbem, qui propter suam superbiam de alto caeli culmine prostratus ruit in terram et ex angelo benigno daemon teterrimus effectus est. Cuius invidia mors introivit in orbem terrarum, dum primo homini concupiscentiam docuit atque ad inoboedientiae culpam traxit. Nam qui promittit aureas lagiri mansiones sibi credentibus, tartareas potius inferi deducit ad sedes foetumque lacum Cocyti. Unde ut ab his poenis eripi valeas et bonis frui aeternalibus, festina in Christo baptizari, in quo est remissio omnium peccatorum et per quam vitae caelestis tribuitur ingressus ». Haec et huiusmodi plura prosequente sancto pontifice, respondit praedictus incredulus princeps omnia se facturum quae iubebat, si illa non demonstraretur a suo deo mansio, quam sibi largiturum spoponderat. Cumque insuperabilem in cunctis sacerdos Christi animum illius cerneret, ne a gentilibus fingerentur pro aliis, misit continuo cum quodam Fresione suum diaconum. Qui cum paululum ab oppido processissent, obvium sibi repperiunt in humana effigie quendam itineris comitem, qui dixit eis : « Properamini cito ! nam ostensurus sum vobis mansionem eximiae pulchritudinis, quae praeparata est a deo suo Rathbodo principi ». Qui ducem ac comitem itineris prosequentes loca diu peragrant incognita, donec viam ingredienti latissimam, diversorum generibus marmorum eam cernunt polito opere decoratam, videntque a longe domum auream ac perveniunt usque plateam, quae ante praefatam domum sita erat, et ipsa auro gemmisque strata. Intrantes quoque in domum aurei splendoris et incredibilis pulchritudinis, aspiciunt thronum mirae magnitudinis. Tunc ductor itineris : « Haec est », inquit, « domus, et ista est pulcherrima sedes, quam post eius mortem principi Rathbodo deus suus largiturum se spopondit ». Et diaconus opstupefactus in his quae viderat, dixit : « Si a Deo cunctipotente facta sunt ista, perpetuo maneat ; si autem a diabolo, cito dispereant ». Et vallans se continuo sanctae crucis munimine, dux itineris qui videbatur homo evanescendo transiit in diabolum, et domus aurea versa est in lutum ; remanseruntque hi duo simul, Fresio videlicet et diaconus, in medio locorum palustrium, quae plena erant longissimis rauseis virgultis, triduoque inmensi laboris iter conficientes, revertuntur ad oppidum, invenientes praefatum ducem Rathbodum

sine baptismatis sacramento mortuum narrantque beato antistiti, quantam a diabolo pertulissent inlusionem. Fresio autem credidit in Christum et baptizatus est; vocabatur autem Ingomarus sive Chuningus, qui est ipse ad Fontanellense coenobium beatum Vulframnum secutus est. Induciasque sibi renuntiandi quas putaverat adipisci praedictus dux minime valuit inpetrare, quia non erat ex ovibus Christi neque ad vitam praeordinatus aeternam. Percrebuitque hoc stupendum et antea inauditum miraculum apud incolas gentis Fresionum, atque ex hoc facto plurima ex eis multitudo conversa est ad Dominum. Mortuus est autem infeliciter praefatus dux Rathbodus anno domini Dei nostri Iesu Christi, in quem ipse credere contempsit, DCCXVIII, qui erat annus VI incliti principis Karoli.

« Il ne peut être passé sous silence la raison pour laquelle ledit duc Radbod refusa de croire au Christ et d’être régénéré en plongeant dans les fonts baptismaux. Nous l’avons appris auprès du vénérable prêtre Ovo, dont nous avons parlé précédemment. En effet, il était déjà atteint par la maladie qui éteignit la lumière de sa vie présente et le fit descendre dans les ombres perpétuelles de l’Averne. Alors qu’il se trouvait endormi, le diable, celui qui trompe les hommes et qui par la permission de Dieu tout-Puissant se transfigure aussi en ange de lumière, lui apparut couronné d’un diadème doré avec des gemmes étincelantes, le corps drapé dans un vêtement tout tissé d’or. Ledit prince, étonné, l’observait attentivement, admirant, stupéfait et tremblant, l’apparence et la valeur du messager qui lui apparaissait. Ensuite, le féroce dragon, versé dans les multiples arts de nuire, lui dit : ‘Je te demande de dire, toi, le plus fort des hommes, ce qui a pu te séduire pour que tu veuilles renoncer aux cultes des dieux et à la religion de tes prédécesseurs ? Je te conjure de refuser d’agir ainsi, mais de perpétuer les cultes des dieux que tu as honoré jusqu’à présent : alors tu iras et demeureras éternellement dans les maisons dorées que je suis proche de te donner et que je construirai fidèlement d’après mes paroles. Aussi, tu convoqueras Vulfran, docteur des chrétiens, et tu lui demanderas où est ce séjour d’éternelle clarté qu’il te promet de posséder dans les cieux, si tu soutiens le dogme chrétien. Comme il ne

pourra pas te le montrer, tu enverras des légats de chaque parti. Je serai le guide sur leur chemin et je leur montrerai la demeure d'une exceptionnelle beauté et d'un éclat sans limites que te donnerai dans peu de temps'. S'éveillant, il dévoila tout au saint pontife Vulfran. Celui-ci gémit profondément sur sa damnation et dit : 'Ceci est une illusion du diable, qui veut que tous périssent et que personne ne soit sauvé. Sauve-toi toi-même, homme noble, crois au Christ et hâte-toi vers les fonts baptismaux, dans lesquelles tous les péchés sont remis et n'accorde plus foi aux paroles accommodantes et mensongères du diable. C'est un séducteur qui a abusé l'ensemble du monde, qui à cause de sa superbe a été précipité sur terre depuis le plus haut des cieux et d'ange bienveillant a été fait très mauvais démon. Sa jalousie a introduit la mort dans le monde puisqu'il a enseigné la concupiscence au premier homme et l'a entraîné dans la faute de la désobéissance. Il promet de grandes demeures dorées à ceux qui croient en lui, mais il les entraîne plutôt dans les enfers du Tartare et dans les tréfonds fétides du lac Cocyte. Tu pourras te soustraire à cette peine et jouir des bontés éternelles. Dépêche-toi de te recevoir le baptême en Christ, grâce auquel tous les péchés sont remis et qui accorde l'entrée dans la vie céleste. Et le saint pontife continua de parler de cette manière. Ledit prince incrédule répondit qu'il ferait tout ce qu'il lui ordonnait si son dieu ne lui montrait pas la demeure qu'il lui avait généreusement promis. Il comprit alors que tous les prêtres du Christ ne pourraient atteindre son âme. De peur que les choses soient transformées en d'autres auprès des gentils, il envoya tout de suite avec son diacre, un certain Frison. À peine étaient-ils sortis de la place-forte qu'ils rencontrent sur leur chemin un spectre à l'apparence humaine qui vient pour les escorter et leur dit : 'Pressez-vous ! Je vais vous montrer la demeure d'une exceptionnelle beauté que le dieu du prince Radbod a fait préparer'. Ils poursuivent leur chemin avec leur guide et compagnon puis avancent longtemps dans des lieux inconnus, jusqu'à une très large route. Ils distinguent des ouvrages décorés de diverses sortes de marbre poli et voient au loin une demeure en or. Ils parviennent jusqu'à une place, devant laquelle ladite demeure était sise, elle-même jonchée d'or et de pierreries. Entrant dans la demeure étincelante d'or et d'une

incroyable beauté, ils aperçoivent un trône d'une incroyable grandeur. Alors le guide dit : 'Ceci est la demeure, la très belle résidence, que le dieu du prince Radbod s'est généreusement engagé à lui donner après sa mort'. Le diacre, abasourdi par ce qu'il voyait, dit : ' Si ceci est l'œuvre de Dieu Tout-Puissant, que cela reste à jamais, mais si c'est l'œuvre du diable, que cela disparaisse immédiatement'. Se protégeant immédiatement de la sainte croix, le guide, qui ressemblait à un homme, disparut et se changea en diable, tandis que la demeure d'or se transforma en boue. Et ils restèrent là, tous les deux, le Frison et le diacre, au milieu des marécages, couverts de longs roseaux et de broussailles. Il leur fallu un voyage immensément laborieux de trois jours sur le chemin du retour. Ils rentrèrent à la place-forte et allèrent à la rencontre dudit duc Radbod qui était mort sans avoir reçu le sacrement du baptême. Ils racontèrent au bienheureux prêtre comment le diable était parvenu à les tromper. Aussi le Frison se mit à croire au Christ et fut baptisé. Il fut nommé Ingomarus ou Chuningus et suivit le bienheureux Vulfran au monastère de Fontenelle. Le duc précédemment nommé ne put nullement recevoir la trêve qu'il imaginait obtenir pour renoncer [à ses péchés], car il n'appartenait pas aux brebis du Christ et qu'il n'était pas prédestiné à la vie éternelle. Ce miracle stupéfiant et jamais entendu auparavant se répandit parmi les membres du peuple Frison. De ce fait, une multitude d'entre eux se convertit au Seigneur. Ledit duc Radbod mourut malheureusement en l'année 719 de notre Seigneur Jésus-Christ, en qui il dédaigna de croire. C'était l'année six [du règne] de l'illustre prince Charles.

VII. VITA LIUDGERI

VII.1. *Vita Liudgeri*, I, 1 : [...] *Fuit in diebus Radbodi regis Fresonum vir quidam nobilis in ea gente Wrssingus nomine, cognomento Ado, qui quamvis fidem sanctae Trinitatis necdum sciret, erat tamen adiutor pauperum ac defensor oppressorum in iudicioque iustus. Set quia gens illa eo tempore in errore infidelitatis erat excaecata,*

multa multi iniusta a rege crudeli et ab eius ministris fuerant perpassi. Alios enim rex idem insidiando necaverat et haereditates illorum possidebat, alios vero extra terminos effugabat et nihilominus ipsorum sibi haereditates vendicabat. Sed vir praefatus se minime subtrahens, quominus veritatem coram rege et eius principibus defenderet, nullius personam in iudicando iuste et amplectendo veritatem respiciebat. Qua de re contigit, ut magnas a rege crudeli insidias pateretur, ita ut iuberet illum callide interficere et facultates suas tolli. Quod loetale consilium illi continuo unus ex consiliariis regis nuntiare curavit, eo quod a pluribus diligeretur.

« Au temps où Radbod était roi des Frisons, il était un homme noble parmi son peuple, nommé Wurssingus, surnommé Ado et qui n'avait alors aucune connaissance de la foi en la Sainte Trinité. Pourtant, il aidait les pauvres, défendait les opprimés et était équitable dans le jugement. Mais ce peuple étant encore en ce temps-là aveuglé par l'erreur de l'infidélité, beaucoup étaient victimes des nombreuses injustices perpétrées par un roi cruel [Radbod] et ses ministres. En effet, insidieusement, ce roi faisait mettre à mort et confisquait les héritages des uns, tandis qu'il exilait et ne revendiquait pas moins l'héritage des autres. Mais l'homme susnommé [Wurssingus] ne se déroba pas pour défendre publiquement la vérité devant le roi et ses conseillers (*principes*). En outre, indépendamment du caractère des gens, il ne s'empêchait jamais de dire ce qu'il considérait comme juste et d'embrasser la vérité. Il en découla qu'il eut à souffrir des nombreuses embuscades que ce roi cruel lui tendait, jusqu'à ce que celui-ci ordonne qu'on le fit adroitement assassiner et que ses possessions lui soient enlevées. Un des conseillers du roi, apprécié par plusieurs d'entre eux, prit soin à l'instant, de lui annoncer ce mortel dessein ».

VII.2. *Vita Liudgeri*, I, 4 : *Dedit igitur Carolus memorato Wrssingo beneficium in confinio Fresonum et direxit eum ad patriam suam causa fidei roborandae. Qui veniens accepta hereditate propria habitavit in loco, qui dicitur Suabsna iuxta*

Traiectum et coepit esse adiutor sancti Willibrordi cum filiis et propinquis suis, in quibuscumque potuerat. Diligebat eum sanctus Willibrordus valde, eo quod esset vir bonus et plenus fide et acceptabilis universae plebi et castitatem servans.

« Charles donna audit Wurssingus un bénéfice aux confins de la Frise et le dirigea vers sa patrie afin d’y consolider la foi. Celui-ci recouvrit les terrains et propriétés de son héritage et habita dans un lieu appelé Suabsna, près d’Utrecht, et commença, avec ses fils et ses proches, à aider saint Willibrord, de tout son possible. Saint Willibrord l’apprécia grandement car il était un homme bon, empli de foi, accepté par tout le peuple et observant la chasteté ».

VII.3. *Vita Liudgeri I, 6 : Memorata Liafburch cum nata esset, habebat aviam gentilem, matrem videlicet patris sui, abrenunciantem omnino fidei catholicae. Quae non nominanda in furorem conversa, eo quod praenominata coniunx filias tantum genuisset et filium viventem non haberet, misit lictores, qui raperent eandem filiam tunc natam de sinu matris et necarent, priusquam lac sugeret matris, quia sic erat mos paganorum, ut si filium aut filiam necare voluissent absque cibo terreno necarentur. Lictores autem, sicut illis fuerat imperatum, rapuerunt eam, et portavit illam unum mancipium ad situlam aqua plenam, cupiens eam in ipsam aquam immergere, ut vitam finiret. Sed miro Omnipotentis dono actum est, ut puella, quae necdum suxerat ubera matris, extensis brachiis suis utraque manu apprehenderet marginem situlae renitens, ne mergeretur.*

« Liafburg, à sa naissance, avait encore une grand-mère païenne, qui était la mère de son père, et qui renonçait absolument à la foi catholique. Celle-ci entra dans une fureur sans nom, quand elle vit que l’épouse de son fils enfantait tant de filles et qu’elle n’avait pas de fils vivant. Elle envoya des hommes de main enlever la fille à peine née, du sein de sa mère pour qu’ils la tuent avant qu’elle ne puisse téter le lait

de sa mère. C'était en effet la coutume des païens que s'ils désiraient tuer le fils ou la fille, il fallait que ce fut fait avant que l'enfant n'ait ingéré de la nourriture terrestre. Or les licteurs, comme il leur fut ordonné, enlevèrent la petite fille et un esclave l'amena jusqu'à un seau rempli d'eau pour l'y plonger jusqu'à ce que la vie la quitte. Cependant, par un miracle du Tout-Puissant, la petite fille qui ne s'était pas encore nourrie au sein de sa mère, étendit ses petits bras jusqu'à ce qu'elle puisse attraper les bords du seau, en résistant pour ne pas couler ».

VII.4. *Vita Liudgeri* I, 8 : *Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit colligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quicquid tale invenire poterat, ludentibusque pueris aliis ipse consuit sibi de illis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem cum fistucis imitabantur scribes et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custodiendos. Et cum ei quis diceret : 'Quid fecisti hodie ?' dixit se per totum diem aut componere libros aut scribere aut etiam legere.*

« Dès qu'il put marcher, se tenir debout et parler, il commença à rassembler des petits morceaux et des écorces d'arbres, ceux que nous avons l'habitude d'utiliser pour produire de la lumière, et, alors que les autres enfants jouaient, dès qu'il en trouvait, il les collectait et les rassemblait en petits livrets. En toutes circonstances, s'il trouvait du liquide et des petits bâtons, il affectait d'écrire et les amenait à sa nourrice pour qu'elle les conserve comme des livres utiles. Quand on lui demandait : 'Qu'as-tu fait aujourd'hui ?', il répondait qu'il avait composé des livres, qu'il avait écrit ou bien qu'il avait lu ».

VII.5. *Vita Liudgeri*, I, 8 : *Cum venisset autem Thiatgrimus pater eius de quodam itinere, et mater eius pregnans esset vicinaque partui, gestans in utero eundem futurum episcopum, audito quod vir eius veniret, immoderate gaudens properavit ad*

eum; et offenso pede corruit, intravitque palus per latus eius, et ablata est mortua; ita ut nullus putaret eam vel vitae praesenti restituendam, vel filium, quem gestavit in utero. Set miserante divina clementia revixit spiritus eius, et bene fuerat curata, in puero quoque post paucos dies edito nulla laesionis macula apparuit.

« Un jour, Thiatgrimus, le père de celui-ci, rentra de voyage et sa mère non loin du terme de la grossesse, portant dans son ventre notre futur évêque, entendit que son époux arrivait. Se réjouissant, elle courut sans retenue vers lui. Elle s'effondra à terre où un pieu se ficha dans son flanc, la laissant pour morte, à tel point que personne ne pensait qu'elle soit restituée à la vie, ni le fils qu'elle portait dans son ventre. Mais la clémence divine, dans sa miséricorde, lui restitua son esprit. Elle fut bien soignée et l'enfant qui naquit peu de jours après ne fut marqué d'aucune séquelle ».

VII.6. *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Liudgerus igitur cupiens saturare se praelibati dulcedine favi, petiit ab abbate Gregorio licentiam redeundi ad magistrum Alchuinum. Quod ille moleste suscipiens fieri rennuit ; noluit tamen contristari petentem, sed blandis sermonibus coepit compescere eum. Cumque se cerneret nullis obiectionibus illum a sua intentione revocare posse, arcessito patre illius postulavit, ut conaretur revocare eum a cupito itinere; sed studiosus levita instanter in suo voto permansit. Tunc Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri quandoque precibus victi, direxerunt eum ad praefatum magistrum Eboraicae civitatis Anglorum, praebentes quae illi opus erant in via.*

« Liudger, avide de se rassasier de la douceur à laquelle il avait goûté, requit auprès de l'abbé Grégoire la permission de retourner auprès de maître Alcuin. Celui-ci apprit avec difficulté la nouvelle et refusa ; comme il ne voulait pas l'attrister, il commença à le retenir par des discours séduisants. Comme il comprit que rien ne pourrait le faire revenir sur ses intentions, il demanda à ce que son père vienne, afin de le persuader

de renoncer au voyage qu'il désirait. Mais le diacre studieux persistait résolument dans son vœu. Alors, Grégoire et les parents de Liudger, puisque vaincus par ces prières, l'envoyèrent vers le maître de la cité angle d'York, lui fournissant tout ce qu'il lui fallait pour le voyage ».

VII.7. *Vita Liudgeri*, I, 11 : *Tunc Gregorius et parentes eiusdem Liudgeri quandoque precibus victi, direxerunt eum ad praefatum magistrum Eboricae civitatis Anglorum, praebentes quae illi opus erant in via. Quem magister inlustris Alcuinus cum magno suscepit gaudio. Susceptus itaque Liudgerus erat consueto more omnibus carus, eo quod esset ornatus moribus bonis et studiis sanctis. Et mansit ibi annis tribus et mensibus sex proficiens in doctrinae studio. Cupiebat enim ibidem diutius in sancto manere studio, sed non fuerat concessa facultas, quia egredientibus civibus illis ad bellum contra inimicos suos contigit, ut per rixam interficeretur filius cuiusdam comitis ipsius provinciae a Fresone quodam negociatore. Et idcirco Fresones festinaverunt egredi de regione Anglorum timentes iram propinquorum interfecti iuvenis.*

« Alors, Grégoire et les parents de Liudger, puisque vaincus par ces prières, l'envoyèrent vers le maître de la cité angle d'York, lui fournissant tout ce qu'il lui fallait pour le voyage. L'illustre maître Alcuin le reçut alors avec une grande joie. Aussi, Liudger fut accueilli comme un être cher par tous, comme à l'accoutumée, car il était orné de bonnes mœurs et d'une sainte érudition. Et il y resta trois années et six mois, progressant dans l'étude de la doctrine. Il aurait désiré rester plus longtemps dans l'étude sacrée, mais la possibilité ne lui en fut pas concédée car il arriva que pendant une rixe opposant des citoyens issus de cette région à ses ennemis, le fils d'un certain comte de la région fut tué par un marchand frison. Pour cette raison, les Frisons se pressèrent de quitter la région des Angles, craignant le courroux des proches du jeune défunt ».

VII.8. *Vita Liudgeri* I, 12 : *Dicebat enim, se potius velle mori, quam ut filius suus dilectus quicquam pateretur letalis mali.*

« Il déclara, en effet, qu'il aimait mieux mourir plutôt que de voir son fils bien-aimé subir un quelconque danger mortel ».

VII.9. *Vita Liudgeri*, I, 19 :

[...] *Frater, amore Dei cognato dulcior omni*
Et consanguineis merito pretiosior ipsis,
Liudger amate mihi, Christi te gratia salvet,
 [...] *Ipse gradum meritis ornas et moribus almis,*
Et puer, en, senibus humili de corde ministras
Et germanus agis cunctis aequalibus aevo
Atque parens pueris vitae documenta rependis[...].

« [...] Frère, par l'amour de Dieu, plus près de moi que tout autre parent,
 plus précieux par le mérite que les frères de sang eux-mêmes,
 Bien aimé (amate mihi) Liudger, le Christ te sauve par la Grâce !
 [...] Tu te pares des degrés des mérites et des mœurs nourricières,
 Et comme un enfant humble de cœur, tu sers les anciens,
 Tu agis comme un frère avec tous ceux de ton âge
 Et comme un parent, tu donnes aux enfants les leçons de la vie [...] »

VII.10. *Vita Liudgeri*, I, 21 : *Cumque vir Dei Liudgerus in eadem regione annis fere septem in doctrinae studio persisteret, consurrexit radix sceleris Widukind, dux Saxonum eatenus gentilium, qui evertit Fresones a via Dei, combussitque ecclesias et expulit Dei famulos et usque ad Fleo fluvium fecit Fresones Christi fidem relinquere et immolare idolis, iuxta morem erroris pristini.*

« Alors que, pendant sept années, l'homme de Dieu Liudger persistait à dispenser avec application la doctrine chrétienne dans cette région, la racine de la scélératesse croissait et Widukind, duc des Saxons alors païens, écarta les Frisons de la voie de Dieu, brûla complètement les églises et chassa les serviteurs de Dieu. Les Frisons, jusqu'au fleuve Fleo⁵, abandonnèrent la foi du Christ et immolèrent aux idoles, comme c'était la coutume dans l'ancienne erreur ».

VII.11. *Vita Liudgeri*, I, 25 : [...] *Cum euangelizandi gratia in Fresia ad quondam villam nomine Helewret pervenisset, matrona quaedam Meinsuit nomine excepit illum in domum suam. Et ecce illo discumbente cum discipulis suis, oblatus ei caecus vocabulo Bernlef, qui a vicinis suis valde diligebatur, eo quod esset affabilis et antiquorum actus regumque certamina bene noverat psallendo promere. Sed per triennium continua cecitate percussus est, ita ut nullum sibi lumen vel extremae visionis remaneret. Quem dum vultu hilari esset intuitus, interrogavit, si penitentiam a se vellet accipere, acceptaque ab eo huius rei sponsione, iussit, ut die crastina veniret ad se. Crastina vero equitanti viro Dei obviatus factus est idem cecus ; accepto ergo Dei famulus per frenum eius caballo, duxit eum a turba seorsum et confitenti peccata sua penitentiam indixit. Deinde signum sanctae crucis oculis eius inposuit et tenens manum suam coram eo interrogavit, si aliquid videret ? Ipse vero cum magno gaudio dixit, se manum illius videre posse. At ille: « Age, inquit, omnipotenti Deo gratias ». Sermocinantibus quoque eis de fide catholica, pervenerunt ad villam nomine Werfhem et interrogavit, si ipsam videre potuisset. Ille vero statim proprio vocabulo nominavit eam et arbores et quoque eius aedificia se bene posse conspicere professus est ; ait autem illi: 'Omnipotenti Deo age gratias, qui te inluminavit'. Cumque venissent ad villam Wiscwirt nomine, ubi oratorium erat constructum, fecit eum secum orare et Deo gratias agere constrinxitque eum sacramento, ut ante diem obitus sui nulli, qualiter illuminatus fuerit, indicaret. Conplevit ille viri Dei*

⁵ Sans doute le Zuiderzee ou Fly.

praeceptum, et per dies aliquos cecitatem simulando ducatu alieno utebatur ; sed post obitum eius, qualiter inluminatus fuerit, asseruit.

« Alors qu’il évangélisait la Frise, il parvint à un village nommé Helewyret, où une matrone du nom de Mensuit le reçut dans sa maison. Et alors qu’il se mettait à table avec ses disciples, l’aveugle nommé Bernlef, qui était très apprécié par ses voisins car il était affable et qu’il savait très bien chanter les faits et batailles des antiques rois, lui fut présenté. Mais en trois ans, il fut frappé d’une cécité permanente, de sorte qu’aucune lumière ne demeurait dans ses yeux. Alors, celui-ci [Liudger], le visage joyeux, le regarda avec attention et lui demanda s’il accepterait de recevoir le sacrement de pénitence. Bernlef accepta et s’engagea solennellement à respecter cette promesse le lendemain, jour où il viendrait à lui. En vérité, le lendemain, l’homme de Dieu rencontra ce même aveugle. Le serviteur de Dieu prit son cheval par la bride, le conduisit à part de la foule, reçut la confession de ses péchés et lui imposa la pénitence. Ensuite, il lui appliqua le signe de croix sur les yeux et tenant sa main devant lui, il lui demanda s’il voyait quelque chose. Celui-ci dit alors avec une grande joie qu’il pouvait voir sa main. Il lui répondit : ‘Rends grâce à Dieu Tout-Puissant !’ Devisant de la foi catholique, ils parvinrent à une ferme nommée Werfhem. Il lui demanda s’il pouvait la voir. Celui-ci la nomma aussitôt par la dénomination appropriée mais énuméra les arbres et les édifices qu’il pouvait bien voir. Aussi, [Liudger] dit : ‘Rends grâce à Dieu Tout-Puissant, lui qui t’a illuminé’. Alors, ils allèrent à une ferme nommée Wiscwirth, où un oratoire était construit. Il fit ses prières avec lui et rendit grâce à Dieu. Il le lia ensuite par le serment de ne révéler à personne la cause de son illumination, avant le jour de sa mort. Celui-ci respecta les préceptes de l’homme de Dieu et simula la cécité durant quelques jours, se laissant guider par l’étranger. Mais après sa mort [*i.e.* de Liudger], il affirma la manière dont il avait été illuminé ».

VII.12. *Vita Liudgeri*, I, 28 : *Venit quoque sacerdos idem ad ecclesiam suam in loco sitam, qui vocatur Billurbeki, et ecce mulier quaedam, quae inlicito conubio suo erat copulata marito, eius volens mitigare terrorem misit illi mel quasi pro benedictione. At ille tale munus suscipere dispiciendo rennuit. Quidam tamen iuvenes ex discipulis eius illud mel concupientes acceperunt et in ecclesia retro altare occulte posuerunt. Cumque vir Dei ad idem altare missam celebraturus accederet et os aperuisset ad preces, confestim vas testeum, in quo illud inoboedientiae mel habebatur, minutatim crepuit, et dispersum est mel, quod colligentes proiecerunt foras. Non cessavit autem miles Christi, quominus illud inlicitum destrueret coniugium, sed et virum ipsum, qui illud perpetrare ausus est, exterminavit a patria.*

« Le prêtre vint dans son église, située dans lieu appelé Billurbeki, et voici qu'une femme, qui était liée à son mari dans une union illicite, lui envoya du miel pour adoucir sa colère (*terror*) et presque pour [demander] sa bénédiction. Il renonça clairement à recevoir un tel cadeau. Pourtant, certains jeunes parmi ses disciples, convoitant ce miel, le prirent et le cachèrent à l'arrière de l'autel, dans l'église. Alors que l'homme de Dieu accédait à ce même autel pour y célébrer la messe et ouvrait la bouche pour les prières, le vase d'argile, qui contenait le miel de la désobéissance, éclata aussitôt en petits morceaux et le miel se dispersa. Ils le ramassèrent et le jetèrent dehors. Les soldats du Christ n'eurent de cesse de détruire ce mariage illicite. De plus, cet homme, qui avait osé le consommer fut chassé du pays ».

VII.13. *Vita Liudgeri*, II, 4 : [...] *stetit illa sanato omni corpore et ambulabat et exiliens cucurrit gaudebatque vehementer in ambulando [...] Completaque oratione ac gratiarum actione cum gaudio redierunt domum.*

« Elle se dressa de son corps sain, marcha, courut en bondissant vivement et se réjouissait d’aller ainsi [...] Ils complétèrent la prière ainsi que l’action de Grâce et sont rentrés avec joie à la maison ».

VII.14. *Vita Liudgeri*, II, 5 : *Cuidam nostro diacono et monacho Hildirado nomine accidit, dum adhuc in eodem monasterio viri Dei scolasticus esset, ut in longa aegritudine contractis nervis popliteque curvato eius tibia iungeretur femori, et post longam fatigationem sanato corpore reliquo ipsa tibia, ut fuerat curvata, permansit. Utebatur enim pro ea in ambulando sustentatione baculi per dies plurimos. Cumque pater illius Sigibertus nomine iam tunc monachus tractare coepisset, si aliqua medicorum curatione contractio nervorum eius relaxari quivisset, ecce sacerdos Domini Liudgerus eidem seolastico in vesto sacerdotali cidarim in capite gestans per visionem apparuit dicens: 'Vide ne pro eo quod pateris carnalem alicubi medicinam quaerere praesumas, quia si hoc feceris, nullam ipsius medicaminis curationem recipies, et simul pro levitate ac puerili mobilitate vehementer increpavit cum et abscessit. Mane autem fato narravit quae viderat, et cum die eodem peractis vespertinis laudibus domum infirmorum, in qua ei priore nocte vir sanctus per visionem apparuit, intrasset, cernentibus fratribus, qui llic aderant, extimpro ad terram corruit, et erecta est eius tibia sine dolore audiebaturque sonitus nervorum in poplite, ac si illic sarmenta sicca frangerentur, et surrexit continuor sanus nihil sentiens debilitatis pristinae, sed exultans una cum fratribus referebat Deo laudes. Ipse vero deinceps iuxta praeceptum viri Dei vitam suam cautius corrigere studuit.*

« Un de nos diacres, un moine, nommé Hildirad, qui était arrivé dans le monastère de l’homme de Dieu, en tant que scolastique, demeurait dans un long état de souffrance à cause d’une contraction des ligaments qui courbait son genou. Son tibia fut attaché à son fémur. Après un long moment de repos, le reste de son corps se remit mais ce tibia, qui était courbé, resta ainsi. Il dut s’appuyer sur un bâton pour marcher pendant plusieurs jours. Son père, du nom de Sigibert, alors moine, commença à demander si

quelqu'un ne pouvait pas lui donner un remède médical afin de relaxer cette contraction des tendons. C'est alors que le prêtre du Seigneur, Liudger, lui aussi scolastique, apparut dans une vision en vêtements sacerdotaux, portant la tiare, et en disant : « Vois, ne souffre pas que l'on cherche quelque part un remède charnel, si tu le faisais, tu ne recevrais aucun traitement qui puisse guérir ». En même temps, il le réprimanda fortement pour sa légèreté puérile et son inconstance puis s'en alla. Or, comme il l'avait appris le matin, il raconta ce qu'il avait vu, et le jour même, lorsqu'il entra la maison des malades pour achever les louanges vespérales, là où la nuit précédente le saint homme lui était apparu dans une vision, il tomba soudainement à terre, parmi les frères l'entourant et qui étaient à cet endroit. Son tibia se redressa sans douleur et on entendit le son des tendons sous son genou, comme si des sarments secs s'y étaient brisés. Il se mit debout de façon prolongée, sans ressentir aucune faiblesse mais exultant et rendant grâce à Dieu avec les frères. Puis il s'appliqua, selon les préceptes du saint homme, à corriger sa vie ».

VII.15. *Vita Liudgeri*, II, 12 : *Igitur in pago Borahtra colonus quidam Folehald nomine filium habuit caecum vocabulo Gerbaldum, qui dum per multa sacra loca deductus nullam medelam susciperet, pio Domino instigante demum sancti Liudgeri fama ad memoriam venit, et continuo parentes illius pueri spe gaudentes duxerunt eum foras et statuerunt contra viam, quae ducit ad aeclesiam, in qua idem Domini sacerdos corpore pausat, devoveruntque se illum ad idem sacrum sepulchrum eum oblationibus adducturos. Hac itaque sponsione facta ingressi sunt domum, et ecce subito puer ille tersit oculum dextrum et aperto eo statim videre potuit. Tersit alterum et similiter eo reserato accepit visum exclamansque cum gaudio dixit se clare posse videre. Quo agnito parentes cum familia inmenso repleti sunt gaudio et benedixerunt Deum, qui per servum suum tam subito sanitatem puero prestare dignatus est. Sed et promissa complentes ad memoratam aeclesiam perduxerunt eum et cum voto gratulationis designaverunt eum nulla vestigia laesionis habentem in oculis.*

« Dans le *pagus* de Borahtra, un colon nommé Folehald avait un fils aveugle qui répondait au nom de Gerbald. Ce dernier avait été conduit dans de nombreux lieux saints sans jamais qu'aucun remède ne le soulage. C'est alors, qu'à l'instigation de Dieu, la réputation de saint Liudger leur vint à l'esprit. Immédiatement, les parents de cet enfant, plein d'espoir, le conduisirent joyeusement au dehors et décidèrent d'aller sur la route qui mène à l'église où le corps de ce même prêtre du Seigneur reposait. Ils promirent d'apporter des offrandes auprès de ce saint tombeau. Cette promesse faite, ils s'en allèrent de leur maison. Subitement, l'enfant frotta son œil droit et s'aperçut en l'ouvrant qu'il pouvait voir. Il se frotta l'autre œil, l'ouvrit et reçut la vision de la même manière. Il dit alors en s'exclamant avec joie qu'il pouvait voir clairement. Voyant cela, les parents et la famille furent emplis de joie et bénirent Dieu, qui à travers son serviteur, avait si rapidement rendu la santé à l'enfant. Cependant, ils conduisirent tout de même l'enfant à l'église mentionnée pour accomplir leur promesse et y firent des offrandes de remerciements et constatèrent qu'il n'y avait plus aucun vestige de lésion dans ses yeux ».

VII.16. *Vita Liudgeri* II, 14 : «*Contigit cuidam viro de Saxonia de loco, qui dicitur Werthina, ut per temptationem fieret surdus ita ut nullum omnino sonum auribus caperet. Qui cum diu funditus officio careret aurium, tandem spe recuperationis ductus pervenit ad sepulchrum Dei famuli Liudgeri, cumque signa ad nocturnas vigiliis sonarent, subito apertae sunt aures eius et exultans dixit, se aperte sonum cloccarum audire posse monachosque psallentes. Et ita continuo percepta restauratione auditus, rediit domum magnificans Deum.*

« Il arriva qu'un certain Saxon, d'un lieu appelé Werthina, fut rendu sourd par l'attaque d'une maladie, de sorte que plus aucun son ne pouvait être capté par ses oreilles. Il se rendit alors sur le tombeau du serviteur de Dieu, Liudger, dans l'espoir de recouvrer l'usage de ses oreilles. Alors que les signes de la veille nocturne

sonnèrent, ses oreilles s'ouvrirent subitement et il dit en exultant qu'il pouvait entendre les cloches sonner et les moines psalmodier. Et après que son audition a été restaurée, il rentra à la maison en louant Dieu ».

VIII. VITA LEBUINI ANTIQUA

VIII.1. *Vita Lebuini antiqua*, 5 : *Mane quodam dum pater cum filio sermocinaretur, dixit inter alia : 'Sollicitus sum de dilectio meo Wine' – sic enim eum appellare consueverat – 'timeo, ne in aliquos incurrat, qui eum odiunt, ut vel ipsi eum interficiant vel ad consilium, ut interficiatur, adducant.'* Tunc ergo inter sermocinandum canes in atrio latrare incipiunt et nimis in adveniret ; et ecce beatus Lebuinus in medio canum se baculo defendebat. Accurrit et abegit canes hominemque gaudenter introduxit ad patrem. Post mutuae salutationis exultationem dum simul consederent, hominem Dei Folcbertus affatus est : *'Bene nunc venisti, mi dilecte Wini, bene venisti ; optabam modo, ut te viderem et tecum loqui possem. Quo vero nunc disponis ire ?'* Respondit homo Dei : *'Ad consilium Saxonum pergere habeo.'* Folcbertus dixit : *'Carus es nostrorum multis, mi dilecte Wini ; mihi quoque valde sunt suavia, quae narrare soles. At vero insolentes quoslibet iuvenes audio tibi maledicere tibi que comminari. Rogo, audias me eosque caveas. Noli ad consilium pergere, sed redi ad domum tuam et ad Davonem amicum tuum. Nam pertransito hoc consilio minus periculose perges, ad nos quoque secure venies, et verba tua libentissime audiemus.'* Respondit vir Dei : *'Non possum omittere, quin ad conventum hunc veniam, quia ipse Christus Iesus mihi praecepit, ut ibi mandatum eius Saxonibus nunciem.'* Tunc ait : *'Non evades.'* *'Bene', inquit, 'evadam, quia qui me misit, ipse me adiuvabit.'* Dum ergo non posset ei persuadere, dimisit eum.

« Le lendemain matin pendant que le père [Folcbert] conversait avec son fils, il [Helco, fils de Folcbert] dit entre autres choses : 'Je suis soucieux (*sollicitus*) de mon bien-aimé Wine' – comme il avait l'habitude de l'appeler – 'je crains (*timeo*) qu'il ne

s'expose aux autres qui le haïssent, qu'eux-mêmes le massacrent ou qu'ils le conduisent à cette assemblée pour être massacré'. Alors qu'ils parlaient entre eux, les chiens dans la cour commencèrent à aboyer beaucoup [pour prévenir] de l'arrivée [de quelqu'un]. Et voici le bienheureux Lébuin au milieu des chiens, les repoussant de son bâton. Il accourut, chassa les chiens et introduisit joyeusement l'homme auprès de son père. Après de mutuelles salutations, ils s'assirent ensemble dans la joie. Folcbert s'adressa à l'homme de Dieu : 'C'est bien que tu viennes maintenant, mon bien-aimé Wine, c'est bien que tu viennes. Je souhaitais seulement te voir et parler avec toi. Où te prépares-tu à aller en vérité ?' L'homme de Dieu répondit : 'je persiste à vouloir aller à l'assemblée des Saxons'. Folcbert dit : 'Tu es cher à beaucoup des nôtres, mon bien-aimé Wini ; et les choses dont tu parles me sont agréables (*suavia*). Mais j'entends en vérité que certains jeunes insolents t'ont maudit et menacé. Je demande que tu m'écoutes et que tu te gardes d'eux ! Refuse d'aller à l'assemblée et retourne dans ta maison, auprès de ton ami Davon. Tu t'exposerais à moins de dangers en évitant cette assemblée. Tu viendras à nous en sécurité et nous entendrons très volontiers tes paroles'. L'homme de Dieu répondit : 'je ne peux renoncer, j'irai à cette réunion parce que Jésus Christ m'a ordonné d'être son messager envoyé auprès des Saxons'. Il répondit alors : 'Tu n'en réchapperas pas'. 'Bien', dit-il, 'J'en réchapperai, car celui qui m'a envoyé m'aidera'. Voyant qu'il ne pouvait pas le persuader, il le renvoya ».

VIII.2. *Vita Lebuini antiqua*, 6 : [...] *Ecce autem subito beatus Lebuinus in medio orbe steti, clericali habitu indutus, crucem in manibus, ut ferunt, et evangelium portans, elevataque voce : 'Audite', ait, 'audite. Dei omnipotentis sum nuncius ; mandatum eius vobis Saxonibus fero'. Conticuerunt obstupescientes ad verba et ad insolitam formam viri. Prosecutus est homo Dei sermonem dixitque : 'Mandant vobis Deus caeli et terrae rex et Iesus Christus filius eius, quia, si volueritis eius fieri et facere, quae per servos suos vobis mandaverit, tanta vobis bona praestabit, quanta numquam ante audiebatis.'* Addidit etiam hoc, quod : *'Sicut hucusque super vos*

regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui contra vos praevalere possit et sibi subicere. Quod si eius non vultis fieri, tunc mandat haec vobis : Praeparatus est in vicina terra rex quidam, qui vestram terram ingreditur, praedabit vastabitque, variis vos bellis fatigabit, in exilium adducet, exhereditabit vel occidet, hereditates vestras quibus voluerit tradet ; eique postea subditit eritis ac posteris eius.’ Non tulerunt amplius silentium, sed elevato clamore : ‘Hic’, inquit, ‘hic est ille decursor et illusor, qui vadit cum deliramentis et fantasiis discurrendo per terram ; capite eum, capite et lapidate.’ Prohibentibus licet eis, qui sapientiores erant, accurrerunt ad vicinam saepem, raptos sudes acuerunt, ut more suo lapidarent eum cum sudibus. Reversi giraverunt eum, et ille inter eos stans subito non comparuit. Tum vero isti confusi, alii, qui ante eos prohibebant, indignati, omnes iniquum factum condempnabant. Praecipue concionator quidam Buto nomine conscendens truncum arboris sic clamabat omnibus : ‘Audite, quae dico’, ait, ‘et iudicate. Nordmanni vel Sclavi, Fresones quoque seu cuiuslibet gentis homines si quando ad nos mittunt nuncios, cum pace suscipimus ac modeste audimus. Dei autem nuncius nunc venit ad nos, et ecce, quibus eum insectabamur iniuriis ! Credite ergo, quia tam vera dixit, quam facile potuit nobis insectantibus eripi, et illa, quae comminatus est, incunctanter evenient.’ Commoti itaque poenitudine statuerunt, ut nemo Dei nuncium illum laederet, si ulterius appareret, sed cum pace dimitteretur, quocumque vellet ire. Quo facto inter se agebant, quod coeperant.

« ‘Écoutez’, dit-il, ‘écoutez ! Je suis le messager du Dieu tout-puissant, envoyé auprès de vous, Saxons !’ Stupéfaits par ces paroles et par l’aspect insolite de l’homme, ils gardèrent le silence. L’homme de Dieu poursuivit son sermon et dit : ‘Le Dieu, roi du ciel et de la terre, et son fils Jésus-Christ m’ont envoyé vers vous pour dire que si vous souhaitez devenir et faire ce que ses serviteurs vous recommandent, il vous fournira des bontés comme vous ne l’aviez jamais entendu auparavant’. Il ajouta également que : ‘Comme vous n’aviez pas de roi au-dessus de vous jusqu’à présent, ô Saxons, il n’y aura pas de roi qui pourra vous dominer et vous

subjuguier. Mais si vous ne voulez pas que cela soit fait, alors voici ce qu'il vous envoie : dans les terres voisines, un roi se prépare à envahir vos terres, il les pillera et les dévastera, il vous épuiera à travers de nombreuses guerres, vous réduira à l'exil, vous déshériterait et vous tuera, remettrait votre héritage à ceux qu'il voudrait pour enfin vous soumettre à sa postérité. Ils ne supportèrent plus de garder le silence et une clameur s'éleva : 'Voici', dirent-ils, 'celui qui erre à travers le pays, se joue de nous et qui va en discourant avec ses extravagances et ses fantaisies. Attrapez-le ! Attrapez-le et lapidez-le !' Les plus sages qui étaient là, tentèrent de les en empêcher, mais ils accoururent auprès de la clôture voisine, aiguisèrent les pieux qu'ils avaient saisis pour l'en transpercer, comme c'était leur coutume. Ils se retournèrent pour revenir vers lui, mais subitement, il échappait à leur regard. Alors ceux qui ont provoqué cette confusion et les autres qui avaient auparavant tenté de les en empêcher, tous condamnèrent leurs actes comme étant indignes et iniques. Spécialement, un certain conseiller, nommé Buto, qui, grimant sur le tronc d'un arbre, clama à la ronde : 'Écoutez ce que je dis', dit-il, 'et décidez ! Nous permettons aux Normands, aux Slaves, aux Frisons et aux hommes d'autres peuples de nous envoyer des messagers que nous recevons dans la paix et que nous écoutons calmement. À présent qu'un messager de Dieu est venu à nous, voici que nous nous acharnons sur lui avec des injures ! Tenez donc ce qu'il a dit pour vrai, eut égard à la facilité avec laquelle il a pu échapper à notre acharnement. Les menaces qu'il a évoquées arriveront sans aucun doute'. Bouleversés par le regret, ils décidèrent que, si ce messager de Dieu apparaissait à nouveau, personne ne lui ferait de tort mais qu'il serait renvoyé dans la paix partout où il voudrait aller. Puis ils reprirent ce qu'ils étaient entrain de faire ».

IX. VITA LEOBAE

IX.1. *Vita Leobae*, 4 : *Erat in illo virginum monasterio sanctimonialis quaedam propter disciplinae studium et artioris vitae observantiam, qua ceteras praeire*

videbatur, sepe praeposita ordinata, frequenter autem decana ex more constituta. Quae dum nimis incaute atque indiscrete disciplinam exerceret in subditis, omnium fere et maxime iuvenum in se odia excitavit. Quarum illa tristitiam et concinnata adversum se male dicta, quae sua mansuetudine interdum lenire potuit, contumaci corde despexit et usque adeo contra eas rigida perseveravit, ut nec in ultimo vitae suae tempore commotionem cordis earum ulla satisfactione amovere curaret. Defuncta est igitur in hac pertinacia et sepulturae tradita, tumulusque super sepulchrum eius congesto terrae aggere ex more compositus est. Nec tamen conquievit animus iuvenum odientium eam, quin, statim ut aspicerent locum quo sepulta est, maledicerent crudelitati eius, immo ascendentes tumulum et quasi funestum cadaver conculcantes, in solatium doloris sui amarissimis insultationibus mortuae exprobrarent. Quod cum mater congregationis venerabilis Tetta comperisset, temerariam iuvenularum praesumptionem correptionis vigore compescens, perrexit ad tumulum et mirum in modum conspexit terram quae desuper congesta erat subsedis et usque ad semipedis spacium infra summitatem sepulchri descendisse. Quo viso, vehementer expavit. Intellexit enim ex defectu terrae poenam sepultae et severitatem iusti iudicii Dei perpendit ex detrimento sepulchri. Convocatis igitur omnibus in unum sororibus, coepit eas increpare propter crudelitatem illarum et duritiam cordis, quod ob factam sibi iniuriam essent inplacabiles et propter momentaneam disciplinae amaritudinem perpetes haberent discordias, et cum sit christianae perfectionis pacificum esse etiam cum pacis inimicis, illae contrario non solum inimicos non diligerent, sed etiam sororem, quam viventem contra praeceptum Domini odissent, studio impietatis mortuam execrarent. Admonuit autem eas de cetero ab inimiciis abstinere, iniurias amplecti, faciles esse ad indulgentiam, et sicut sibi vellent a Domino debita dimitti, ita invicem offensiones ex corde relaxarent. Pro defuncta vero sorore eas obsecravit, ut, quicquid ante mortem suam in quamlibet earum peccasse videbatur, ex animo remittentes, secum pariter orationi incumberent et pro absolutione illius divinam clementiam invocarent. Cumque omnes unanimiter exortationibus eius annuissent, indixit eis triduanum ieiunium, monens unamquamque

psalmodiis et vigiliis ac precibus sanctis pro ea studiosius insistere. Die autem tertia, expleto ieiunio, cum omni congregatione virginum basilicam intravit, et illis letanias facientibus et nomen Salvatoris sanctorumque eius suffragia invocantibus, ipsa cum lacrimis ante altare pro anima defunctae sororis rogatura prosternitur. Cumque in oratione persisteret, fossa sepulchri, quae prius pene vacua videbatur, humo excrescente paulatim coepit repleri, ita ut uno eodemque momento et ipsa ab oratione resurgeret, et terra sepulchrum complanaret. Qua ex re manifeste ostenditur, quod, cum monumentum visibiliter ad priorem statum rediit, per orationes sanctae virginis defunctae animam virtus divina invisibiliter absolvit.

« Il y avait une moniale dans ce monastère des vierges qui, appliquée dans la discipline et menant une stricte vie d'observance, surpassait les autres pour ces choses. Elle fut souvent ordonnée comme préposée et fut aussi fréquemment choisie comme doyenne, selon la coutume. Celle-ci était pourtant très imprudente et exerçait indistinctement la discipline sur celles qui lui étaient soumises. Ce faisant, elle excita la haine de presque tous envers elle-même, et ceci particulièrement chez les jeunes. Elle aurait pu adoucir de temps en temps, par sa mansuétude, leur tristesse et être prête à recevoir les critiques qui lui étaient adressées mais, les méprisant dans son cœur obstiné (*contumax cor*), elle persévéra dans la rigidité qu'elle avait exercé contre elles jusque-là, de sorte à ce que, même à la fin de sa vie, elle n'eut cure d'émouvoir leur cœur en faisant amende honorable. Ainsi, dans cette obstination, elle mourut et fut ensevelie. Selon la coutume, la terre fut entassée au-dessus de sa tombe, où un tumulus fut élevé. Mais l'âme des jeunes ne trouvait pas le repos : elles la haïssaient. Apercevant le lieu où elle était ensevelie, elles maudirent sa cruauté, escaladèrent le tumulus comme pour fouler au pied son cadavre et proférèrent d'amères insultes envers la morte pour soulager leur douleur. Quand Tetta, la vénérable mère de la congrégation, découvrit cela, elle réprimanda la témérité inconsidérée des jeunes et les corrigea vigoureusement. Elle se rendit au tumulus et observa que, d'une manière surprenante, la terre amassée sur son sommet s'était

affaissée et descendue jusqu'à une profondeur d'un demi-pied à partir du sommet de la tombe. Voyant cela, elle s'en effraya violemment. En effet, elle comprit par la disparition de la terre, le châtement de la défunte et évalua la sévérité du juste jugement divin à l'aune des dommages causés à la tombe. Elle convoqua donc toutes les sœurs, commença à leur reprocher leur sévérité et leur dureté de cœur, et le fait d'avoir perpétuer la discorde en étant implacables face aux injures qui leur avaient été faites et qu'il était de la perfection chrétienne d'être aussi en paix avec les ennemis de la paix. Non seulement elles n'avaient pas aimé (*diligere*) leurs ennemis, selon les préceptes du Seigneur, mais non contentes d'avoir haï leur sœur de son vivant, elles l'ont en plus maudite avec un zèle impie lorsqu'elle fut morte. Elle les exhorta à s'abstenir de l'inimitié, d'accepter avec empressement les injures et d'en venir avec facilité à l'indulgence. Si elles voulaient que leurs dettes soit remises à leur tour par le Seigneur, il fallait qu'elles relâchent le mécontentement de leur cœur. Elle les supplia de s'appliquer dans les prières avec elle et d'invoquer la divine clémence pour l'absolution de tous les péchés commis par la défunte sœur avant sa mort, pour que son âme en soit libérée. Alors elles consentirent toutes unanimement à ses exhortations. Elle leur ordonna de jeûner pendant trois jours, engagea chacune à s'appliquer avec soin dans les chants des psaumes, la veille et les saintes prières pour elle. Aussi, le troisième jour, à la fin du jeûne, elle entra dans la basilique avec la congrégation de toutes les vierges, en chantant les litanies et en invoquant de leur voix le nom du Sauveur et des saints. Elle se prosterna en larmes devant l'autel et plaida pour l'âme de la défunte sœur. Comme elle persistait dans la prière, la fosse tombale, qui auparavant paraissait presque vide, commença peu à peu à se remplir. Le niveau de la terre s'éleva, de sorte qu'au moment où elle se releva de la prière, la terre de la tombe était aplanie [*i.e.* était au niveau du sol]. Cette chose était devenue ostensible car le monument était visiblement revenu à son état antérieur. D'une manière invisible, la vertu divine, par l'entremise des prières de la sainte vierge, avait absous l'âme de la défunte ».

IX.2. *Vita Leoba*, 6 : *Cum autem pertransissent dies plurimi, et eis iam senibus atque aetate propectis spes generandae prolis abesset, mater eius per somnium vidit, se quasi signum aecclesiae quod vulgo cloccum vocant in sinu suo habere idque inmissa manu tinniens extrahere.*

« Alors qu'un long temps avait passé et qu'ils étaient déjà avancés dans l'âge de la vieillesse, privés de l'espoir d'avoir une progéniture, sa mère se vit en songe portant en son sein le signe de l'église appelée communément cloche, qui tinta lorsqu'elle l'en tira avec sa main ».

IX.3. *Vita Leoba*, 6 : *Experrecta itaque nutricem suam iam vetulam vocavit et ei somnium quod viderat revelavit. Cui illa prophetico spiritu : ' Adhuc', inquit, ' ex utero tuo videbimus filiam, quam ut Domino iam nunc voveas, oportet. Et sicut Anna Samuel omnibus diebus suis in templo Dei servitutum obtulit, ita hanc ab infantia sacris litteris eruditam in sancta virginitate quamdiu vixerit illi servire concedas'. Quod cum vovisset mulier, post non multos dies concepit et genuit filiam, quam vocavit Thruûtgeba, cognomento Leoba, eo quod esset dilecta ; hoc enim Latine cognominis huius interpretatio sonat. Adultamque Deo consecravit et supradictae matri Tettae divinis studiis inbuendam tradidit ; nutricem vero suam, pro eo quod tanta ibi gaudia futura praedixerat, libertatis praemio remuneravit.*

« Lorsqu'elle se réveilla, elle appela sa vieille nourrice et lui révéla ce qu'elle avait vu en songe. Celle-ci, par une inspiration prophétique, lui dit : « Nous verrons encore une fille sortir de votre ventre et il faudra la consacrer directement à Dieu. Et comme Anna a offert à Samuel de servir Dieu tous les jours de sa vie dans le temple, tu devras offrir cette fille à Dieu, ainsi que lui enseigner les lettres sacrées dès son enfance, pour qu'elle le serve dans la sainte virginité aussi longtemps qu'elle vivra ». Peu de temps après que la femme eut fait ce vœu, elle conçut et engendra une fille,

qu'elle appela Thruûtgeba, surnommée Leoba parce qu'elle était aimée, car c'est en effet ce que signifie ce surnom latin. Devenue adulte, sa mère la consacra et la remit à la mère Tetta, précédemment évoquée, afin qu'elle lui enseigne les lettres sacrées. Et parce que sa nourrice lui avait prédit un tel bonheur, elle la récompensa en lui rendant sa liberté ».

IX.4. Vita Leobae, 7 : Crevit igitur puella et tanta abbatissae cunctarumque sororum cura erudiebatur, ut nihil aliud praeter monasterium et caelestis disciplinae studia cognosceret. Non iocis delectabatur ineptis, nec iungi passa est inanibus iuencularum fabulis ; sed Christi desiderio flagrans, ad legendum vel audiendum verbum Dei animum semper habebat intentum. Et audita vel lecta memoriae commendans, utilitatem praeceptorum vita et institutione servabat.

« La jeune fille, donc, a grandi et a été instruite avec tant de soin par l'abbesse et toutes les religieuses qu'elle n'avait d'autres intérêts que le monastère et l'étude de la discipline céleste. Elle ne se délectait pas de plaisanteries ineptes et ne perdait pas de temps sur les fables de jeune fille, mais dans un brûlant désir du Christ, elle fixait toujours son âme vers la lecture ou l'audition de la Parole de Dieu. Tout ce qu'elle entendait ou lisait, elle le confiait à sa mémoire et mettait en pratique dans la vie, tous les préceptes utiles qu'elle avait appris ».

IX.5. Vita Leobae, 7 : Lectioni tamen atque auditioni Sanctarum Scripturarum magis quam labori manuum operam impendit, summopere studens, ne lecta vel audita ex eius animo laberentur, sed praecepta Domini custodiens, memoriam eorum in executione operum semper habere consuevit. Sicque vitam suam instituens, ab universis sororibus puro diligebatur affectu, et ab omnibus discens omnibusque oboediens, proprias singularum gratias imitando captabat, huius continentiam, illius iocunditatem sectabatur, istius lenitatem, illius patientiam, alterius autem

mansuetudinem mirabatur ; hanc vigilantem, illam vero legentem studuit aemulari. Caritati praecipue operam dabat, sine qua reliquas virtutes nihil esse sciebat.

« Elle passa plus de temps à lire et à écouter les Saintes Écritures qu'elle n'en passa au travail manuel. Elle s'appliqua avec le plus grand soin à ne pas laisser glisser de son esprit ce qu'elle avait entendu ou lu. Observant les préceptes du Seigneur, elle mettait toujours en œuvre ce qu'elle avait en mémoire. Instituant sa vie de cette façon, elle était aimée d'une pure affection par toutes ses sœurs. Elle apprit de tous et obéit à tous. Elle cherchait à imiter les grâces propres à chacune, suivant la continence de l'une, la gaieté d'une autre, admirant la douceur de celle-ci, la patience de celle-là mais aussi la mansuétude d'une autre. Elle essaya d'égaler celle-ci dans la vigilance, celle-ci dans l'application à la lecture. Surtout, elle voulait pratiquer la charité (*caritas*) sans laquelle, comme elle le savait, toutes les autres vertus sont nulles »

IX.6. *Vita Leobae*, 10 : *Videns itaque vir beatissimus aecclesiam Dei crescere et certantibus studiis ad vota perfectionis accendi, duplicem viam ad profectum religionis instituens, monasteria construere coepit, ut ad fidem catholicam populi non tam aecclesiastica gratia quam monachorum ac virginum congregationibus raperentur. Volens ergo utriusque professionis ordinem regulariter observari, idoneum utrique magisterium studuit adipisci ; misitque in Casinum montem Sturmi, discipulum suum, virum genere et moribus nobilem, ut in monasterio quod beatus pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret [...]. Similiter et in patriam cum epistolis legatos direxit ad Tettam abbatissam, cuius in praecedentibus mentio facta est, deprecans, ut ad solatium suae peregrinationis atque ad auxilium legationis sibi iniunctae transmitteret ei Leobam virginem, quam fama sanctitatis et doctrina virtutum tunc per longinqua divulgaverat et laude celebri multorum ora repleverat. Cuius abscessum mater quidem*

congregationis molestissime ferebat, sed tamen, quia divinae dispensationi resistere non potuit, beato eam viro sicut rogaverat cum honore direxit.

« Le bienheureux [Boniface], voyant que l'Église de Dieu croissait et assuré du fait que le vœu de perfection était attisé, redoubla d'efforts pour faire progresser la religion, commença à construire des monastères pour que le peuple soit attiré par la foi catholique autant pour la beauté de sa religion que par les congrégations de moines et de vierges. Voulant donc que chacun des deux ordres observe la Règle, il s'appliqua à obtenir des maîtres idoines pour l'un et l'autre. Il envoya son disciple Sturm, homme de naissance et de mœurs nobles, au Mont Cassin, afin qu'il prenne connaissance de la discipline régulière ainsi que de la vie et des coutumes monastiques que le bienheureux père Benoît y avait établi [...] De la même manière, dans sa patrie, il envoya des légats avec des lettres adressées à l'abbesse Tetta, dont nous avons fait mention précédemment, la priant d'envoyer la vierge Leoba pour l'assister dans sa pérégrination et se joindre à cette ambassade, car la réputation d'érudition et de sainteté de Leoba s'était largement répandue et sa louange était célébrée sur toutes les lèvres. La mère de cette congrégation [Tetta] endura cet éloignement avec beaucoup de peine mais elle ne pouvait pas résister aux dispositions de la divine Providence et envoya Leoba avec les honneurs au bienheureux homme ainsi qu'il l'avait demandé ».

IX.7. Vita Leobae, 11 : Lectionis studio tanta diligentia incubuit, ut, nisi orationi vacaret aut alimento vel somno corpusculum reficeret, numquam divina pagina de manibus eius abscederet. Nam, cum ab ipsis infantiae rudimentis grammatica et reliquis liberalium y litterarum studiis esset instituta, tanta meditationis a instantia spiritalis scientiae perfectionem conabatur assequi, ut, consentiente cum ingenio lectione, duplicato naturae et industriae bono eruditissima redderetur. Veteris enim ac Novi Testamenti codices sagaci mente perlustrans, divina praecepta memoriae

commendabat. Sed et dicta sanctorum patrum et decreta canonum totiusque aecclesiastici ordinis iura plenitudini perfectionis adiecit.

« Elle se livrait à la lecture avec une telle diligence, qu'elle ne l'abandonnait que pour les prières ou pour restaurer son petit corps par la nourriture et le sommeil. L'Écrit divin ne quittait jamais ses mains. Car, comme elle avait été formée dès l'enfance à des rudiments de grammaire et à l'étude des autres arts libéraux et des lettres, elle essayait par une réflexion constante d'atteindre une connaissance parfaite des sciences divines, de sorte que par la combinaison de la lecture et de son talent, redoublés par ses dons naturels et son travail acharné, elle est devenue extrêmement érudite. Elle examina avec un esprit sagace tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et apprit par cœur tous les commandements de Dieu. A ces derniers, elle ajouta en complétant les écrits des Pères de l'Église, les décrets des conciles et toute la loi ecclésiastique ».

IX.8. Vita Leobae 11 : Virtutem vero humilitatis tanto studio custodivit, ut, cum merito sanctitatis et ordine magisterii ceteris esset praelata, omnium se ultimam fore corde crederet, voce proferret et habitu demonstraret.

« Elle présentait la vertu de l'humilité avec tant d'application, bien qu'elle eût été nommée pour gouverner les autres à cause de sa sainteté et de sa sagesse, elle crut dans son cœur qu'elle était la plus petite de toutes ».

IX.9. Vita Leobae, 11 : Hospitalitatem autem peculiari observatione tenuit ; omnibus enim sine ulla exceptione personae domum praebeuit et convivium ieiuna mater exhibuit, pedes omnibus manibus suis lavit, dominicae institutionis custos et ministra.

« Elle tenait l'hospitalité avec une observation toute particulière. Elle gardait la maison ouverte pour tous sans exception, et même quand elle jeûnait donnait des

banquets et lavait les pieds des invités de ses propres mains, à la fois gardienne et ministre de la pratique instituée par notre Seigneur ».

IX.10. *Vita Leobae, 12 : Erat igitur ibi quaedam paupercula debilitate contracta, quae ad portam monasterii iacebat elemosinam accipiens ; cui cotidie a mensa abbatissae statutus dabatur victus et a singulis sanctimonialium vestes et alia quaelibet necessaria pro divini amoris intuitu praebebantur. Contigit autem post dies aliquot, ut decepta suggestionibus diabolicis turpitudinem fornicationis incurreret. Cumque intumesciente utero conceptum foetum celare non posset, crimen dimissi sceleris simulata infirmitate contexit. Instante autem partus tempore progenitum infantulum panniculis involvit et in stagnum fluminis, quod per medium loci illius influebat, nocturno tempore exposuit, malis videlicet mala adiciens; nam stupro homicidium et aquae contaminationem coniunxit homicidio. Die autem facto, cum ad hauriendam aquam mulier quaedam venisset, conspecto infantuli cadavere, factum exhorruit, femineoque accensa furore, villam omnem clamore inordinato complevit et sanctis virginibus cum indignatione improperans ait: 'O quam casta congregatio, quam gloriosa conversatio virginum, quae sub velo positae filios pariunt, et matrum pariter ac presbiterorum fungentes officio, eosdem quos genuerint ipsae baptizant! Non enim, o cives, molendi tantum usibus hanc stagnastis aquam, sed novo huic et inaudito baptismati nescientes praeparastis. Nunc ergo rogate eas, quas virginum appellatione sublimare soletis, ut tollentes cadaver de flumine nobis aquam reddant usibilem. Videte, videte, quae ex eis monasterio desit, et eam scelus hoc perpetrasse cognoscite !' Ad hanc vocem plebs tota commota est, omnis aetas omnisque sexus quasi ad spectaculum uno agmine cucurrit. Vident nefas, facinus exhorrent, virgines sacras detestantur. Cum autem abbatissa, audito tumultu, rem gestam comperisset, convocatis sororibus causam exposuit, nullamque ex eis praeter Agatham deesse cognovit, quae ante paucos dies a parentibus suis vocata pro qualibet necessitate ad domum eorum cum licentia perrexit. Hanc itaque misso nuntio sine mora revocavit, tantae infamiae notam diutius ferre non valens [...] Quo audito, mater venerabilis de*

eius puritate iam secure, praecepit omnibus oratorium ingredi, et extensis in crucis modum brachiis stare, quoadusque singulae psalterium totum ex ordine psallendo complerent ; et deinde per tres vices in die, hoc est hora tertia, sexta et nona, vexillo crucis elato, cum laetaniis monasterium circuire et pro purgatione sua divinam misericordiam invocare. Quod cum fecissent et hoc ordine iam bis expleto hora nona omnes aecclesiam intrarent, cunctusque populus pariter congregatus adesset, beata virgo Leoba perrexit ad altare, et stans ante crucem, quae tunc tertio portanda parabatur, extendit manus in caelum et cum gemitu ac lacrimis precabatur, dicens : ' Domine Ihesu Christe, rex virginum, integratis amator, invictissime Deus, ostende virtutem tuam et libera nos ab hac infamia, quia inproperia inproperantium tibi ceciderunt super nos'. Hoc cum dicissent, mox miserrima paupercula illa, antiqui hostis et captiva pariter et ministra, doemonio repletur, et quasi flammis circuldata, nomen invocat abbatissae, crimen quod commiserat confitetur. Tum vero in caelum clamore sublato, plebs omnis obstupuit miraculo, ancillae Dei flevire prae gaudio, et in commune ab omnibus uno ore meritum Leobae virginis et Christi salvatoris potentia praedicatur. Factumque est, ut nomen virginalis, quod diabolus sinistra fama obruere conatus est, magis claresceret et celebrius ubique laudaretur.

« Il était alors dans ce lieu une pauvre petite infirme, qui était assise aux portes du monastère pour demander l'aumône, et qui recevait tous les jours la nourriture de la table de l'abbesse, des vêtements et toutes les autres nécessités de chacune des religieuses, qui les donnaient pour l'amour de Dieu. Il arriva qu'après quelques jours, trompée par les suggestions du diable, elle se livre à l'infamie de la fornication. Lorsqu'elle ne put plus cacher, du fait de son ventre gonflé, l'enfant conçu, elle dissimula son crime abominable en simulant la maladie. Or quand vint le temps de mettre au monde l'enfant, elle l'enroula dans des chiffons, et l'abandonna, dans la nuit, dans un bassin près de la rivière, qui coulait au milieu de cet endroit, et de cette façon, elle ajouta le mal au mal, car elle ne se contenta pas de commettre un meurtre causé par le stupre, mais elle associa à l'infamie de l'homicide, la souillure de l'eau.

Mais voilà qu'au matin, une femme vint puiser de l'eau et fut frappée d'effroi à la vue du cadavre de l'enfant. Elle fut embrasée d'une frénésie toute féminine, emplît tout le village de cris incohérents, et, en couvrant les saintes vierges de reproches, dit ces mots indignés : « Ô quelle chaste congrégation, quel glorieux comportement pour ces vierges, qui cachent sous leur voile les fils qu'elles ont mis au monde et accomplissent en même temps l'office de mère et de prêtre, baptisant elles-mêmes les enfants qu'elles ont engendrés. Car, ô citoyens, vous aviez préparé ce bassin pour moudre le grain, mais vous ne saviez pas qu'il l'était aussi pour de nouveaux usages inouïs de baptême. À présent demandez-leur, à celles que vous avez l'habitude de glorifier en les appelant vierges, comment enlever ce cadavre de notre rivière et rendre notre eau à nouveau utilisable. Allez voir ! Allez voir celles qui ne sont plus dans le monastère et vous connaîtrez celle qui a perpétré ce forfait ! À ces mots, le peuple entier, de tous les âges et de tous les sexes, fut secoué et courût d'un bloc pour voir le spectacle. Voyant le crime et frappés d'horreur par le forfait, ils maudirent les vierges sacrées. Quand l'abbesse, entendit ce tumulte et découvrit les faits, elle fit convoquer les sœurs pour leur exposer l'affaire. Elle apprit qu'aucune d'entre elles ne manquait, excepté Agathe, qui était partie quelques jours auparavant, appelée dans la maison de ses parents, pour quelque affaire impérieuse, après en avoir obtenu l'autorisation. Elle [Leoba] envoya donc un messenger, lui demandant de rentrer sans délai, car elle n'avait pas la force de supporter qu'une telle infamie soit colportée [...] En entendant cela, la vénérable mère fut immédiatement rassurée quant à sa pureté. Elle prescrit à toutes d'aller à la chapelle et de rester étendues les bras en croix, en récitant tout le psautier jusqu'à ce que chacune l'ait récité dans l'ordre, puis d'aller successivement, trois fois par jour, à tierce, sixte et none, en procession autour du monastère, en portant la croix au-dessus de leur tête, afin d'invoquer la divine miséricorde de les laver de ces accusations. Quand elles eurent fait deux tours et qu'elles rentrèrent toutes à l'église pour none, et que le peuple rassemblé s'y trouvait également, la bienheureuse vierge Leoba monta à l'autel et se plaça devant la croix qu'elle se préparait à porter pour la troisième fois, étendit les bras vers le ciel et pria

avec des pleurs et des gémissements en disant : « Seigneur Jésus Christ, roi des vierges, aimant la chasteté, Dieu invincible, montre Ta vertu et libère nous de cette infamie, car les reproches qui t'ont été fait sont retombés sur nous. » Peu après avoir dit cela, cette pauvre petite malheureuse, captive et utilisée par le diable, parut alors encerclée par les flammes, invoqua le nom de l'abbesse et confessa le crime qu'elle avait commis. Alors une clameur s'éleva dans les cieux, tout le peuple fut stupéfié par le miracle, les servantes de Dieu pleurèrent de joie, et en général tous d'une seule voix louèrent les mérites de la vierge Leoba et la puissance du Christ Sauveur. Ainsi la réputation des vierges, que le diable avait tenté d'entacher par la sinistre rumeur, fut rétablie et fut partout louée ».

IX.11. *Vita Leobae*, 14 : *Interea saevit tempestas, et ventorum furorem domorum tecta non sustinent, crebrisque fulminum ictibus terra tremescit, tenebrarum quoque densitas et continua coruscationum per fenestras irruptio maximum timidis horrorem ingeminant. Tum populus omnis, tanti terroris inmanitatem non ferens, ad altare cucurrit et beatam virginem ab oratione excitat periculis opponendam. [...] Ad hanc vocem illa ab oratione surrexit, et quasi ad colluctationem vocaretur, cappam qua erat induta abiciens, fores aecclesiae confidenter aperuit, atque in limine consistens, [...] extensisque manibus in caelum, terno clamore Christi clementiam invocavit [...]. Confestim igitur adest Divinitas, tonitrua conquiescunt, venti contrarii ad dissipandam nubium densitatem ministeria convertunt, omnisque illa aerum tenebrositas mox in duas partes divisa et in semet ipsam relapsa, tranquillam serenitatem, apparente sole, reduxit. Ita virtus divina et ancillae suae sibi fideliter servientis merita declaravit et populis inopinatam securitatem, depulso timore, concessit.*

« Pendant ce temps, l'orage faisait rage. Les toits des maisons étaient arrachés par la violence du vent, le sol tremblait sous les chocs répétés de la foudre et l'épaisse obscurité, intensifiée par le scintillement incessant des éclairs qui jaillissait à travers

les fenêtres, redoubla leur épouvante. Alors tout le village, incapable de supporter la terreur plus longtemps, se précipita vers l'autel pour sortir la bienheureuse vierge de la prière et chercher sa protection [...] À ces mots, Leoba se leva de la prière et comme si elle eût été appelée à la lutte, elle jeta au loin le manteau qu'elle portait et ouvrit vaillamment les portes de l'église. Debout sur le seuil, [...] elle étendit ses mains vers le ciel et invoqua trois fois la miséricorde du Christ [...]. Soudain, Dieu vint à leur secours. Le bruit du tonnerre s'éteignit, les vents changèrent de direction et dispersèrent les lourds nuages, les ténèbres, divisées en deux parties, refluèrent et le soleil brilla, apportant le calme et la paix. Ainsi la puissance divine a-t-elle manifesté les mérites de Sa servante. Une paix inattendue vint à son peuple et la peur fut bannie »

X. VITA WILLEHADI

X.1. *Vita Willehadi*, 1 : [...] *qui ab infantia sacris eruditus litteris, ac spiritalibus instructus disciplinis, studiose in Dei coepit cultura vivere, et ieiuniis vigiliis atque obsecrationibus die noctuque intentus in Dei omnipotentis servitio devotus extitit.*

« [Willehad], qui depuis l'enfance se perfectionnait dans [la connaissance de] l'Écriture sacrée, était pétri de discipline spirituelle, commença à vivre avec application dans le respect de Dieu et par le jeûne, les veilles et les supplications, de jour comme de nuit, se montrait dévoué au service de Dieu Tout-Puissant ».

X.2. *Vita Willehadi*, 4 : *Qui inde transiens venit Thrianta, ibique dum praedicaret verbum Domini, plurima multitudo gentilium credidit ac baptismi sacramentum percepit. Quo in loco ipse diutius immorans, et non credentes instruere, etiam credulos in via veritatis tam verbis quam et exemplis sedulus corroborare studebat ; coeperuntque plurimi bonam vitam magistri et errores gentilium odio habere, et*

christianam quam profitebantur religionem devota intentione venerari. Unde contigit, ut quidam discipulorum eius divino compuncti ardore, fana in morem gentilium circumquaque erecta coepissent evertere et ad nihilum, prout poterant, redigere ; quo facto barbari qui adhuc forte increduli, volentes eos funditus interimere ; ibique Dei famulum fustibus caesum multis admodum plagis affecere. Quorum etiam unus evaginato gladio a super servum Dei irruit , conatus ei caput abscidere. Verum beatus vir ipso in tempore capsam cum sanctis reliquiis in collo suspensam habebat. Cumque ictus ferientis super collum eius decideret, corrigiam quidem capsae partim praecidit, ipsum vero in nullo penitus vulnerare potuit. Quo miraculo pagani exterriti, ipsum ac socios eius illaesos abire passi sunt, nec ulterius in aliquo eis molesti praesumpserunt.

« De là, il arriva à Thrianta, où il prêcha le verbe du Seigneur et alors une multitude de gentils crurent et reçurent le sacrement du baptême. Il resta plus longtemps dans ce lieu pour instruire ceux qui ne croyaient pas mais aussi pour ramener les croyants sur la voie de la vérité et s'appliqua avec empressement de fortifier son œuvre à travers la parole et l'exemple. Plusieurs d'entre eux commencèrent à mener la bonne vie du maître, à haïr les erreurs des gentils et déclarèrent ouvertement leur intense vénération de la religion chrétienne. D'où il arriva que certains de ses disciples, touchés par l'ardeur divine de la componction, commencèrent à détruire les temples édifiés aux alentours à la manière des gentils en les réduisant à néant s'ils en étaient capables. Se faisant, les barbares qui jusqu'ici étaient encore fortement incrédules, voulurent les tuer jusqu'au dernier, frappèrent le serviteur de Dieu de multiples coups de bâton. L'un d'entre eux se rua sur le serviteur de Dieu et, tirant le glaive du fourreau, tenta de lui trancher la tête. Mais l'homme bienheureux avait à ce moment-là suspendu autour de son cou, un coffret abritant les saintes reliques. Alors, en guise de trancher son cou, c'est une partie de la courroie qui retenait ce coffret qui se détacha, de sorte qu'il ne fut nullement blessé. Devant ce miracle, les païens épouvantés le laissèrent,

lui et ses compagnons, partir sans être blessés et préférèrent ne pas les importuner davantage ».

X.3. Vita Willehadi, 6 : Verum sequenti anno instigante diabolo totius boni invido, quidam extitit perversioris consilii Widukindus, qui rebellare contra regem nisus Karolum, multam secum Saxonum multitudinem aggregavit.

« L'année suivante, à l'instigation du diable, jaloux de tout ce qui est bon, un certain Widukind manifesta son très pervers dessein qui était de se rebeller contre le roi Charles et entraîna avec lui une grande foule de Saxons ».

X.4. Vita Willehadi, 6 : Porro Saxones crudelitatem quam circa magistrum nequiverant, in discipulos ipsius exardescende ira ferventius exercuerunt.

« En outre, les Saxons, ne purent pas tourmenter par leur cruauté ni le maître, ni ses disciples, bien qu'ils fussent enflammés par une bouillante colère ».

XI. VITA ANSKARII

XI.1. Vita Anskarii, 1 : Inter varias etenim pressurarum angustias positi, veraciter iam sentimus, quid amiserimus et, quid pro nobis dolere debeamus, satis intellegimus.

« Au milieu des angoisses provoquées par de multiples pressions, nous ressentons sincèrement sa perte qui est pour nous une source de douleur que nous ne connaissons que trop ».

XI.2. *Vita Anskarii, 2 : secus illum vero locum esse ciam amoenissimam, in qua videbat procedentem quandam quasi dominam, omni ornatu et honestate praeclaram, plures vero alias sequentes feminas dealbatas, cum quibus erat et mater sua.*

« Non loin de là, sur un chemin agréable, [...] s'avancer une dame toute parée et étincelante de noblesse, suivie de plusieurs femmes vêtues de blanc au nombre desquelles il y avait sa mère »

XI.3. *Vita Anskarii, 2 : Cumque eam recognovisset, coepit velle ad eam accurrere.*

« Quand il l'eut reconnue, il commença à vouloir accourir vers elle ».

XI.4. *Vita Anskarii, 2 : Ubi cum esset positus, coepit, ut tali aetati familiare est, cum coaevs suis pueriliter agere et discursis inanibus atque iocis magis operam dare quam discendae disciplinae instare. Cumque puerili levitati taliter deditus esset, visum est ei quadam nocte [...] Ei dixisse : « Fili, vis ad matrem tuam venire » ? Cui cum ille respondisset, inhianter se velle, rursus illa intulit : « Si nostrae societatis particeps esse volueris, omnem debes vanitatem fugere et iocos pueriles dimittere ac temet ipsum in gravitate vitae custodire. Valde enim nos detestamur omnia quae vana et ociosa sunt, nec potest in nostro conventu esse, quicumque his fuerit delectatus ». Post hanc itaque visionem statim se coepit gravius agere et puerilia consortia vitare, lectioni et meditationi caeterisque utilitatibus artius se occupare, ita ut socii eius valde mirarentur, quod tam subito in aliam mutatus sit conversationem.*

« Et alors qu'il était là, il commença, comme il est ordinaire à cet âge, à agir de façon puérile avec ceux de son âge, à courir çà et là et à donner davantage dans les jeux insignifiants plutôt que de s'astreindre à la discipline des études. Et alors qu'il était tout à ces frivolités enfantines, il reçut une nuit une vision [...] Elle dit « Fils, veux-tu venir auprès de ta mère ? » ce à quoi il répondit qu'il le désirait ardemment. Elle

reprit à nouveau : « Si tu veux faire partie de notre société, tu dois fuir toute frivolité, abandonner les jeux puérils et t'appliquer à vivre dans la gravité. Nous détestons en effet toutes les choses oisives et vaines, et quiconque s'en délecte ne peut prétendre à rejoindre notre assemblée. Après avoir eu cette vision, il commença à agir avec gravité, évita de s'associer aux puérilités, s'occupa de lire, de méditer et des autres arts utiles, si bien que ces compagnons furent parfaitement surpris que sa fréquentation ait changé aussi subitement ».

XI.5. Vita Anskarii, 3 : Cumque post haec apud vos tonsoratus atque in monasticis disciplinis positus adolescentior fuisset factus, humana subripiante fragilitate, aliquantulum coepit a propositi prioris rigore frigescere.

« Alors qu'il fut tonsuré auprès de vous et qu'il était soumis à la discipline monastique, il entra dans l'adolescence et la basse fragilité humaine refroidit quelque peu la rigueur à laquelle il s'était soumis préalablement ».

XI.6. Vita Anskarii, 5 : quod etiam tempore contigit, quod vestrae reverentiae notissimum est, ut quidam puerulus in scola Fulbertus nomine a socio suo tabula percussus ad mortem usque perductus sit. Pro qua re praedictus servus Dei nimium tristis effectus est, quod sub cure magisterii sui tanta negligentia inter subditos sibi acciderit. Verum appropinquante hora exitus ipsius pueri, vir dei forte sopori deditus lectulo incubabat. Cum ecce vidit in somnis, ipsius animam a corpore sublatam angelico ministerio ad caelum deferri, se quoque miro et ineffabili mysterio, Deo disponente, pariter comitari [...] Hoc autem tam celeri visu in hora mortis eius ei demonstratum est, ita ut, dum adhuc in his moraretur, venerandus pater Witmarus, qui cum eo tunc scolam puerorum regebat, et huius rei testis praesens adest, cum pro hoc ipso illum excitans obitum discipuli nuntiaret, ille se hoc quoque ante scire responderit. Quod profecto Domini gratia causa consolationis ei videre concessit, ut, quia pro hac re nimium tristabatur, ex salute pueri maestitiam sui revelaret animi.

« Il arriva en ces temps-là, comme cela doit être connu de vous, qu'un petit enfant de l'école, nommé Fulbert, fut frappé à coups de tablette à écrire par l'un de ses compagnons jusqu'à ce qu'il en meure. Ceci provoqua chez le susmentionné serviteur de Dieu une extrême tristesse puisqu'une telle négligence entachait ceux qui étaient sous sa responsabilité de maître. Par hasard, alors que l'heure de la mort approchait pour l'enfant, l'homme de Dieu était allongé sur la couche, dormant d'un profond sommeil. Il vit alors, dans son sommeil, l'âme du garçon soulevée de son corps et conduite aux cieux par les soins des anges et par un étonnant et ineffable mystère, par la grâce de Dieu, il l'accompagna [...] Cette prompte vision lui indiqua rapidement l'heure de la mort et quand le vénérable père Witmar (qui gérait alors l'école des enfants avec lui et qui pourrait attester de ces choses aujourd'hui) vint le réveiller pour lui annoncer la mort de l'écolier, il lui répondit qu'il le savait déjà. Assurément, c'est par la grâce de Dieu que cette vision lui fut concédée pour le consoler de son extrême tristesse et du chagrin causée par cette situation car le salut de l'âme de l'enfant lui avait été révélé ».

XI.7. Vita Anskarii, 7 : Post haec vero contigit ut Herioldus quidam rex, qui partem tenebat Danorum, ab aliis ipsius provinciae regibus odio et inimicitia conventus, regno suo expulsus sit. Qui serenissimum adiit imperatorem Hludowicum, postulans ut eius auxilio uti mereretur, quo regnum suum denuo evindicare valeret. Qui eum secum detentum tam per se, quam per alios ad suscipiendam Christianitatem cohortatus, quo scilicet inter eos ita maior familiaritas esse posset, populusque Christianus ipsi ac suis promptiori voluntate in adiutorium sic veniret, si uterque unum coleret Deum; tandem, gratia divina tribuente, ad fidem convertit, et sacro baptisate perfusus ipse de sacro fonte suscepit, sibique in filium adoptavit.

« Après quoi, il arriva que ce roi Harald, qui dirigeait une partie des Danois, poursuivi par la haine et l'inimitié (*odium et inimicitia*) d'autres rois de cette province,

fut expulsé de son royaume. Il se rendit auprès du sérénissime empereur Louis pour demander son aide, s'il la méritait, afin qu'il puisse à nouveau regagner son royaume. Pendant qu'il [Louis] le gardait avec lui, il l'exhorta vivement – tant par lui-même que par l'entremise des autres – à accepter la religion chrétienne (*christianitas*), pour qu'une plus grande familiarité puisse naturellement naître entre eux (*quo scilicet inter eos ita maior familiaritas esse posset*) et que le peuple chrétien vienne ainsi plus volontiers à son aide, si l'un et l'autre n'honorait qu'un seul Dieu. Enfin de compte, par la Grâce divine, il [Harald] se convertit à la foi, reçut le baptême sacré et [Louis] le tint sur les fonts sacrés et l'adopta ainsi comme un fils ».

XI.8. *Vita Anskarii*, 7 : *Erat autem etiam tunc cum domno abbate quidam frater monasterii vestri, nomine Autbertus, qui cum eum sollicitum nimis ac tristem, et cotidie secretius sibi consistere et nullius consortio vel colloquio uti videret, coepit ei compati. Et quadam die pergens ad locum, ubi in supradicta vinea solus sedebat, coepit ab eo inquirere, utrum veraciter peregrinationem illa vellet suscipere. Qui sperans eum hoc non ob compassionem, sed propter astutiam magis inquirere, respondit : Quid vobis curae est super hoc? nolite mentem meam tali inquisitione conturbare. Illi vero nihil omnino se deceptionis in hac re protendere testabatur; sed magis veraciter scire velle, utrum ille in proposita voluntate disponderet perseverare. Tunc ipse congratulans eius benevolentiae, respondit: Ego interrogatus sum si pro Dei nomine vellem in gentes peregrinas ire ad praedicandum Evangelium Christi. Cui propositioni ego nequaquam reniti ausus sum, imo totis viribus exopto, ut mihi ad hoc detur copia eundi : nullusque ab hac intentione mentem meam immutare poterit. Tunc praefatus frater ei respondit: Et ego te nunquam patiar solum ire, sed pro Dei amore tecum proficisci cupio, tantum ut domni abbatis licentiam impetres.*

« Il y avait également, proche du seigneur abbé, un des frères de votre monastère, nommé Autbert. Celui-ci fut pris de compassion pour lui, le voyant chaque jour se retirer dans la solitude, très soucieux, triste, ne parlant et ne fréquentant personne. Un

jour, continuant d'aller dans ce lieu, c'est-à-dire dans la vigne susdite, il le vit assis dans la solitude. Il commença alors à lui demander s'il voulait vraiment assumer ce voyage (*peregrinatio*). Anschaire, craignant que celui-ci ne lui posait la question, non par compassion, mais par ruse, répondit : « En quoi cela vous regarde ? Cessez de troubler mon esprit avec de telles questions ! » Autbert attesta qu'il ne faisait preuve d'aucune tromperie en la chose, mais qu'il voulait vraiment savoir si Anschaire était disposé à persévérer volontairement dans ce dessein. Le félicitant de sa bienveillance, Anschaire répondit : « Il m'a été demandé si, au nom de Dieu, je voulais partir (*peregrinas ire*) chez les païens (*gentes*) pour prêcher l'Évangile du Christ. Je n'ai nullement osé m'opposer à cette proposition car je désire de toutes mes forces que la possibilité d'y aller me soit donnée. Personne ne pourrait me détourner de cette intention⁶ ». Alors le susdit frère lui répondit : « Je ne pourrais pas souffrir que tu partes seul, mais pour l'amour de Dieu, je désire partir avec toi, pourvu que tu obtiennes que le seigneur abbé m'en donne la permission »

XI.9. *Vita Anskarii*, 7 : *Herioldus quoque, cui commissi fuerant, adhuc rudis et neophytus, ignorabat qualiter servi Dei tractari debuissent. Sui quoque tunc nuper conversi, et longe aliter educati, non multa super eos cura intendebant.*

« Aussi, Harald, encore grossier et néophyte (*rudis et neophytus*), ignorait la façon dont les servants de Dieu, qui lui avaient été confiés, devaient être traités. Les siens, alors récemment convertis et éduqués très différemment, ne se préoccupaient pas du tout d'eux ».

XI.10. *Vita Anskarii*, 12 : *Et quia dioecesis illa in periculosis fuerat locis constituta, ne propter barbarorum imminentem saevitiam aliquo modo deperiret, et quia*

⁶ Littéralement : « cette intention de mon esprit » ; « *hac intentione mentem meam* ».

omnimodis parva erat, quamdam cellam in Gallia, Turholt vocatam, ad eandem sedem perpetuo servitutam eius legationi tradidit.

« Parce que ce diocèse fut établi dans lieu périlleux, sous la proche menace des féroces barbares et qu'il était petit, il [*i.e.* Louis le Pieux] lui confia une certaine cellule de moine en Gaule, appelée Torhout, qui fut, sans discontinuer, mise au service de sa mission ».

XI.11. *Vita Anskarii*, 14 : *ad partes veniens Sueonum, honorifice et a rege et a populo susceptus est, coepitque cum benevolentia et unanimitate omnium ecclesiam inibi fabricare, et publice Evangelium fidei praedicare.*

« Des Suédois vinrent de toutes parts : il fut reçu par le roi et par le peuple avec honneur. Là, avec leur accord unanime et la bienveillance de tous, il commença à construire une église et à prêcher l'Évangile de la foi ».

XI.12. *Vita Anskarii*, 16 : *Verum cum haec in utraque parte laudabiliter et Deo digne agerentur, contigit, ex inproviso pyratas advenientes Hammaburgensem civitatem navigio circumdedisse. Quod cum inopinate et subitane accidisset, spatium non fuit pagenses congregandi, quippe cum et comes, qui eo tempore praefecturam loci illius tenebat, illustris vir Bernharius tunc deesset, domnus vero episcopus ibi positus cum his qui aderant in urbe ipsa vel in suburbio manentibus primo quidem, audito adventu eorum, locum ipsum continere voluit, donec maius eis veniret auxilium ; sed impellentibus paganis, et civitate iam obsessa, cum eis resisti non posse conspexit, quomodo pignera sanctarum reliquiarum asportarentur, praeparavit, sicque ipse, clericis suis huc illucque fuga dispersis, etiam sine cappa sua vix evasit. Populi quoque a loco ipso exeuntes et hac illacque palantes, plurimis aufugientibus, quidam capti, plerique etiam perempti sunt. Denique hostes, arrepta civitate, et omnibus quae in ea vel in vico proximo erant spoliatis, cum vespertino tempore eo adventassent,*

noctem isperam cum sequenti die et nocte ibi consederunt. Sicque succensis omnibus ac direptis, egressi sunt. Ibi ecclesia miro opere magisterio domni episcopi constructa una cum claustra monasterii mirifice composita igni succensa est. Ibi bibliotheca, quam serenissimus iam memoratus imperator eidem patri nostro contulerat, optime conscripta, una cum pluribus aliis libris igni disperiit. Sicque omnia quae inibi aut in ecclesiasticis ministeriis aut in aliis thesauris et facultatibus habuerat aut depraedatione aut igne hostili impetu direpta sunt, ut quasi nudum eum dimiserint ; quippe cum nihil paene exinde prius elatum sit, nec tunc quidem aliquid subvectum, nisi quod quisque fugiens casu arreptum secum forsitan exportare potuit.

« Alors que tous agissaient de toutes parts, de façon louable et digne de Dieu, des pirates arrivèrent en bateau à l'improviste et encerclèrent la cité de Hambourg. Comme cela arriva inopinément et subitement, les gens du pays n'étaient pas rassemblés et le comte, qui en ces temps-là avait la charge des lieux, l'illustre Bernhar, n'était pas là. Entendant leur arrivée, notre seigneur évêque voulut d'abord continuer à tenir la position avec ceux qui restaient dans la ville et dans les faubourgs jusqu'à ce qu'une aide plus grande leur parvienne. Mais la cité était déjà assiégée par l'assaut des païens, il vit alors qu'il ne pouvait pas leur résister et prépara la façon dont il transporterait avec lui les saintes reliques. Il put à peine s'échapper, sans sa chape (*cappa*), tandis que son clergé se dispersa de tous côtés dans la fuite. Le peuple quitta ce lieu, s'en allant à la débandade, mais plusieurs de ceux qui avaient réussi à se sauver furent capturés et exterminés. En fin de compte, la cité finit par tomber et tout ce qu'elle et le village (*vicus*) qui en était proche contenaient, fut pillé. Les ennemis arrivèrent le soir, campèrent la nuit, le jour et la nuit qui s'en suivirent. Quand ils eurent tout brûlé et mis à sac, ils partirent. L'église que le seigneur évêque avait fait construire par un admirable travail, le cloître du monastère merveilleusement arrangé, furent livrés aux flammes. L'excellente Bible que le sérénissime empereur avait donné à notre père ainsi que plusieurs autres livres, présents dans la bibliothèque, disparurent dans les flammes. Ainsi, tout ce qu'il y avait là, aussi bien ce qui servait

au ministère que les autres trésors et ressources, fut détruit soit par les déprédations, soit par le feu de l'assaut ennemi. Anschaire fut renvoyé presque nu, puisque presque rien de ce qui se trouvait là, ne put être mis préalablement à l'abri et qu'il ne put transporter dans sa fuite seulement ce qu'il avait pu saisir au hasard ».

XI.13. *Vita Anskarii*, 17 : *His itaque [ita] peractis, cum dominus episcopus cum suis in multis esset pressuris et calamitatibus, et fratres congregationis eius una cum sanctis pigneribus per varia loca circumeundo huc illucque vagarentur et nusquam sedem haberent quietam, praevaléscente iniqui machinatione. Contigit etiam diabolico instinctu, ut populus Sueonum furore zeli accensus praefatum Gauzbertum episcopum insidiosè persequi coeperit. Factumque est, ut ad domum, in qua manebat, unanima conventionè pars quaedam populi causa direptionis irruerit et nepotem quidem ipsius Nithardium nomine gladio peremerit et odio christiani nominis percussus, Dei, ut credimus, martyrem fecerit. Ipsum vero cum sociis ceteris, qui simul aderant, ligaverunt, et diripientes omnia quae apud eos invenire potuerunt, contumelia et opprobriis affectos a finibus suis expulerunt. Quod tamen non regio iussu factum, sed populari tantum conspiratione est perpetratum.*

« Poursuivant ainsi, le seigneur évêque était assailli avec les siens par de multiples pressions et calamités. Les frères de sa congrégation vagabondaient ça et là, parcourant différents lieux, avec les saints objets, sans nul endroit où trouver la quiétude, à cause de machinations iniques. En outre, le peuple des Suédois, excité par le diable, commença à persécuter traitreusement (*insidiosè*) l'évêque Gauzbert, précédemment nommé. Il arriva qu'une partie de ce peuple, unanimement coalisée, se rua dans la maison où il restait, pour y piller. Ils assassinèrent par l'épée son neveu (*nepos*), nommé Nithard, frappé par haine de la religion chrétienne, ce qui fit de lui, nous croyons, un martyr. Ils lièrent Gautbert et tous les autres compagnons qui étaient là, volèrent tout ce qu'ils purent trouver et les chassèrent du pays en les couvrant

d'insultes et d'opprobre. Toutefois, ceci ne fut pas perpétré par ordre du roi, mais seulement du fait d'une conspiration populaire ».

XI.14. *Vita Anskarii*, 18 : *Hoc ille audito mente pertractans sollicita, quid illud esse posset, de filio suo recordatus est, quod ex spoliis supra dictis quendam librum in domum suam advexerit. Qua de re horrore nimio et terrore percussus, et quia sacerdotis tunc ibide erat praesentia, quid de eodem libro faceret omni modis nescius, secum quoque illum longius retinere nullatenus ausus, tandem vix reperto consilio, in conspectu eum populi, qui in eadem villa manebat, attulit et quae passussit retulit. Cumque se omne signaros consilii super hacredicerent et tale aliquid in domo sua recipere vel habere pertimescerent, ipse eum diutius apud se retinere obstupescens, honeste compositum ad quondam ligavit sepem, denuntians, ut quique vellet eum inde sumeret, et pro reatu commissi domino Iesu Christo voluntariam satisfactionem vovit.*

« Entendant cela, l'esprit agité par le souci, il se souvint que son fils avait ramené dans sa maison, un livre provenant du butin évoqué plus haut. Il fut aussitôt terrassé par un grand effroi et par la terreur, car à ce moment-là, la présence des prêtres manquait ici, et il ne savait pas quoi faire du livre, qu'il n'osait pas conserver plus longtemps chez lui. Enfin, à peine eût-il trouvé conseil, il apporta ce livre à la vue de tous, et rendit compte de ce qui lui était arrivé. Personne ne savait que lui conseiller et tous tremblèrent de peur à l'idée de prendre ou de garder chez eux une telle chose, et comme il craignait lui-même de le garder davantage chez lui, il l'attacha avec respect à une clôture, en déclarant que quiconque voulait le détacher pouvait le prendre, puis il fit le vœu de faire amende honorable envers Notre Seigneur Jésus-Christ ».

XI.15. *Vita Anskarii*, 19 : *Post haec itaque locus ille septem fere annis sine sacerdotali fuit praesentia. Pro qua re dominus et pastor noster Anskarius nimio*

merore anxius, christianae religionis fidem ibi coeptam perire non sufferens, et maxime filiolo suo, quem supra memoravimus, Herigario condolens, quendam anachoretam Ardgarium nomine illas in partes direxit et ut specialius eidem adhaereret praecepit.

« Après quoi, ce lieu [Birka] fut privé de la présence de prêtres pendant sept ans. Notre seigneur et pasteur Anschaire fut alors empli d'une anxieuse affliction parce qu'il ne pouvait pas supporter que la religion chrétienne y soit anéantie. Il souffrait grandement pour son filleul, Hérigar, que nous avons évoqué précédemment. Il envoya dans ces parties [du monde] l'anachorète nommé Ardgar dans le but spécial de le conseiller ».

XI.16. Vita Anskarii, 19: Tantum supradictus Herigarius, praefectus ipsius loci, cum eis qui ibi manebant negotiatoribus et populis praesensaderat. In magna ergo angustia positi, ad civitatem, quae iuxtaerat, confugerunt. Coeperunt quoque diis suis, immo daemonibus, vota et sacrificia plurima promittere et offerre, quo eorum auxilio in tali servarentur periculo.

« Seul le préfet du lieu, Hérigar, cité plus haut, restait présent avec les marchands et le peuple qui demeuraient là. C'est dans un grand état d'angoisse qu'ils se réfugièrent dans la partie fortifiée qui était à proximité. Aussi commencèrent-ils à faire des vœux et à offrir des sacrifices en très grand nombre à leurs dieux, plus précisément à leurs démons, afin d'obtenir leur aide dans une telle épreuve ».

XI.17. Vita Anskarii, 19 : Ipse itaque illo adveniens, officiose ab ipso susceptus est Herigario, et christianis qui ibi aderant magnum suae praesentiae exhibuit gaudium.

Coeperuntque, sicuti primo egerant, ea quae Dei sunt devote quaerere et ritum christianitatis libenti animo custodire.

« Lorsque celui-ci arriva, il fut reçu obligeamment par Hérigar et les chrétiens du pays firent preuve d'une grande joie à sa présence. Comme ils avaient fait au début, ils commencèrent à chercher dévotement tout ce qui est Dieu et à veiller au rite de la religion chrétienne avec une âme joyeuse ».

XI.18. *Vita Anskarii*, 19 : *Nemo quoque incredulorum eius praedicationis audebat resistere, quia, qua poena multati fuerint, qui servos Dei inde expulerant, mente pavidam meminerant.*

« Aucun incrédule n'eut l'audace de tenir tête à ses prédications [celles de l'ermite Ardgar], parce qu'ils gardaient en mémoire, l'esprit rempli d'effroi, quelles avaient été les nombreuses peines subies par ceux qui avaient expulsé les serviteurs de Dieu ».

XI.19. *Vita Anskarii*, 24 : *Unde frequentius Horicum adire, qui tum solus monarchiam regni tenebat Danorum, et muneribus eum ac quibuscumque poterat obsequiis conciliare studuit, ut sua licentia praedicationis officio in regno eius frui valeret. Aliquotiens namque regia etiam legatione ad eum mittebatur, et quae ad foedera pacis et utriusque regni utilitatem pertinebant strenue et fideliter peragebat. Qua de re cognita fide et bonitate sancti viri, praedictus Horicus rex multo eum affectu coepit venerari et libenter eius consilio uti ac familiarissimus in omnibus habere, ita ut etiam inter secreta sua, dum de negotiis regni cum consiliariis suis tractaret, ipsi liceret interesse. Ea quoque quae inter populum huius terrae, videlicet Saxonum, ac regnum ipsius, causa foederis debebant constitui, non aliter nisi de fide illius volebat firmari: hoc sibi dicens omnino fidissimum esse, quod ille ei et laudasset et spopondisset. Hac itaque familiaritate potitus, coepit etiam illi persuadere, ut fieret Christianus. Ille quoque omnia quae ei ex divina intimabat*

Scriptura, benigne audiebat, et bona prorsus ac vere salutaria esse laudabat, seque his plurimum delectari, ac libenter Christi velle gratiam promereri. Cui post talia vota Pater sanctissimus patienter suggerere coepit, ut Christo Domino concederet hanc benevolentiam, quod ei gratissimum foret, ut in regno suo ecclesiam fieri permetteret, ubi sacerdos omni tempore praesens adesset, et verbi divini semina, ac baptismi gratiam quibuscunque suscipere volentibus traderet. Quod ille benignissimo concessit affectu, et in portu regni sui ad hoc aptissimo, et huic regioni proximo; Scleaswich vocato, ubi ex omni parte conventus fiebat negotiatorum, ecclesiam illi fabricare permisit, tribuens locum in quo presbyter maneret: data pariter licentia, ut quicumque vellet in regno suo, fieret Christianus.

« Il se rendit fréquemment auprès de Horic – qui régnait alors en seul monarque sur le royaume des Danois – et s’appliqua à se concilier [sa faveur] par des présents (*munera*) et toute la complaisance (*obsequium*) dont il était capable, afin qu’il lui donne la permission de prêcher dans son royaume. Et de fait, il fut parfois envoyé auprès de lui en tant que légat du roi et concluait activement et fidèlement des traités de paix avantageux pour l’un et l’autre royaume. La fidélité (*fides*) et la bonté (*bonitas*) du saint homme ayant été reconnue, le susdit roi Horic commença à lui témoigner une grande affection (*multo eum affectu coepit venerari*), prenait avec plaisir son conseil et le tenait en très grande familiarité (*familiarissimus habere*), à tel point qu’il partageait ses secrets en toutes choses, pendant qu’il participait aux affaires du royaume avec l’autorisation de rester parmi ses conseillers. Et ainsi, parmi les choses qui devaient être établies, un traité entre les peuples de ses terres, c’est-à-dire les Saxons, et son propre royaume, il ne voulut le confirmer que sur la foi d’Anschaire, dont il disait qu’il était le plus fiable (*fidissimus*) concernant tout ce qu’il avait approuvé et garanti. Ainsi, fort de cette familiarité, il [Anschaire] commença à le persuader de devenir chrétien. Celui-ci écouta avec bienveillance (*benigne*) tout ce qu’il lui apprit des divines Écritures et l’approuva comme étant absolument (*prorsus*) bon et salubre, qu’il y prenait un grand plaisir et qu’il voulait

volontiers mériter la Grâce du Christ. Après de tels vœux, le très saint père commença patiemment à suggérer qu'il accorde sa bienveillance au Christ, en lui concédant ce qui lui était le plus agréable : permettre qu'une église soit bâtie dans son royaume, où un prêtre pourrait en tout temps être présent, semer la parole divine et donner la grâce du baptême à quiconque le voulait. Celui-ci y consentit avec la plus bienveillante disposition (*benignissimus affectus*) et autorisa la construction d'une église dans un port de son royaume appelé Scleaswich – proche de cette région et particulièrement adapté – où les marchands se réunissaient depuis toutes les régions. Il fournit en outre un lieu où le prêtre pouvait demeurer et octroya la permission de devenir chrétien à quiconque le voulait dans son royaume ».

XI.20. *Vita Anskarii*, 25 : *Qua de cause domnus episcopus noster cum praefato coepit Gauzberto pontifice de hoc ipso tractare, necessarium esse dicens, ut iterum probaretur, si forte gens illa divinitus admonita sacerdotes secum manere pateretur, ne fides Christi illis in patribus coepta eorum negligentia aliquo modo deperiret. Praedictus vero pontifex Gauzbertus, qui et Symon, se inde expulsum rursus locum [illum] repetere non ausum respondit, nec id valde proficuum fore posse, immo magis periculosum, si denuo priorum reminiscentes aliquid perturbationis circa eum excitarent ; sibi magis congruum videri, ut ille iret, qui hanc legationem primo susceperat quique benigne ibi habitus fuerat, ipse vero cum eo nepotem suum mitteret, qui ibi, si locus praedicandi inveniretur, remaneret et sacerdotali apud eos officio fungeretur.*

« Pour cette raison, notre seigneur évêque, commença à discuter avec le pontife [*i.e.* l'évêque] Gauzbert, précédemment nommé, disant qu'il était nécessaire de savoir, si par hasard, ce peuple [les Suédois], informé des choses divines, souffriraient que des prêtres demeurent à nouveau avec eux, afin que la foi du Christ ne périclite pas d'une quelconque façon dans ces régions, du fait de leur négligence. Mais le susdit pontife

Gauzbert, aussi connu sous le nom de Symon, répondit qu'il avait été expulsé de ce lieu et qu'il n'oserait pas y retourner, et qu'il ne pouvait certainement pas y avoir davantage à éveiller les souvenirs de ce qu'il s'était passé avec lui auparavant et que cela allait plutôt susciter de très grands dangers. Il lui semblait plus adéquat, que celui-ci [Anschaire] y aille, puisqu'il avait assumé en premier cette légation et qu'il y avait été reçu avec bienveillance. Cependant, il voulait bien envoyer avec lui son neveu, et si le lieu se prêtait à la prédication, il pourrait y rester et accomplir ses devoirs sacerdotaux auprès d'eux ».

XI.21. Vita Anskarii, 26 : Profectionem itaque hanc suscepturus, iam dicti regis Horici missum pariter et signum secum habuit, qui regi Sueonum, nomine Olef, partis suae mandatum tale intimari iussit, servum Dei, qui ex parte regis Hludowici missus, fines regni eius peteret, sibi per omnia cognitum fore, ac se in vita sua nunquam tam bonum vidisse hominem; nec in quolibet mortalium aliquando tantam fidem invenisse. Ideoque, cognita eius sanctissima bonitate, omnia quae illi in regno suo causa Christianae religionis disponere vellet, se ei concessisse: ipsumque petere, ut similiter in regno suo ei permetteret culturam christianitatis, quam optabat statuere, quia ipse nihil aliud quam quod bonum et rectum foret, vellet perficere.

« Alors qu'il était sur le point de partir, accompagné d'un émissaire et muni du sceau du roi Horic, ce dernier ordonna que soit envoyé de sa part au roi des Suédois, nommé Olef, un mandat annonçant qu'il connaissait en tout point le serviteur de Dieu que le roi Louis envoyait aux confins de son royaume, et que dans sa vie, il n'avait jamais vu un homme aussi bon, ni rencontré un mortel aussi fiable. Ayant reconnu sa très sainte bonté, il avait accepté de concéder tout ce qui servait la cause de la religion chrétienne dans son royaume. Il demandait à celui-ci [Olef] de permettre de la même manière la pratique de la religion chrétienne dans son royaume, comme il le souhaitait, parce qu'il ne voulait rien accomplir d'autre que ce qui était bon et droit ».

XI.21. *Vita Anskarii*, 26 : *Hoc ergo diabolicum mandatum publice denuntiatur, in adventu domni episcopi mentes cunctorum perturbabat, et error nimius ac perturbatio corda eorum omnium confuderat.*

« Le diable ayant procédé publiquement à cette dénonciation – avant l'arrivée du seigneur évêque – perturba les esprits de tous et une grande erreur et le désordre jeta la confusion dans tous les cœurs ».

XI.22. *Vita Anskarii*, 27 : *Quod factum unus ex primoribus, amicus domni episcopi, statim ei innotuit, et ut consolaretur animo admonuit, dicens: Confortare, viriliter age, quia Deus voluntati et legationi tuae non abnuat. Sicque ipse fiducia sumpta spiritu interiori laetificatus exsultabat in Domino.*

« Ceci étant fait, l'un parmi les premiers, ami du seigneur évêque, lui fit aussitôt connaître [la nouvelle], et pour consoler son âme, lui rappela : 'Fortifie-toi, agis virilement, parce que Dieu ne s'est opposé ni à ta volonté et ni à ta légation !' Alors, joyeux, l'esprit intérieur plein de confiance, il exulta en Dieu ».

XI.23. *Vita Anskarii*, 32 : *Pro hac itaque re domnus episcopus nimium sollicitus et tristis effectus fuerat; quia nullum tunc cum Horico iuniore de amicis habebat, quos antea largissimis donationibus sibi familiares acquisierat, per quos eum ad Domini voluntatem conciliare posset.*

« Le seigneur évêque fut extrêmement triste et soucieux car il n'avait alors aucun ami (*amici*) autour d'Horich le Jeune, aucun des familiers (*familiares*) qu'il s'était

auparavant acquis par ses larges dons et grâce auxquels il aurait pu le concilier à la volonté de Dieu ».

XI.24. *Vita Anskarii*, 35 : *Ad quod opus et cellam aptam sibi constructam habebat, quam appellabat quietum locum et amicum maerori. Ubi cum paucis demoratus, quotienscumque a praedicatione et ecclesiasticis officiis et ab inquietudine paganorum liber esse poterat, habitavit secum.*

« Il s'était fait construire une cellule apte à cela, qu'il appelait son lieu de quiétude, ami de la tristesse. Il s'y arrêta avec quelques-uns, toutes les fois que la prédication, les devoirs ecclésiastiques et le souci des païens le lui permettaient et y habitait avec lui-même ».

XI.25. *Vita Anskarii*, 35 : *Et ut misericordiae ac pietatis eius viscera exemplis approbemus, vidimus quoniam, cum inter multos alios cuiusdam viduae filium in longinqua regione captivum abductum, in Sueonum videlicet, pretio redemptum, ipse secum ad patriam reduxisset, et cum ipsum mater sua gaudens videret reversum, sicuti mos est feminarum, prae gaudio in conspectu eius astans lacrimata fuisset, ipse quoque episcopus compunctus non minus flere coeperit. Statimque ipsum viduae filium libertate donatum matri reddidit domumque gaudentes ire permisit.*

« Nous avons vu et portons à votre connaissance un exemple de sa profonde miséricorde et de sa piété : parmi le grand nombre de ceux qu'il avait racheté, il ramena dans sa patrie le fils d'une veuve qui avait été capturé et enlevé en une lointaine région, chez les Suédois. Et lorsque sa mère, tout à sa joie, vit celui-ci, comme c'est l'habitude chez les femmes, revira sa joie et s'effondra alors en larmes, sous le regard de l'évêque. Celui-ci, non moins ému, commença lui aussi à pleurer.

Sur-le-champ, il donna sa liberté au fils, le rendit à sa mère et leur permit de rentrer joyeusement chez eux ».

XI.26. *Vita Anskarii*, 35 : *Quo tempore non modice, ut ipse affirmabat, a spiritu temptatus est coenodoxiae. Studebat namque inimicus humani generis peste iam dicta animum illius inficere, et magnus sibi in oculis suis videbatur, quia taliter abstinere. Qua de re tristis factus et ad Domini pietatem totis viribus in oratione conversus, postulabat, ut sua eum gratia ab hac perniciosissima impietate liberaret. Cumque pro hac re precibus esset sollicitius intentus, quadam nocte sopori deditus, vidit se quasi usque in caelum rapi et totum saeculum acsi in teterrimam vallem collectum. Ex quo tamen et beatorum animae, licet raro, angelico ministerio rapiebantur et ducebantur in caelum. In qua videlicet tenebrosa valle ostensum est ei etiam quasi sementivum quoddam, ex quo genus humanum ducit originem. Cumque haec omnia admirans et horrescens aspiceret, iussus est, ut attenderet, quo initio in hanc vitam veniret, ac dictum : « Unde », inquit, « homini ulla iactantia esse poterit, qui de tam vili origine in convalle lacrimarum procreatus sit ? Et quicquid boni habuerit, non a se, sed ab eo, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum, acceperit ? Si igitur ulterius », inquit, « ab ulla temptatus fueris coenodoxiae peste, istud in mentem reducens memorare, unde progenitus sis, et cum Dei gratia liberaberis ». Quod ita et factum est.*

« Pendant longtemps, ainsi qu'il l'affirmait lui-même, il fut tenté par le démon de la vaine gloire (*coenodoxiae*). En effet, l'ennemi du genre humain cherchait à imprégner son âme de cette maladie en cherchant à lui faire admirer combien il s'abstenait lui-même. Attristé par cette chose, il demanda à Dieu, en se tournant de toutes ses forces vers la prière et la piété, qu'il le libère par sa grâce de cette très pernicieuse impiété. Comme il était tout absorbé par ces prières, il advint qu'une nuit, durant son sommeil, il se vit enlevé au ciel et le monde lui parut alors amassé dans une abominable vallée. Rarement cependant, les âmes des Bienheureux s'en élevaient, ravies et conduites au

ciel par le soin des anges. Dans cette vallée ténébreuse, il lui fut aussi montré une chose semblable à de la semence, à l'origine du genre humain. Alors qu'il regardait cela avec admiration et horreur, il reçut l'ordre d'être attentif au lieu d'où lui venait la vie initialement. Une voix dit : « d'où un homme peut-il faire preuve de la moindre vantardise, alors qu'il a été procréé à partir d'une si vile origine, dans cette vallée de larmes ? Et toute chose qu'il a de bonne, n'est pas de lui, mais lui a été donnée par Celui dont proviennent tous les meilleurs talents et tous les dons parfaits⁷. Donc, si ultérieurement tu étais tenté par la maladie de vaine gloire (*coenodoxiae*), rappelle à ton esprit d'où tu as été engendré et tu seras libéré par la grâce de Dieu ». Et il en fut fait ainsi ».

XI.27. *Vita Anskarii*, 36 : *quorum quosdam praedictus Raginarius, quando illi cella ipsa date est, inde abstulit et ad suum servitium misit. Qua de causa cum nimium esset dominus episcopus anxius, post paululum visum est illi, quod venisset in quandam domum invenissetque ibi et venerandum regem Karolum et ipsum Raginarium ; quos ipse, ut ei videbatur, de eisdem pueris increpavit, asserens, quod eos ad Dei omnipotentis servitium nutrire disposuerit [...]. Denique hoc facto, mox visum est ei, quod dominus Iesus Christus propter eum astaret diceretque regi praefato pariter et Raginario : « Cuius », inquit, « hic hominem vos tam turpiter dehonestatis ? Scitote, quia iste dominum habet, et vos de hac causa non eritis inmultati ». Quo dicto, ipsi exterriti facti, conturbati sunt ; dominus vero episcopus evigilavit.*

⁷ Jc 1 : 17 : « *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* » ; « Tout le bien qui nous est donné, et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières, par devers lequel il n'y a point de variation, ni d'ombre de changement » (traduction Martin Bible).

« Lorsque le monastère fut donné au susnommé Réginar, il en renvoya quelques-uns [*i.e.* les Slaves et les Normands] pour les garder à son service. Le seigneur évêque en conçut une grande anxiété. Peu de temps après, il se vit dans une certaine maison où il se tenait à côté du respecté roi Charles et de ce même Réginar. Il leur faisait des reproches à propos des jeunes gens qu'ils s'étaient attribués et qu'il avait pourtant élevé pour être destinés au service de Dieu Tout-Puissant [...] Enfin, peu après, le Seigneur Jésus Christ se tint auprès d'eux et dit au susdit roi ainsi qu'à Réginar : 'À qui est cet homme que vous déshonorez vilement ?', dit-il, 'Sachez que celui-ci a déjà un seigneur et que pour ce motif vous ne serez pas impunis'. Ceci étant dit, ils en furent effrayés et bouleversés. Le seigneur évêque se réveilla alors ».

XI.28. *Vita Anskarii*, 37 : *sermo quoque praedicationis illius multa suavitate profusus, partim erat horribilis, ut certo probaretur indicio, infusione spiritali verba eius moderari, quo miscens terroribus blandimenta, vim divini iam praetenderet iudicii, in quo veniens Dominus et terribilis peccatoribus et blandus apparebit iustis.*

« Le langage de ses prêches diffusait beaucoup de suavité, mais était aussi en partie effrayant. Il était certain que ses paroles étaient guidées par l'infusion de l'esprit, parce que les douceurs étaient mêlées de terreur, comme si la force du jugement divin était déjà à l'œuvre et que le Seigneur apparaissait terrible avec les pêcheurs et doux avec les justes ».

XI.29. *Vita Anskarii*, 38 : *Nec silentio quoque praetereundum arbitramur quia, cum quodam tempore gens Nordalbingorum plurimum deliquisset, quorum delictum nimis horribile et huiusmodi erat : videlicet cum nonnulli miseri captivi, qui de christianis terris rapti et ad barbarorum terras perducti apud externos affligebantur, spe evadendi inde fugerent et ad christianos venirent, ad praedictos videlicet Nordalbingos, qui proximi noscuntur esse paganis, ipsi eos absque ulla miseratione, cum ad se venissent, capiebant et in vinculis ponebant. Quorum alios iterum ad*

paganos vendebant, alios suo mancipabant servitio aut aliis christianis venundabant. Cum ergo hoc domno innotuisset episcopo, nimium tristis effectus fuerat, quod tantum nefas in sua dioecesi contigisset, sed, qualiter id emendari potuisset, non satis ratione colligebat, quoniam in hoc nefandissimo scelere erant plurimi inretiti, qui potentes apud eos et nobiles habebantur. Denique, cum de hac re nimium esset anxius, quadam nocte more solito divina [ei] apparuit consolacio. Videbatur namque illi, quod dominus Iesus esset in praesenti saeculo, sicut quondam fuit, quando suae praesentia doctrinam et exempla populis praebebat. Visumque est ei, quod isset episcopus, cum eo in eodem esset itinere letus et adgaudens, quia nulla erat contradictio, ut ipsi videbatur, sed erat in omnibus contumacibus terror divinitus illatus, et ereptio fiebat oppressorum, et quies magna in omnibus, ita ut nihil contradictionis aut contrarietatis in ispo esse videtur itinere ». Post hanc itaque visionem ad praedictum populum suam ipse paravit profectionem, ea videlicet voluntate, ut et miseros, qui servituti addicti erant et venditi, quoquo pacto liberaret et ne in posterum aliquis tantum malum committere auderet, cum Domini gratia prohibet. In qua videlicet profectione tantam illi Dominus concessit gratiam, tantumque metu auctoritatis eius contumacibus terrorem incussit, ut licet essent nobile et male potentes, nullus tamen eorum suae consultationi aut imperio ullaatenus autem contradicere. [...] Hoc ergo facto in ipso itinere Dominus veraciter exhibuit, quod fidelibus pollicitus est, dicens : Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Tanta enim prosperitate et gaudio iter illud perfecit, ut quidam cum eo comitantes dicerent, numquam se in vita sua tam bonum et tam suave iter egisse. 'Nunc enim pro certo', inquiunt, 'cognovimus quia Dominus fuit nobiscum'.

« Nous croyons qu'il ne faut pas passer sous silence le fait qu'à cette époque un grand nombre de Nordalbigiens avaient commis une faute extrêmement horrible. Quelques malheureux captifs, qui avaient été enlevés en terre chrétienne et conduits en terre barbare, avaient souffert à l'étranger. Cependant, dans l'espoir d'échapper à leur sort,

ils s'évadèrent et vinrent chez les chrétiens du nord de l'Elbe, précédemment cités, dans le voisinage des païens, qui les capturèrent et les enchaînèrent sans aucune pitié lorsqu'ils vinrent à eux. Certains étaient vendus à nouveau à des païens, d'autres étaient renvoyés à leur servitude ou étaient vendus à d'autres chrétiens. Ainsi, lorsque cela parvint à sa connaissance, le seigneur évêque fut dans un grand état de tristesse à l'idée qu'un tel forfait puisse être perpétré dans son diocèse. Il ne savait de quelle manière il pouvait corriger cela, car plusieurs puissants et nobles étaient impliqués dans ce crime très abominable. Ainsi, il nourrit une grande anxiété quant à cette situation. Durant la nuit, comme à l'ordinaire, la consolation divine lui fut apportée. Il lui sembla que le Seigneur Jésus était avec lui, dans le présent siècle, comme lorsqu'il offrait l'enseignement et les exemples au peuple. Il lui sembla le voir, accompagné de l'évêque lui-même, allant sur le même chemin, dans la joie et l'allégresse, car il ne rencontrait aucune contradiction et que tous les récalcitrants avaient été frappés par une divine terreur, tandis que les spoliés étaient libérés des oppresseurs et qu'une grande tranquillité régnait partout. Il n'y avait sur son chemin aucune contradiction, ni opposition. Après avoir eu cette vision, il prépara lui-même son départ prévu chez les *Nordalbingi*, dans la volonté de libérer, de quelque manière que ce soit, les miséreux qui avaient été réduits à la servitude et vendus, afin que personne n'ose plus commettre un tel mal à l'avenir, ainsi que la grâce de Dieu l'interdit. Sur son chemin, une si grande grâce divine lui fut accordée, et les récalcitrants furent frappés d'une telle terreur, bien qu'ils fussent nobles et injustement puissants, qu'aucun d'entre eux n'osa contredire ses avis ou ses ordres, par crainte de son autorité. [...] Ainsi, sur ce chemin, le Seigneur prouva véritablement ce qui avait été promis aux fidèles, en disant : 'Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde' (Matth., 28, 20). En effet, ce trajet s'acheva dans un tel bonheur et une telle joie, que tous ceux qui voyageaient avec lui dirent, qu'aucun d'entre eux n'avait de leur vie fait d'aussi bon et agréable voyage. 'Maintenant, en effet, nous étions sûrs', disaient-ils, 'que le Seigneur était avec nous' ».

XI.30. *Vita Anskarii, 40 : Tamen quia se propter supradictas visiones martyrio potius quam tali infirmitate credebat consummari, tristis admodum factus, sibimet ipsi et peccatis suis coepit reputare, quod quasi spe certissima sua esset culpa defraudatus, illud Psalmigraphi saepius decantans: Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum. Quem videlicet maerorem cum suo fidissimo discipulo, qui ei conscius pene in omnibus, conquaerendo revelaret, et ipse eum consolari intentius studuisset, dicens, quod non ei promissum fuisset, ut gladio trucidaretur, aut igne cremaretur, aut in aqua necaretur, sed ut cum corona martyrii ad Dominum venire deberet, nullatenus tamen consolationem recipere potuit. Denique cum saepius de eadem re cum praedicto discipulo suo colloctionem haberet, et ipse eum summopere consolari voluisset, ad memoriam eius revocare studens, quanta in Dei servitio sustinuerit, quantamque corporis sui pertulerit molestiam, et quod etiam, si nihil talium passus sit, ipsa infirmitas novissima gravis nimium et diutina satis superque ipsi pro martyrio cum Dei gratia reputari potuisset, ipse tamen nullo modo consolationem recipiens, sed in supradicto permanebat maerore. Unde factum est, ut Dominus servum suum non iam ut prius per somnium, sed apertius consolari dignatus sit, quatenus tanto maerori suae gratiae praestaret remedium. Nam cum quadam die ad missam in oratorio consistens, pro hoc ipso nimium esset sollicitus, subito in excessum mentis raptus audivit vocem quandam sic vigilans, quae ipsum vehementer increpabat, quod ullatenus de Dei promissione dubitare debuisset, quasi aliqua iniquitas Dei potuisset pietatem vincere. Firmissime itaque credere, inquit, et nullatenus dubites, quia utrumque tibi Deus sua gratia faciet, id est et peccata tibi dimittet, pro quibus modo sollicitus es, et omnia quae promisit, implebit. Qua consolatione suscepta, ipse quoque consolabatur semetipsum.*

« Pourtant, en raison des visions évoquées précédemment, il croyait mourir en martyr plutôt que d'une telle maladie, il devint alors tout à fait triste et se disait qu'il en était responsable, en raison de ses péchés et qu'il s'était lui-même privé de son espoir le plus sûr, rabâchant les paroles du Psalmiste : 'Tu es juste Seigneur et tes jugements

sont droits'. Il avoua ce profond chagrin à son disciple le plus fidèle, qui était son confident en presque toutes choses. Celui-ci s'appliqua intensément à le consoler en disant qu'il ne lui avait pas été promis de mourir par le glaive, de périr par le feu, ou d'être noyé dans l'eau, mais de venir à Dieu avec la couronne du martyr. Cependant, rien ne parvenait à le consoler. Il avait souvent des conversations à propos de cela avec son disciple, et ce dernier s'appliquait toujours avec le plus grand soin à le consoler, en rappelant à sa mémoire combien il avait enduré au service de Dieu, combien son corps avait supporté jusqu'au bout les souffrances, et que cette dernière, grave et trop longue maladie pouvait être reconnue, par la grâce de Dieu, comme un martyr. Pourtant, il rien ne pouvait le consoler, mais il demeurait dans cet état de chagrin. Il arriva que le Seigneur, dans sa grâce, jugea que son serviteur était digne d'être consolé, non comme autrefois durant le sommeil, mais ouvertement, en fournissant un remède à son chagrin. Un certain jour, dans l'oratoire durant la messe, alors qu'il était dans une grande inquiétude (*sollicitus*), il fut subitement ravi en extase (*excessum mentis*), puis vigilant, il entendit une voix qui le blâmait avec véhémence d'avoir pu douter de la promesse de Dieu, comme si la piété de Dieu ne pouvait vaincre les injustices. « Ainsi, sois affermi dans ta croyance, disait-elle, n'aies aucun doute sur le fait que Dieu t'a donné sa grâce, qu'il t'a délivré de tes péchés pour lesquels tu es tant inquiet et tout ce qui t'a été promis sera accompli. Par cette consolation (*consolatione*), il parvint à trouver le réconfort (*consolabatur*) ».

XI.31. *Vita Anskarii*, 42 : *In itineribus saepe periculis fluminum, periculis latronum, periculus ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in solitudine, periculis in mari, periculis in falsis fratribus.*

« Souvent en voyage, périls des fleuves, périls des larrons, périls de ceux de mon peuple, périls des païens, périls dans les cités, périls dans la solitude, périls en mer et périls des faux frères ».

XII. VITA HATHUMODAE

XII.1. *Vita Hathumodae, 2 : Nam ipsa statim pueritia quandam futurae indolis speciem praetendens, puerilem lasciviam christiana gravitate mutavit : iocos, et innoxios licet lusus, huiusmodi aetati familiares, in tenero quamvis corpore maturiori animo, ut vanos irrisit, ut ad nihil utiles contempsit. Aurum et apparaturam pretiosam, quae infantes, utpote pulcra, quamquam innocenter concupiscunt, neque concupivit, neque habere voluit. Nam vestes auro paratas, mitras, vittas discriminalia, inaures, lunulas, monilia, armillas, dextraliola, strophie et olphactoriola, ad quae vel habenda vel portanda plurimarum feminarum, inardescit ambitio, et ultro secundum parentum facultatem et dignitatem oblata, suspicere recusavit ; et contre voluntatem sibi imposita, anxie ingemuit, vehementer flevit. Ecclesiis Christi, quia quod voluit, iugiter non licuit, vel frequentius interesse, et ibi aliquid suae utilitatis audire et orationi incumbere gaudebat. Litteras vero, ad quas alii discendas et verberibus coguntur, ipsa ultroneo studio appetiit, infatigabunda meditatione addidicit.*

« En fait, révélant son caractère futur dès l'enfance, elle changea l'espièglerie enfantine en gravité chrétienne. Elle abritait dans son jeune corps l'âme la plus mature, et dédaignait toutes les plaisanteries et les jeux, même inoffensifs, qui étaient coutumiers à ceux de son âge, les considérait comme vain et les méprisait comme étant inutiles. Les dorures et autres appareils précieux que désirent innocemment les autres enfants parce qu'ils les trouvent beaux, elle ne les désirait pas, ne les convoitait pas, ne voulait pas même les avoir. Elle refusait aussi de recevoir les vêtements préparés avec des dorures, des coiffes, des aiguilles à cheveux, des bandeaux, boucles d'oreilles, des petits-croissants, des bijoux, des colliers et des bracelets petits ou grands et des parfums alors que la plupart des femmes sont embrasées par l'ambition de vouloir les posséder et les porter. Elle les refusait même lorsqu'ils étaient offert en raison du pouvoir et de la dignité de ses parents et s'ils étaient posés sur elle contre sa

volonté, elle se mettait à gémir anxieusement et pleurait avec véhémence. Et comme il ne lui était pas permis d'être continuellement dans les églises du Christ, comme elle l'aurait voulu, elle se réjouissait, en s'y rendant très fréquemment, en écoutant des choses utiles pour elle et en s'appliquant à la prière. Les lettres, que les autres étaient acculés à apprendre à coups de baguette, elle les apprit librement avec appétit et se dévoua à une infatigable méditation ».

XII.2. *Vita Hathumodae*, 3 : *Ab ipsa quippe infantia morum secum probitas crevit, et simul cum aetatis succremento, et virtutibus se ipsa cottidie maior effulsit. Nam cum aetatis processu sapientia et gratia apud Deum et homines proficiens, servitium Christi pompis mundialibus, coelestem sponsum Christum terreno sponso praetulit [...].*

« Dès l'enfance ses mœurs grandirent avec elle en probité et en même temps que le temps passait, elle brillait, tous les jours davantage, par ses vertus. Alors qu'avec le temps, elle grandissait en sagesse et en grâce auprès de Dieu et des hommes, elle préféra le service du Christ aux pompes mondaines et devenir l'épouse du Christ plutôt qu'une épouse terrestre [...] ».

XII.3. *Vita Hathumodae*, 3 : *huius caritatem, eius humilitatem laudabat ; illam obedientia praeire , hanc patientia praestare dicebat ; in una largitatem, in altera abstinentiam mirabatur ; omnium vero in commune modestiam pietatem atque pudicitiam praedicabat.*

« Elle louait la charité (*caritas*) de l'une, l'humilité de l'autre ; disait de celle-ci qu'elle inspirait l'obéissance, de celle-là qu'elle excellait dans la patience ; admirait la générosité de l'une, l'abstinence de l'autre et proclamait la modestie, la piété, la pudeur communes à toutes ».

XII.4. *Vita Hathumodae*, 8 : *Quotiens aliqua fide aut mente infirmabatur, ipsa simul aegrotabat ; quotiens aliqua scandalisabatur, ipsa urebatur. Placido tamen semper vultu, sereni animi etiam inter moestitias et lacrimas simplicitatem praemonstrabat.*

« Quand quelqu'un était affaibli dans l'esprit ou dans la foi, elle en était malade en même temps. Chaque fois que quelqu'un était en position de succomber au péché (*scandalisabatur*), elle en était consumée. Pourtant, elle conservait toujours sa mine placide, et montrait la simplicité de son âme sereine au milieu de la tristesse et des larmes »

XII.5. *Vita Hathumodae*, 9 : *Scripturarum lectioni et ipsa sedula insistebat, et insistentes summopere diligebat ; negligentiores, quas tamen aliquid proficere posse videbat , minori potius familiaritate quam disciplina ad has discendas cogebat. In his audiendis, legendis et intelligendis maiorem cautelam, vivaciorem sensum, saniolem intellectum habere nullus fere hoc tempore quivit. Si qua, ut moris est, interrogare debebat, tam plane et discusse cuncta attingebat, ut ipsa interrogatione sua docere potius quam interrogare videretur.*

« Elle s'appliquait à la lecture des Écritures et aimait celles qui travaillait avec la même application. Elle croyait pourtant possible que les négligentes progressent. Elle les acculait à ces études par davantage de discipline et moins de familiarité. En écoutant, en lisant, en comprenant, presque personne ne montrait, en ces temps-là, de précaution plus grande, d'esprit plus vif, de compréhension plus valide. Si elle devait poser une question, comme elle en avait l'habitude, elle l'abordait si clairement, en l'examinant dans son ensemble, de sorte que sa question semblait davantage à un enseignement qu'à une question ».

XII.6. *Vita Hathumodae, 9 : Quis enim umquam inopum, quis clericorum ab ea vacuus recessit ? Quis non eius cibis refocillatus, quis non est eius bonis participatus ? Nonnumquam suis tulit, quod aliis tribuere posset ; egebat ipsa, ut alii abundarent ; esuriebat, ne pauperes esurirent, sitiebat, ne hospitibus potus deesset. In quibus suscipiendis maiorem humilitatem, maiorem caritatem, maiorem humanitatem nemo poterat exhibere. Illis, si persona talis erat, hora convivendi assidere solita, cum illis de Deo, de coelestibus, de divinis scripturis tractare, eos aut interrogare aliquid aut docere, et ita quicquid humanitatis erat exhibere, ut curaret, dum corpus exterius pascebatur, ne mens interius ieiuna a remaneret.*

« Y-a-t-il seulement un pauvre ou un membre du clergé qui ne l'ait quittée sans n'avoir rien obtenu ? Qui n'a pas été réconforté par sa nourriture, avec qui n'a-t-elle pas partagé ses biens ? Souvent, elle prenait ce qu'elle pouvait distribuer aux autres, elle se privait pour que les autres soient dans l'abondance. Elle s'affamait pour que les pauvres ne le soient pas, elle s'assoiffait pour que les hôtes ne manquent pas de boisson. Personne ne pouvait démontrer plus grande humilité, plus grand amour (*caritas*), plus grande humanité qu'elle. Si des personnes possédant ces caractères étaient là à l'heure due, elle avait coutume de s'asseoir et de traiter avec eux de Dieu, des choses célestes, des divines Écritures. Elle les interrogeait ou les enseignait et montrait ainsi tout ce qu'elle avait d'humanité, veillant (*curare*) à ce que l'âme intérieure (*mens interius*) ne reste pas dans le jeûne pendant que le corps extérieur (*corpus exterius*) s'alimentait ».

XII.7. *Vita Hathumodae, 10 : Quam autem sollicita fuerit circa aegrotantes, superfluum est dicere, cum non solum praesentes miro modo et diversis obsequiis foverit, sed etiam alienos et longe positos in infirmitate aliqua per nuncios visitaverit, et quicquid illis gratum in cibis esse putaret, miserit. Siquidem parvo ante suam infirmitatem tempore cum pleraeque sororibus graviter languissent, dici non potest, quanta sedulitate eas visitaverit, quanta eis cura astiterit, quanta sollicitudine inter*

singularum lectos discurrerit, quanta suavitate singulas allocuta fuerit, quam miris et diversis obsequiis molestiam earum corporalem levigare temptaverit, omnibus quibus poterat modis procurans, ne aut necessaria ministeria, aut quicquam eorum quae desiderarent eis deesset; acsi iam sancta et Deo dilecta femina sciret, quantocius se ex hoc seculo esse migraturam.

« Il est superflu de dire combien elle était soucieuse (*sollicita*) des malades. Non seulement elle choyait (*fovere*) d'une façon admirable et par diverses marques de déférence ceux qui étaient présents [les membres de son couvent], mais elle visitait aussi les étrangers et ceux qui avaient été touchés par une maladie lointaine et leur faisait envoyer tous les mets qu'elle pensait leur être agréables, par l'entremise de messagers (*per nuncios*). En outre, peu de temps avant sa maladie, alors que la plupart des sœurs étaient gravement malades, il est impossible de dire avec quelle assiduité elle les visitait, avec quelle attention (*cura*) elle se tenait auprès d'eux, avec quelle sollicitude (*sollicitudo*) elle courait entre chaque lit en particulier, avec quelle douceur (*suavitas*) elle parlait à chacune en particulier, avec quels moyens admirables et diversifiés elle tentait d'alléger leurs peines corporelles (*molestia corporalis*), par tous les moyens qui lui étaient procurés afin qu'aucun soin ou rien de ce qu'elles souhaitaient ne leur manquât. C'était comme si la sainte femme, bien-aimée de Dieu, savait déjà qu'elle quitterait ce monde au plus vite ».

XII.8. *Vita Hathumodae*, 14 : *Nam cum quandam die nonnullae ex sororibus lectulo illius assiderent.*

« Un jour, alors que quelques-unes des sœurs étaient assises près de son lit ».

XII.9. *Vita Hathumodae*, 14 : *Ipsium vero sanctum Martinum conspicabiliter etiam sibi vigilianti visum esse, indubitanter credere valemus ex eius ipsius narratione et verbis. Nam cum quandam die nonnullae ex sororibus lectulo illius assiderent, subito*

clamare coepit, sanctum Martinum adesse et in pavimento deambulare ; monere sedentes, ut assurgerent astanti, ut iocundarent deambulati ; fallere eos vel falli, qui eum deformem, uti in vita eius legitur, dixissent ; nihil se umquam tantae pulchritudinis vidisse.

« Saint Martin lui-même lui apparut clairement pendant qu'elle veillait. Non croyons cela indubitable puisque nous le tenons de ses propres mots et de son propre récit. Alors qu'un jour certaines de ses sœurs étaient assises auprès de son lit, elle se mit subitement à crier que saint Martin était là et qu'il déambulait sur le pavement. Elle engagea celles qui étaient assises auprès d'elle à se lever et à se réjouir de la présence de celui qui déambulait. Ceux qui disaient de lui qu'il était déformé, comme on peut le lire dans sa *Vita*, avaient été trompés ou voulaient tromper, car elle n'avait jamais vu une telle beauté »

XII.10. *Vita Hathumodae* 18 : *Illud sane cuivis mirum videri potest, se aliquid horum quae viderat matri celare potuisse, quia unice eam semper diligebat, unice reverebatur ; siquidem ita ei semper, acsi parvula, blandita, ut ancilla in omnibus fuerat obsecuta. Si quando eam moestiores aliquantulum vidit, variis modis et miris obsequiis turbatum eius animum lenire temptabat ; et quia librorum lectionem ei admodum gratam esse sciebat, aliquid se et auditu iocundum et utile ad memorandum invenisse dicebat, quod ei legere deberet. Quis autem digne explicet, quanto gaudio solita erga Deum devotione exultaverit, quod mater, cognita in hoc eius voluntate, ad eam laetificandam se iam ex illo loco non esse ituram simulaverit, Deo gratias agens, et matrem osculis demulcens, ac manibus complexans, atque sororibus, quid sibi promiserit, iterum iterumque revolvens.*

« Il peut sembler étonnant pour certains qu'elle ait pu cacher à sa mère certaines choses qu'elle avait vues, alors qu'elle l'aimait et la respectait toujours d'une manière unique. En effet, Hathumoda avait toujours adouci sa mère, comme une petite fille et

dans toutes choses elle lui obéissait comme une servante. Si jamais Hathumoda la voyait quelque peu triste, elle tentait par divers moyens et de merveilleux services d'alléger son âme troublée et, sachant combien sa mère se réjouissait de la lecture des livres et de les entendre, elle disait utile de se rappeler qu'elle lui devait de savoir lire. Qui peut exprimer correctement avec quelle unique joie Hathumoda exultait dans sa dévotion habituelle à Dieu, quand sa mère, connaissant sa volonté, feignait de ne désormais plus quitter ce lieu, afin de la rendre heureuse. Hathumoda rendit grâce à Dieu et, couvrant sa mère de baisers, l'embrassant de ses mains, répétait encore et encore à ses sœurs ce qu'elle lui avait promis »

XII.11. *Vita Hathumodae*, 20 : *Praecipue tamen germanarum eius sororum iam antea omnibus nota tunc in eam pietas enituit. Ipsae lectulo assidere, ipsae iacenti infatigabunde assistere ; ipsae lectulum componere, pulvillum capiti supponere, ipsam in lectulo elevatam corpore suo sustentare, manus fricare, pedes calefacere, stomachumque confovere ; ipsae aestuantem flabello refrigerare, sudorem defluentem linteolo detergere ; ipsae calidam aquam ad lavandum temperare, cibum parare simul et apponere, et in omnibus quae agenda erant singulas praevenire.*

« La piété de ses sœurs germanes envers elle, bien que déjà notée de tous auparavant, a particulièrement brillé. Elles se tenaient près du lit, assistaient inlassablement celle qui y était alitée, arrangeaient le lit, soutenaient sa tête avec des oreillers, gardaient son corps élevé dans le lit, frottaient ses mains, chauffaient ses pieds et son estomac, refroidissaient sa fièvre avec un éventail, épongeaient la sueur qui s'écoulait avec des morceaux d'étoffe, tempéraient l'eau chaude pour se laver, préparaient la nourriture en même temps qu'elles la lui apportaient, et prévoyaient en tout ce qui devait être fait ».

XII.12. *Vita Hathumodae*, 20 : *Praeposita monasterii, etsi multimodis occupationibus pressa, a lectulo eius nec parumper quidem abscedebat.*

« La prieure du monastère, quoique pressée par toutes sortes d'occupations, ne quitta pas son chevet pour un instant ».

XII.13. *Vita Hathumodae, 20 : Decana et custos ecclesiae, quantum custodia illis commissa patiebatur, et frequentes adveniebant, et semper adesse volebant .*

« La doyenne et la gardienne de l'église, autant que leurs devoirs de garde le permettaient, venaient la voir fréquemment et voulaient toujours y rester ».

XII.14. *Vita Hathumodae, 20 : Primo omnium venerabilis amita eius, quamvis iam grandaeva et senio confecta, quantum dolor eam adesse permittebat, ei indefesse assistebat.*

« Tout d'abord, sa vénérable tante paternelle, bien que déjà vieille et affaiblie par l'âge, l'aidait sans relâche, dans la mesure où la douleur lui permettait d'être présente ».

XII.15. *Vita Hathumodae, 20 : Iam vero reliquae sorores, quae in cellula iugiter cum ea esse non poterant, aut in ecclesia psalmis pro ea et orationibus vacabant, aut extra fores cellulae excubabant.*

« Le reste des sœurs, qui ne pouvaient pas toujours être dans la cellule avec elle, soit se consacraient aux psaumes ou aux prières pour elle dans l'église, soit veillaient devant les portes de sa cellule ».

XII.16. *Vita Hathumodae, 21 : Super omnia mater admirabilis dolorem internum vultu placidiori tegens, moerentes consolari, flentes compescere, singulas alloquio suo delinire studebat ; alios ipsa consolatos esse cupiens, quae semet ipsam consolari non poterat. Quantis ipsa gemitibus inter ecclesiam et lectulum filiae*

discurrebat ? Quantum ante sanctorum tumbam fudit lacrimarum, ne filia privaretur, ut pro illa ipsa moreretur, ut sicut in hanc lucem prior intraverat, ita et ab hac luce prior migraret ? Aliquotiens in ipso ad filiam accessu haesit, gradumque revocavit ; ita fortissima feminarum dubitavit pene, quid facere deberet. Vocare una, revocare altera, illa hortari, ut vel filiae supremis adesset ; ista e monere, ne videre vellet quod sine dolore videre non poterat. Quid igitur faceret ? Vocabat pietas, dolor revocabat. Accedebat tamen ; sed aestuantem in morte filiam videre non poterat. Discedebat ; sed dolenti filiae abesse non poterat.

« Par-dessus tout, sa mère admirable, cachant sa douleur à l'intérieur par une mine placide, s'appliquait à consoler les affligés, retenant ceux qui pleuraient, apaisant chacun par ses paroles de consolation. Désirant consoler les autres, elle était impossible à consoler. Combien de gémissements poussa-t-elle en courant entre l'église et le lit de sa fille ? Combien de larmes a-t-elle répandu devant le tombeau des saints : ne pas être privée de son enfant, mourir elle-même pour sa fille, afin que celui qui est entré le premier dans cette lumière, soit aussi le premier à la quitter ? Parfois, elle hésitait sur le chemin qui la menait à sa fille et elle retournait son pas. Alors cette femme, la plus forte de toutes, doutait presque de ce qu'elle devait faire. Elle pensait d'une façon puis d'une autre. La première l'exhortait à être auprès de sa fille mourante ; la deuxième l'engageait à ne pas vouloir voir ce qu'elle serait incapable de voir sans douleur. Que pouvait-elle donc faire ? Ce que la piété demandait, la douleur le révoquait. Elle entraît malgré tout dans la cellule, mais ne supportait pas de voir sa fille brûler dans la mort. Elle partait, mais ne pouvait être éloignée de sa fille souffrante ».

XII.17. *Vita Hathumodae, 27 : Siquidem quamvis de amissione eius summopere, licet tacite, doleret, de eorum tamen amore palam gaudebat, neque se prorsus eam amisisse putabat, quam et Deo vivere et cum Christo esse credebat, et in hominum vivere memoria videbat. Et tamen haec tanta et talis femina, tantae fortitudinis in*

publico, sola et secreta ultra modum eiusdem filiae mortem dolebat ; et tanto se singularis lacrimis indulsit largioribus, quanto se coram aliis magis cohibuisse videbatur. Vincebatur quippe dolore, vincebatur pietate, quae in optimo quoque maxime semper solet abundare.

« Bien qu'elle eût beaucoup souffert de sa perte, en silence, elle se réjouissait au grand jour de leur amour et ne pensait pas qu'elle l'avait tout à fait perdue, elle croyait qu'elle vivait en Dieu, qu'elle était avec le Christ et qu'elle vivait dans la mémoire des hommes. Et cependant une telle femme, si courageuse en public, seule et en secret, pleurait abondamment la mort de cette même fille, et plus elle se livrait à des larmes solitaires de plus en plus abondantes, plus elle se contenait devant les autres. Elle était, en vérité, vaincue par la douleur, vaincue par la piété, qui dans toute personne noble est particulièrement abondante ».

XII.18. *Vita Hathumodae, 27 : Ad haec mater gloriosissima incredibili mentis patientia singulos consolans, singulorum lacrimas compescens, virorum femina extraneorum mater officium implevit.*

« À cela, la mère la plus glorieuse [Oda], consolant chacun avec une patience d'esprit incroyable, freinant les larmes de chacun. Femme, elle faisait le service des hommes ; mère, elle faisait le service des étrangers à la famille ».

XII.19. *Vita Hathumodae, 28 : Ad hoc quippe ista vobis scribere volumus, ut quia iam eam corporaliter videre non potestis, in vitae eius sanctitate quandam, ut in principio huius opusculi diximus, eius imaginem attendatis ; neque totam a vobis discessisse existimetis, cuius cottidie sanctam conversationem non tam legere ignotam quam relegere cognitam valetis. Hoc vobis pro regula, hoc pro speculo erit, quia ibi, ubi vita et mores vestri corrigantur, invenietis. Quamdiu in carne erat,*

corporalibus eam passibus secutae et comitatae estis ; si illuc, quo nunc eam cum Christo regnantem credimus, pervenire vultis, spiritali eam gressu sequi debetis.

« Comme nous le disions au début de cet opuscule, nous voulons vous l'écrire, afin que vous soyez attentif à une certaine image d'elle à travers la sainteté de sa vie puisque vous ne pouvez pas la voir matériellement (*corporaliter*), de sorte que vous ne pensiez pas qu'elle vous a quitté totalement. De cette façon, vous pourriez quotidiennement profiter de sa sainte fréquentation, non pas tant en le lisant comme quelque chose d'ignoré, mais plutôt en le relisant comme quelque chose de connu. Cela sera pour vous comme une règle, un miroir grâce auquel vous trouverez où votre vie et vos mœurs doivent être corrigées. Aussi longtemps qu'elle était dans la chair (*in carne*) vous avez suivi et accompagné ses pas corporels (*corporales passus*). Si vous voulez parvenir là-bas, où nous croyons qu'elle règne maintenant avec le Christ, vous devez suivre ses pas spirituels (*spiritalis gressus*) ».

ANNEXE B

LE TERME *GEMITUS* DANS L'OEUVRE D'ALCUIN ET DE RABAN MAUR

Cette annexe se rapporte au chapitre correspondant aux expressions corporelles et aux manifestations physiques de la sollicitude (chapitre II. 2).

Le terme <i>gemitus</i> dans l'oeuvre d'Alcuin	
<i>Carmina</i>	PL, 101, 8026 A
	PL, 101, 734B
<i>Commentaria super Ecceliastem</i>	PL, 100, 690 D
<i>Contra Felicem Urgellitanum</i>	PL, 101, 185 A
<i>De fide S. Trinitatis</i>	PL, 101, 37 C
<i>De rhetorica et virtutibus</i>	PL, 101, 37 C
<i>De usu Psalmorum</i>	PL, 101, 470 A
	PL, 101, 470 A
<i>Enchiridion</i>	PL, 100, 576 A
	PL, 100, 580 A
	PL, 100, 580 B
	PL, 100, 588 C
	PL, 100, 591 A
	PL, 100, 591 B
<i>Epistolae</i>	PL, 100, 428 B
	PL, 100, 159 B
	PL, 100, 406 D
<i>Liber sacramentorum</i>	PL, 101, 446 D
	PL, 101, 449 B
	PL, 101, 456 C
<i>Officia per ferias</i>	PL, 101, 526 B
	PL, 101, 526 D
	PL, 101, 527 C
	PL, 101, 528 A
	PL, 101, 528 B
	PL, 101, 529 B
	PL, 101, 529 C
	PL, 101, 532 B
	PL, 101, 550 D

Le terme <i>gemitus</i> dans l'œuvre de Raban Maur	
<i>Commentarium in Genesim</i>	PL, 107, 464 D
	PL, 107, 496 C
	PL, 107, 505 C
	PL, 107, 505 D
	PL, 107, 557 A
<i>Commentarium in Matthaëum</i>	PL, 107, 765 C
	PL, 107, 777 D
	PL, 107, 1057 A
<i>De clericorum institutione</i>	PL, 107, 342 B
	PL, 107, 390 C
<i>Commentaria in Exodum</i>	PL, 108, 18 D
	PL, 108, 19 A
	PL, 108, 65 B
<i>Commentaria in librum Iosue</i>	PL, 108, 1076 D
<i>Commentaria in librum Iudicum</i>	PL, 108, 1114 A
<i>Enarrationes in librum Numerorum</i>	PL, 108, 623 C
	PL, 108, 737 A
	PL, 108, 740 B
	PL, 108, 782 B
<i>Expositiones in Leviticum</i>	PL, 108, 285 A
	PL, 108, 285 B
	PL, 108, 371 B
	PL, 108, 442 B
<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	PL, 109, 809A
	PL, 109, 809B
	PL, 109, 868D
	PL, 109, 890C
	PL, 109, 890C
	PL, 109, 1016A
	PL, 109, 1024A
	PL, 109, 1033B

Le terme <i>gemitus</i> dans l'œuvre de Raban Maur	
<i>Commentaria in Paralipomena</i>	PL, 109, 378C
	PL, 109, 410A
	PL, 109, 529C
<i>Commentaria in libros Machabaeorum</i>	PL, 109, 1135D
	PL, 109, 1136A
	PL, 109, 1144A
	PL, 109, 1221C
<i>Commentaria in libros Regum</i>	PL, 109, 70D
	PL, 109, 72D
	PL, 109, 114D
	PL, 109, 122D
<i>Commentaria in librum Sapientiae</i>	PL, 109, 722A
<i>Expositio in librum Iudith</i>	PL, 109, 591B
	PL, 109, 592B
<i>Commentaria in Ezechielem</i>	PL, 110, 508 C
	PL, 110, 569 A
	PL, 110, 573 B
	PL, 110, 602 D
	PL, 110, 729 D
	PL, 110, 753 A
	PL, 110, 753 D
	PL, 110, 754 B
	PL, 110, 755 B
	PL, 110, 756 B
	PL, 110, 756 C
	PL, 110, 767 C
	PL, 110, 768 A
	PL, 110, 811 A
	PL, 110, 917 C
	PL, 110, 926 B
	PL, 110, 963 A
	PL, 110, 1032 A

Le terme <i>gemitus</i> dans l'œuvre de Raban Maur	
<i>Homiliae</i>	PL, 110, 38 A
	PL, 110, 39 A
	PL, 110, 51 A
	PL, 110, 60 B
	PL, 110, 60 B
	PL, 110, 77 B
	PL, 110, 91 B
	PL, 110, 104 A
	PL, 110, 107 C
	PL, 110, 128 A
	PL, 110, 181 B
	PL, 110, 297 C
<i>Martyrologium</i>	PL, 110, 1174 D
<i>Commentaria in Ieremiam</i>	PL, 111, 794 C
	PL, 111, 839 C
	PL, 111, 840 C
	PL, 111, 866 A
	PL, 111, 911 C
	PL, 111, 912 B
	PL, 111, 928 C
	PL, 111, 1053 B
	PL, 111, 1097 B
	PL, 111, 1124 B
	PL, 111, 1124 C
	PL, 111, 1177B
	PL, 111, 1186 A
	PL, 111, 1186 B
	PL, 111, 1187 A
	PL, 111, 1190 A
	PL, 111, 1199 A
	PL, 111, 1236 A
	PL, 111, 1236 A
	PL, 111, 1265 C
	PL, 111, 1269 D
	PL, 111, 1270 B
	PL, 111, 1270 D

Le terme <i>gemitus</i> dans l'œuvre de Raban Maur	
<i>De universo</i>	PL, 111, 32 A
	PL, 111, 32 A
	PL, 111, 36 B
	PL, 111, 68 C
	PL, 111, 247 B
	PL, 111, 252 A
<i>Enarrationes in Epistolas Beati Pauli</i>	PL, 111, 1351 B
	PL, 111, 1368 A
	PL, 111, 1371 D
	PL, 111, 1445 A
	PL, 111, 1461 B
	PL, 111, 1463 C
	PL, 111, 1464 B
	PL, 111, 1464 C
	PL, 111, 1464 D
	PL, 111, 1465 B
	PL, 111, 1466 B
	PL, 111, 1467 A
	PL, 111, 1467 B
	PL, 111, 1473 A
	PL, 111, 1475 A
	PL, 111, 1498 C
	PL, 111, 1537 C
	PL, 111, 1555 A
<i>Excerptio de Arte grammatica Prisciani</i>	PL, 111, 655 C
<i>Carmina de diversis</i>	PL, 112, 1587 A
	PL, 112, 1617 B
	PL, 112, 1620 A
	PL, 112, 1622 B
<i>Commentaria in Cantica</i>	PL, 112, 1096 B
	PL, 112, 1096 B
	PL, 112, 1096 C

ANNEXE C

GENS ET DÉRIVÉS DANS LA *VULGATE*

Ce sont les appellations dérivées de *gens* qui sont les plus usitées dans la *Vulgate* pour désigner ceux qui ne croient pas en la religion révélée (voir introduction de la II^e partie).

Référence	Citation
Gen, 10; 5	<i>Ab his divisae sunt insulae gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam et familias in nationibus suis.</i>
Gen, 10; 20	<i>Hii filii Ham in cognationibus, et linguis et generationibus terrisque et gentibus suis.</i>
Gen, 10; 31	<i>Isti filii Sem secundum cognationes et linguas et regiones in gentibus suis.</i>
Gen, 14; 1	<i>Factum est autem in illo tempore, ut Amrafel rex Sennaar, et Arioch rex Ponti, et Chodorlahomor rex Aelamitarum, et Thadal rex Gentium</i>
Gen, 14; 9	<i>scilicet adversus Chodorlahomor regem Aelamitarum, et Thadal regem Gentium, et Amrafel regem Sennaar, et Arioch regem Ponti quatuor reges adversus quinque.</i>
Gen, 17; 4	<i>Dixitque ei Deus: Ego sum, et pactum meum tecum erisque pater multarum gentium.</i>

Gen, 17; 5	<i>Nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appellaberis Abraham: quia patrem multarum gentium constitui te.</i>
Gen, 17; 6	<i>Faciamque te crescere vehementissime, et ponam in gentibus, regesque ex te egredientur.</i>
Gen, 34; 22	<i>Unum est quo differtur tantum bonum: si circumcidamus masculos nostros, ritum gentis imitantes.</i>
Gen, 49; 10	<i>Non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.</i>
Ex, 34; 10	<i>Respondit Dominus ego inibo pactum videntibus cunctis signa faciam quae numquam visa sunt super terram, nec in ullis gentibus.</i>
Lev, 21; 15	<i>ne commisceat stirpem generis sui vulgo gentis suae: quia ego Dominus, qui sanctifico eum.</i>
Lev, 26; 45	<i>et recordabor foederis mei pristini, quando eduxi eos de terra Aegypti in conspectu gentium, ut essem Deus eorum.</i>
Num, 24; 20	<i>Cumque vidisset Amalech, adsumens parabolam, ait: Principium gentium Amalech, cuius extrema perdentur.</i>
Num, 31; 8	<i>et reges eorum, Evi, et Recem, et Sur, et Hur, et Rebe, quinque principes gentis: Balaam quoque filium Beor interfecerunt gladio.</i>
Dtn, 4; 19	<i>ne forte elevatis oculis ad caelum videas solem et lunam et omnia astra caeli et errore deceptus adores ea et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quae sub caelo sunt.</i>
Dtn, 6; 14	<i>Non ibitis post deos alienos cunctarum gentium quae in circuitu vestro sunt</i>
Dtn, 10; 15	<i>et tamen patribus tuis conglutinatus est Dominus et amavit eos, elegitque semen eorum post eos id est vos de cunctis gentibus, sicut hodie comprobatur.</i>
Dtn, 13; 7	<i>cunctarum in circuitu gentium quae iuxta vel procul sunt ab initio usque ad finem terrae</i>

Dtn, 14; 2	<i>quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quae sunt super terram.</i>
Dtn, 15; 6	<i>Fenerabis gentibus multis et ipse a nullo accipies mutuuum dominaberis nationibus plurimis, et tui nemo dominabitur.</i>
Dtn, 17; 15	<i>eum constitues quem Dominus Deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum non poteris alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus</i>
Dtn, 18; 9	<i>Quando ingressus fueris terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi, cave ne imitari velis abominationes illarum gentium.</i>
Dtn, 26; 19	<i>et faciat te excelsiorem cunctis gentibus quas creavit in laudem et nomen et gloriam suam ut sis populus sanctus Domini Dei tui sicut locutus est.</i>
Dtn, 28; 1	<i>Si autem audieris vocem Domini Dei tui ut facias atque custodias omnia mandata eius quae ego praecipio tibi hodie faciet te Dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus, quae versantur in terra.</i>
Dtn, 28; 12	<i>Aperiet Dominus thesaurum suum optimum caelum, ut tribuat pluviam terrae tuae in tempore suo benedicetque cunctis operibus manuum tuarum et fenerabis gentibus multis et ipse a nullo fenus accipies.</i>
Dtn, 28; 65	<i>In gentibus quoque illis non quiesces neque erit requies vestigio pedis tui dabit enim tibi Dominus ibi cor pavidum et deficientes oculos et animam consumptam moarore consumptam</i>
Dtn, 29; 18	<i>Ne forte sit inter vos vir aut mulier familia aut tribus cuius cor aversum est hodie a Domino Deo vestro, ut vadat et serviat diis illarum gentium et sit inter vos radix germinans fel et amaritudinem.</i>

Dtn, 30; 1	<i>Cum ergo venerint super te omnes sermones isti benedictio sive maledictio quam proposui in conspectu tuo et ductus paenitudine cordis tui in universis gentibus in quas disperserit te Dominus Deus tuus</i>
Ios, 12; 23	<i>rex Dor et provinciae Dor unus rex gentium Galgal unus</i>
Ios, 23; 12	<i>Quod si volueritis gentium harum, quae inter vos habitant erroribus adhaerere et cum eis miscere connubia, atque amicitias copulare</i>
Idc, 4; 2	<i>et tradidit illos Dominus in manu Iabin regis Chanaan qui regnavit in Asor habuitque ducem exercitus sui nomine Sisaram ipse autem habitabat in Aroseth gentium</i>
Idc, 4; 13	<i>et congregavit nongentos falcatos currus omnemque exercitum de Aroseth gentium ad torrentem Cison.</i>
Idc, 4; 16	<i>et Barac persequeretur fugientes currus et exercitum usque ad Aroseth gentium</i>
Idc, 19; 12	<i>Cui respondit dominus non ingrediar oppidum gentis alienae, quae non est de filiis Israel</i>
2 Sm, 8; 11	<i>quae et ipsa sanctificavit rex David Domino cum argento et auro quae sanctificaverat de universis gentibus quas subegerat</i>
2 Sm, 22; 44	<i>Salvabis me a contradictionibus populi mei custodies me in caput gentium</i>
2 Sm, 22; 50	<i>Propterea confitebor tibi Domine in gentibus et nomini tuo cantabo</i>
3 Rg, 4; 31	<i>et erat sapientior cunctis hominibus sapientior Aethan Ezrahita et Heman et Chalcal et Dorda filiis Mahol et erat nominatus in universis gentibus per circuitum</i>
3 Rg, 11; 2	<i>de gentibus super quibus dixit Dominus filiis Israel</i>
3 Rg, 14; 24	<i>sed et effeminati fuerunt in terra feceruntque omnes abominationes gentium quas attrivit Dominus ante faciem filiorum Israhel</i>

4 Rg, 16; 3	<i>sed ambulavit in via regum Israhel insuper et filium suum consecravit transferens per ignem secundum idola gentium quae dissipavit Dominus coram filiis Israhel</i>
4 Rg, 17; 8	<i>Et ambulaverunt iuxta ritum gentium quas consumpserat Dominus in conspectu filiorum Israhel</i>
4 Rg, 17; 11	<i>et adolebant ibi incensum super aras in more gentium</i>
4 Rg, 17; 33	<i>Et cum Dominum colerent diis quoque suis serviebant iuxta consuetudinem gentium de quibus translati fuerant Samariam</i>
4 Rg, 18; 33	<i>Numquid liberaverunt dii gentium terram suam de manu regis Assyriorum?</i>
4 Rg, 19; 12	<i>Numquid liberaverunt dii gentium singulos quos vastaverunt patres mei Gozan videlicet et Aran et Reseph et filios Eden qui erant in Thelassar</i>
4 Rg, 21; 2	<i>Fecitque malum in conspectu Domini, iuxta idola gentium quas delevit Dominus a facie filiorum Israhel</i>
1 Par, 16; 24	<i>narrate in gentibus gloriam eius in cunctis populis mirabilia illius.</i>
1 Par, 16; 35	<i>Et dicite Salva nos Deus salvator noster et congrega nos et erue de gentibus</i>
1 Par, 18; 11	<i>Sed et omnia vasa aurea et argentea et aenea consecravit David rex Domino cum argento et auro quod tulerat ex universis gentibus</i>
2 Par, 9; 14	<i>excepta ea summa quam legati diversarum gentium et negotiatores afferre consueverant</i>
2 Par, 20; 6	<i>ait Domine Deus patrum nostrorum tu es Deus in caelo et dominaris cunctis regnis gentium</i>
2 Par, 28; 3	<i>Ipse est qui adolevit incensum in valle Benennom, et lustravit filios suos in igne iuxta ritum gentium quas interfecit Dominus in adventu filiorum Israhel.</i>
2 Par, 32; 13	<i>an ignoratis quae ego fecerim et patres mei cunctis terrarum populis numquid praevaluerunt dii gentium omniumque terrarum liberare regionem suam de manu mea</i>

2 Par, 32; 14	<i>Quis est de universis diis gentium quas vastaverunt patres mei qui potuerit eruere populum suum de manu mea ut possit etiam Deus vester eruere vos de hac manu</i>
2 Par, 32; 15	<i>non vos ergo decipiat Ezechias nec vana persuasione deludat, neque credatis ei si enim nullus potuit deus cunctarum gentium atque regnorum liberare populum suum de manu mea, et de manu patrum meorum consequenter nec Deus vester poterit eruere vos de hac manu</i>
2 Par, 32; 17	<i>Epistulas quoque scripsit plenas blasphemiae in Dominum Deum Israhel et locutus est adversus eum Sicut dii gentium ceterarum non potuerunt liberare populos suos de manu mea</i>
2 Par, 32; 23	<i>Multi etiam deferebant hostias et sacrificia Domino in Hierusalem et munera Ezechiae regi Iuda qui exaltatus est post haec coram cunctis gentibus</i>
2 Par, 33; 2	<i>Fecit autem malum coram Domino iuxta abominationes gentium quas subvertit Dominus coram filiis Israhel</i>
2 Par, 36; 14	<i>Sed et universi principes sacerdotum et populus praevaricati sunt inique iuxta universas abominationes gentium et polluerunt domum Domini quam sanctificaverat sibi in Hierusalem</i>
I Esr, 4; 10	<i>et ceteri de gentibus quas transtulit Asennaphar magnus et gloriosus et habitare eas fecit in civitatibus Samariae et in reliquis regionibus trans Flumen in pace</i>
I Esr, 6; 21	<i>Et comederunt filii Israhel qui reversi fuerant de transmigratione et omnis qui se separaverant a coinquinatione gentium terrae ad eos ut quaererent Dominum Deum Israhel</i>
II Esr, 5; 8	<i>et dixi eis nos ut scitis redemimus fratres nostros iudaeos qui venditi fuerant gentibus secundum possibilitatem nostram et vos igitur vendite fratres vestros, et emimus eos et siluerunt nec invenerunt quid responderent</i>

II Esr, 5; 9	<i>Dixique ad eos non est bona res quam facitis quare non in timore Dei nostri ambulastis ne exprobretur nobis a gentibus inimicis nostris</i>
II Esr, 5; 17	<i>Iudaei quoque et magistratus centum quinquaginta viri et qui veniebant ad nos de gentibus quae in circuitu nostro sunt in mensa mea erant</i>
II Esr, 6; 6	<i>In gentibus auditum est et Gosem dixit quod tu et Iudaei cogitetis rebellare</i>
II Esr, 13; 26	<i>Numquid non in huiuscemodi re peccavit Salomon rex Israhel et certe in gentibus multis non erat rex similis ei et dilectus Deo suo erat</i>
Tob, 1; 12	<i>et omnes ederent ex cibis gentilium iste custodivit animam suam, et numquam contaminatus est in escis eorum</i>
Tob, 8; 19	<i>Misertus es autem duobus unicis fac eos Domine plenius benedicere te et sacrificium tibi laudis tuae et suae sanitatis offerre ut cognoscat universitas gentium quia tu es Deus solus in universa terra</i>
Tob, 13; 3	<i>Confitemini Domino filii Israhel et in conspectu gentium laudate eum</i>
Idt, 11; 6	<i>Nuntiatur enim industria animi tui universis gentibus et indicatum est omni saeculo quoniam tu solus bonus et potens es in omni regno eius et disciplina tua omnibus provinciis praedicatur</i>
Idt, 14; 6	<i>Tunc Achior videns virtutem quam fecit Deus Israhel relicto gentilitatis ritu credidit Deo et circumcidit carnem praeputii sui et adpositus est ad populum Israhel et omnis successio generis eius usque in hodiernum diem</i>
Idt, 16; 20	<i>Vae genti insurgenti super genus meum Dominus enim omnipotens vindicabit in eis in die iudicii visitabit illos</i>
Est, 3; 6	<i>et pro nihilo duxit in unum Mardocheum mittere manus suas audierat enim quod esset gentis iudaeae magisque voluit omnem Iudaeorum qui erant in regno Asueri perdere nationem</i>

Est, 3; 12	<i>Vocatique sunt scribae regis mense primo nisan tertiadecima die eius et scriptum est ut iusserat Aman ad omnes satrapas regis et iudices provinciarum diversarumque gentium ut quaeque gens legere poterat et audire pro varietate linguarum ex nomine regis Asueri et litterae ipsius signatae annulo</i>
Est, 8; 17	<i>Apud omnes populos urbes atque provincias quocumque regis iussa veniebant mira exultatio epulae atque convivium et festus dies in tantum ut plures alterius gentis et sectae eorum religioni et caeremoniis iungerentur Grandis enim cunctos iudaici nominis terror invaserat</i>
Est, 10; 10	<i>et duas sortes esse praecepit unam populo Dei et alteram cunctarum gentium</i>
Est, 10; 11	<i>Venitque utraque sors in statutum ex illo iam tempore diem coram Deo universis gentibus</i>
Est, 13; 2	<i>Cum plurimis gentibus imperarem, et universum orbem meae dicioni subiugassem volui nequaquam abuti potentiae magnitudine sed clementia et lenitate gubernare subiectos ut absque ullo terrore vitam silentio transigentes optata cunctis mortalibus pace fruerentur.</i>
Est, 13; 4	<i>indicavit mihi in toto orbe terrarum populum esse dispersum qui novis uteretur legibus et contra omnium gentium faciens consuetudinem regum iussa contemneret et universarum concordiam nationum sua dissensione violaret</i>
Est, 14; 5	<i>Audivi a patre meo quod tu Domine, tulisses Israhel de cunctis gentibus et patres nostros ex omnibus retro maioribus suis ut possideres hereditatem sempiternam fecistique eis sicut locutus es</i>
Est, 14; 10	<i>ut aperiant ora gentium et laudent idolorum fortitudinem et praedicent carnalem regem in sempiternum</i>
Ps, 17; 44	<i>Salvabis me de contradictionibus populi pones me in caput gentium</i>

Ps, 21; 28	<i>Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium</i>
Ps, 21; 29	<i>quoniam Domini est regnum et ipse dominabitur gentium</i>
Ps, 32; 10	<i>Dominus dissipat consilia gentium reprobatur autem cogitationes populorum et reprobatur consilia principum</i>
Ps, 33; 10	<i>Dominus dissolvit consilium gentium irritas fecit cogitationes cordis eius in generatione et generatione</i>
Ps, 43; 12	<i>Dedisti nos quasi gregem ad vorandum et in gentibus dispersisti nos.</i>
Ps, 43; 15	<i>Posuisti nos in similitudinem in gentibus commotionem capitis in tribubus</i>
Ps, 45; 11	<i>Vacate et videte quoniam ego sum Deus exaltabor in gentibus exaltabor in terra.</i>
Ps, 56; 10	<i>Confitebor tibi in populis Domine cantabo tibi in gentibus</i>
Ps, 66; 3	<i>ut nota fiat in terra via tua in omnibus gentibus salus tua</i>
Ps, 78; 10	<i>Quare dicunt gentes ubi est Deus eorum nota fiat in gentibus ante oculos nostros ultio sanguinis servorum tuorum qui effusus est.</i>
Ps, 81; 8	<i>Surge, Deus, iudica terram, quoniam tu hereditabis omne gentes.</i>
Ps, 88; 51	<i>Memor esto Domine obprobrii servorum tuorum quod continui in sinu meo, multarum gentium</i>
Ps, 95; 7	<i>Afferte Domino patriae gentium afferte Domino gloriam et honorem</i>
Ps, 95; 10	<i>dicite in gentibus, quia Dominus regnavit</i>
Ps, 97; 2	<i>Notum fecit Dominus salutare suum in conspectu gentium revelavit iustitiam suam</i>
Ps, 104; 44	<i>Et dedit illis regiones gentium et labores populorum possederunt</i>
Ps, 105; 5	<i>Ut videam bona electorum tuorum; et laeter in laetitia gentis tuae ut lauderis cum haereditate tua.</i>

Ps, 105; 41	<i>Et tradidit eos in manus gentium et dominati sunt eorum qui oderant eos</i>
Ps, 113; 12	<i>Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum.</i>
Ps, 134; 15	<i>Idola gentium argentum et aurum opera manuum hominum.</i>
Sir, 10; 7	<i>Odibilis coram Deo est et hominibus superbia, et execrabilis omnis iniquitas gentium</i>
Sir, 10; 18	<i>Radices gentium superbarum arefecit Deus et plantavit humiles ex ipsis gentibus.</i>
Sir, 10; 19	<i>Terras gentium evertit Dominus et perdidit eas usque ad fundamentum</i>
Sir, 16; 26	<i>In iudicio Dei opera eius ab initio et ab institutione ipsorum distinxit partes illorum et initia eorum in gentibus suis</i>
Sir, 29; 25	<i>Viros potentes gyrans migrare fecit et vagati sunt in gentibus alienis</i>
Sir, 35; 23	<i>et gentibus reddet vindictam donec tollat plenitudinem superborum et sceptrum iniquorum contribulet</i>
Sir, 39; 5	<i>In terram alienarum gentium pertransiet bona enim et mala in hominibus tentavit</i>
Sir, 44; 7	<i>Omnes isti in generationibus gentis suae gloriam adepti sunt et in diebus suis habentur in laudibus</i>
Sir, 44; 16	<i>Enoch placuit Deo et translatus est in paradiso, ut det gentibus paenitentiam</i>
Sir, 44; 20	<i>Abraham magnus pater multitudinis gentium</i>
Sir, 44; 25	<i>Benedictionem omnium gentium dedit illi et testamentum confirmavit super caput Iacob</i>
Sir, 45; 8	<i>Statuit ei testamentum aeternum et dedit illi sacerdotium gentis, et beatificavit illum in gloria</i>
Sir, 45; 11	<i>dare sonitum in successu suo auditum facere sonitum in templo in memoriam filiis gentis suae</i>

Sir, 45; 29	<i>et stare in reverentia gentis in bonitate et alacritate animae suae placuit Deo pro Israel</i>
Sir, 45; 30	<i>Ideo statuit illum testamentum pacis, principem sanctorum et gentis suae ut sit illi in sacerdotium sui dignitas in aeternum</i>
Sir, 46; 23	<i>Et post hoc dormivit et notum fecit regi et ostendit illi finem vitae suae et exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis</i>
Sir, 47; 6	<i>Ubi invocavit Dominum potentem et dedit in dexteram eius tollere hominem fortem in bello et exaltare cornum gentis suae.</i>
Sir, 47; 27	<i>Et reliquit post se de semine suo gentis stultitiam</i>
Sir, 49; 3	<i>Ipse est directus divinitus in paenitentiam gentis et tulit abominationes impietatis</i>
Sir, 49; 7	<i>Dederunt enim regnum suum aliis et gloriam suam alienigenae genti</i>
Sir, 49; 17	<i>neque ut Ioseph qui natus est homo princeps fratrum firmamentum gentis rector fratrum stabilimentum populi</i>
Sir, 50; 5	<i>qui praevaluit amplificare civitatem, qui adeptus est gloriam in conversatione gentis, et ingressum domus et atrii amplificatus est</i>
Sir, 51; 12	<i>quoniam erues sustinentes te et liberas eos de manibus gentium</i>
Is, 1; 4	<i>Vae genti peccatrici populo gravi iniquitate semini nequam, filiis sceleratis dereliquerunt Dominum blasphemaverunt Sanctum Israhel abalienati sunt retrorsum</i>
Is, 9; 1	<i>Primo tempore adleviata est terra Zabulon et terra Nephthalim et novissimo adgravata est via maris trans Iordanem Galileae gentium</i>
Is, 10; 7	<i>Ipse autem non sic arbitrabitur et cor eius non ita aestimabit sed ad conterendum erit cor eius et ad interneccionem gentium non paucarum</i>

Is, 13; 4	<i>Vox multitudinis in montibus quasi populorum frequentium vox sonitus regum, gentium congregatarum Dominus exercituum praecepit militiae belli</i>
Is, 14; 18	<i>Omnes reges gentium universi dormierunt in gloria vir in domo sua</i>
Is, 14; 32	<i>Et quid respondebitur nuntiis gentis quia Dominus fundavit Sion et in ipsa sperabunt pauperes populi eius</i>
Is, 16; 8	<i>Quoniam suburbana Ezebon deserta sunt et vinea Sabama domini gentium exciderunt flagella eius usque ad Iazer pervenerunt erraverunt in deserto propagines eius relictiae sunt transierunt mare</i>
Is, 23; 3	<i>In aquis multis semen Nili messis fluminis fruges eius et facta est negotiatio gentium</i>
Is, 25; 3	<i>Super hoc laudabit te populus fortis civitas gentium robustarum timebit te</i>
Is, 26; 15	<i>Indulsisti genti Domine indulsisti genti numquid glorificatus es elongasti omnes terminos terrae</i>
Is, 29; 7	<i>Et erit sicut somnium visionis nocturnae multitudo omnium gentium quae dimicaverunt contra Arihel et omnes qui militaverunt et obsederunt et praevaluerunt adversus eam</i>
Is, 29; 8	<i>Et sicut somniat esuriens et comedit cum autem fuerit expertus vacua est anima eius et sicut somniat sitiens et bibit et postquam fuerit expergefactus lassus adhuc sitit et anima eius vacua est sic erit multitudo omnium gentium quae dimicaverunt contra montem Sion</i>
Is, 36; 18	<i>Nec conturbet vos Ezechias dicens Dominus liberabit nos numquid liberaverunt dii gentium unusquisque terram suam de manu regis Assyriorum</i>
Is, 37; 12	<i>Numquid eruerunt eos dii gentium quos subverterunt patres mei Gozan et Aran et Reseph et filios Eden qui erant in Thalassar</i>

Is, 42; 1	<i>Ecce servus meus suscipiam eum electus meus complacuit sibi in illo anima mea dedi spiritum meum super eum iudicium gentibus proferet</i>
Is, 42; 6	<i>Ego Dominus vocavi te in iustitia et adprehendi manum tuam et servavi te et dedi te in foedus populi in lucem gentium</i>
Is, 45; 20	<i>Congregamini et venite et accedite simul qui salvati estis ex gentibus nescierunt qui levant lignum sculpturae suae et rogant deum non salvantem</i>
Is, 49; 6	<i>Et dixit Parum est ut sis mihi servus ad suscitanas tribus Iacob et faeces Israhel convertendas ecce dedi te in lucem gentium ut sis salus mea usque ad extremum terrae</i>
Is, 52; 10	<i>Paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri</i>
Is, 55; 4	<i>Ecce testem populis dedi eum ducem ac praeceptorem gentibus</i>
Is, 60; 5	<i>Tunc videbis et afflues mirabitur et dilatabitur cor tuum quando conversa fuerit ad te multitudo maris fortitudo gentium venerit tibi</i>
Is, 60; 11	<i>Et aperientur portae tuae iugiter die et nocte non claudentur ut adferatur ad te fortitudo gentium et reges earum adducantur</i>
Is, 60; 16	<i>et suges lac gentium et mamilla regum lactaberis et scies quia ego Dominus salvans te et redemptor tuus Fortis Iacob</i>
Is, 61; 6	<i>Vos autem sacerdotes Domini vocabimini Ministri Dei nostri dicetur vobis fortitudinem gentium comedetis et in gloria earum superbietis</i>
Is, 61; 9	<i>Et scientur in gentibus semen eorum et germen eorum in medio populorum omnes qui viderint eos cognoscent eos quia isti sunt semen cui benedixit Dominus</i>

Is, 61; 11	<i>Sicut enim terra profert germen suum et sicut hortus semen suum germinat sic Dominus Deus germinabit iustitiam et laudem coram universis gentibus</i>
Is, 63; 3	<i>Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum calcavi eos in furore meo et conculcavi eos in ira mea et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea et omnia indumenta mea inquinavi</i>
Is, 66; 12	<i>Quia haec dicit Dominus Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis et quasi torrentem inundantem gloriam gentium quam sugetis ad ubera portabimini et super genua blandientur vobis</i>
Is, 66; 18	<i>Ego autem opera eorum et cogitationes eorum venio ut congregem cum omnibus gentibus et linguis et venient et videbunt gloriam meam</i>
Is, 66; 19	<i>Et ponam in eis signum et mittam ex eis qui salvati fuerint ad gentes in mare in Africa et Lydia tenentes sagittam in Italiam et Graeciam ad insulas longe ad eos qui non audierunt de me et non viderunt gloriam meam et adnuntiabunt gloriam meam gentibus</i>
Is, 66; 20	<i>et adducent omnes fratres vestros de cunctis gentibus donum Domino in equis et in quadrigis et in lecticis et in mulis et in carrucis ad montem sanctum meum Hierusalem dicit Dominus quomodo si inferant filii Israhel munus in vase mundo in domum Domini</i>
Ier, 1; 5	<i>Priusquam te formarem in utero novi te et antequam exires de vulva sanctificavi te et prophetam in gentibus dedi te</i>
Ier, 3; 19	<i>Ego autem dixi Quomodo ponam te in filios et tribuam tibi terram desiderabilem hereditatem praeclaram exercituum gentium et dixi patrem vocabis me et post me ingredi non cessabis</i>

Ier, 4; 7	<i>Ascendit leo de cubili suo et praedo gentium se levavit egressus est de loco suo ut ponat terram tuam in solitudinem civitates tuae vastabuntur remanentes absque habitatore</i>
Ier, 4; 16	<i>concitate gentes ecce auditum est in Hierusalem custodes venire de terra longinqua et dare super civitates Iuda vocem suam</i>
Ier, 9; 16	<i>Et dispergam eos in gentibus quas non noverunt ipsi et patres eorum et mittam post eos gladium donec consumantur</i>
Ier, 10; 2	<i>Haec dicit Dominus Iuxta vias gentium nolite discere et a signis caeli nolite metuere quae timent gentes</i>
Ier, 10; 7	<i>Quis non timebit te o Rex gentium tuum est enim decus inter cunctos sapientes gentium et in universis regnis eorum nullus est similis tui</i>
Ier, 14; 22	<i>Numquid sunt in sculptilibus gentium qui pluant aut caeli possunt dare imbres nonne tu es Domine Deus noster quem exspectavimus tu enim fecisti omnia haec</i>
Ier, 25; 15	<i>Quia sic dicit Dominus exercituum Deus Israhel Sume calicem vini furoris huius de manu mea et propinabis de illo cunctis gentibus ad quas ego mittam te</i>
Ier, 25; 17	<i>Et accepi calicem de manu Domini et propinavi cunctis gentibus ad quas misit me Dominus</i>
Ier, 25; 31	<i>Pervenit sonitus usque ad extrema terrae quia iudicium Domino cum gentibus iudicatur ipse cum omni carne Impios tradidi gladio dicit Dominus</i>
Ier, 26; 6	<i>dabo domum istam sicut Silo et urbem hanc dabo in maledictionem cunctis gentibus terrae</i>
Ier, 28; 11	<i>Et ait Hananias in conspectu omnis populi, dicens Haec dicit Dominus Sic confringam iugum Nabuchodonosor regis Babylonis post duos annos dierum de collo omnium gentium</i>

Ier, 28; 14	<i>Quia haec dicit Dominus exercituum Deus Israhel iugum ferreum posui super collum cunctarum gentium istarum ut serviant Nabuchodonosor regi Babylonis et servient ei insuper et bestias terrae dedi ei</i>
Ier, 29; 14	<i>Et inveniar a vobis ait Dominus et reducam captivitatem vestram et congregabo vos de universis gentibus et de cunctis locis ad quae expuli vos dicit Dominus et reverti vos faciam de loco ad quem transmigrare vos feci</i>
Ier, 29; 18	<i>et persequar eos in gladio et in fame et in pestilentia et dabo eos in vexationem universis regnis terrae in maledictionem et in stuporem et in sibilum et in obprobrium cunctis gentibus ad quas ego eieci eos</i>
Ier, 30; 11	<i>quoniam tecum ego sum ait Dominus ut salvem te faciam enim consummationem in cunctis gentibus in quibus dispersi te te autem non faciam in consummationem sed castigabo te in iudicio ut non videaris tibi innoxius</i>
Ier, 31; 7	<i>Quia haec dicit Dominus exsultate in laetitia Iacob et hinnite contra caput gentium personate, et canite et dicite Salva Domine populum tuum reliquias Israhel</i>
Ier, 33; 9	<i>Et erit mihi in nomen et in gaudium et in laudem et in exultationem cunctis gentibus terrae quae audierint omnia bona quae ego factururus sum eis et pavebunt et turbabuntur in universis bonis et in omni pace quam ego faciam ei</i>
Ier, 43; 5	<i>Sed tollens Ioanan filius Caree et universi principes bellatorum universos reliquiarum Iuda qui reversi fuerant de cunctis gentibus ad quas fuerant ante dispersi ut habitarent in terra Iuda</i>
Ier, 44; 8	<i>provocantes me in operibus manuum vestrarum sacrificando diis alienis in terra Aegypti in quam ingressi estis ut habitetis ibi et dispereatis et sitis in maledictionem et in obprobrium cunctis gentibus terrae</i>
Ier, 49; 15	<i>Ecce enim parvulum dedi te in gentibus contemptibilem inter homines</i>

Ier, 50; 2	<i>Adnuntiate in gentibus et auditum facite levate signum praedicate et nolite celare dicite Capta est Babylon confusus est Bel victus est Marodach confusa sunt sculptilia eius superata sunt idola eorum</i>
Ier, 50; 9	<i>Quoniam ecce ego suscito et adducam in Babylonem congregationem gentium magnarum de terra aquilonis et praeparabuntur adversus eam et inde capietur sagitta eius quasi viri fortis interfectoris non revertetur vacua</i>
Ier, 50; 12	<i>confusa est mater vestra nimis et adaequata pulveri quae genuit vos ecce novissima erit in gentibus deserta invia et arens</i>
Ier, 50; 23	<i>Quomodo confractus est et contritus est malleus universae terrae quomodo versa est in desertum Babylon in gentibus</i>
Ier, 51; 27	<i>Levate signum in terra clangite buccina in gentibus sanctificate super eam gentes adnuntiate contra illam regibus Ararat Menni et Aschenez numerate contra eam Thapsar adducite equum quasi bruchum aculeatum</i>
Ier, 51; 58	<i>Haec dicit Dominus exercituum Murus Babylonis ille latissimus suffossione suffodietur et portae eius excelsae igni comburentur et labores populorum ad nihilum et gentium in ignem erunt et disperibunt</i>
Lam, 1; 1	<i>quomodo sedet sola civitas plena populo facta est quasi vidua domina gentium princeps provinciarum facta est sub tributo</i>
Lam, 2; 9	<i>Defixae sunt in terra portae eius perdidit et contrivit vectes eius regem eius et principes eius in gentibus non est lex et prophetae eius non invenerunt visionem a Domino</i>
Lam, 4; 20	<i>Spiritus oris nostri christus Dominus captus est in peccatis nostris cui diximus in umbra tua vivemus in gentibus</i>
Bar, 3; 16	<i>Ubi sunt principes gentium et qui dominantur super bestias quae sunt super terram</i>
Bar, 4; 3	<i>Ne tradas alteri gloriam tuam et dignitatem tuam genti alienae</i>

Bar, 4; 6	<i>venundati estis gentibus non in perditionem sed propter quod in ira ad iracundiam provocastis Deum traditi estis adversariis</i>
Bar, 6; 3	<i>Nunc autem videbitis in Babylonia deos aureos et argenteos et lapideos et ligneos in umeros portari ostentantes metum gentibus</i>
Bar, 6; 50	<i>Nam cum sint lignea inaurata et inargentata scietur postea quia falsa sunt gentibus universis et regibus quae manifesta sunt quia non sunt dii sed opera manuum hominum et nullum opus Dei in illis</i>
Bar, 6; 66	<i>Signa etiam in caelo gentibus non ostendunt neque ut sol lucebunt neque illuminabunt ut luna</i>
Ez, 5; 5	<i>Haec dicit Dominus Deus ista est Hierusalem in medio gentium posui eam et in circuitu eius terras</i>
Ez, 5; 7	<i>Idcirco haec dicit Dominus Deus quia superastis gentes quia in circuitu vestro sunt et in praeceptis meis non ambulastis et iudicia mea non fecistis et iuxta iudicia gentium quae in circuitu vestro sunt non estis operati</i>
Ez, 5; 8	<i>ideo haec dicit Dominus Deus ecce ego ad te et ipse ego faciam in medio tui iudicia in oculis gentium</i>
Ez, 5; 14	<i>Et dabo te in desertum et in opprobrium gentibus quae in circuitu tuo sunt in conspectu omnis praetereuntis</i>
Ez, 5; 15	<i>et eris opprobrium et blasphemia exemplum et stupor in gentibus quae in circuitu tuo sunt cum fecero in te iudicia in furore et in indignatione et in increpationibus irae</i>
Ez, 6; 8	<i>Et relinquam in vobis eos qui fugerint gladium in gentibus cum dispersero vos in terris</i>
Ez, 6; 9	<i>et recordabuntur mei liberati vestri in gentibus ad quas captivi ducti sunt quia contrivi cor eorum fornicans et recedens a me et oculos eorum fornicantes post idola sua et displicebunt sibimet super malis quae fecerunt in universis abominationibus suis</i>

Ez, 7; 24	<i>Et adducam pessimos de gentibus et possidebunt domos eorum et quiescere faciam superbiam potentium et possidebunt sanctuaria eorum</i>
Ez, 11; 12	<i>et scietis quia ego Dominus quia in praeceptis meis non ambulastis et iudicia mea non fecistis sed iuxta iudicia gentium quae in circuitu vestro sunt estis operati</i>
Ez, 11; 16	<i>Propterea haec dicit Dominus Deus quia longe feci eos in gentibus et quia dispersi eos in terris ero eis in sanctificationem modicam in terris ad quas venerunt</i>
Ez, 12; 15	<i>Et scient quia ego Dominus quando dispersero illos in gentibus et disseminavero eos in terris</i>
Ez, 12; 16	<i>Et relinquam ex eis viros paucos a gladio et fame et pestilentia ut enarrent omnia scelera eorum in gentibus ad quas ingredientur et scient quia ego Dominus</i>
Ez, 20; 9	<i>Et feci propter nomen meum ut non violaretur coram gentibus in quarum medio erant et inter quas apparui eis ut educerem eos de terra Aegypti</i>
Ez, 20; 14	<i>et feci propter nomen meum ne violaretur coram gentibus de quibus eieci eos in conspectu earum</i>
Ez, 20; 22	<i>Averti autem manum meam et feci propter nomen meum ut non violaretur coram gentibus de quibus eieci eos in oculis earum</i>
Ez, 22; 4	<i>In sanguine tuo qui a te effusus est deliquisti et in idolis tuis quae fecisti polluta es et adpropinquare fecisti dies tuos et adduxisti tempus annorum tuorum propterea dedi te obprobrium gentibus et inrisionem universis terris</i>
Ez, 22; 16	<i>Et possidebo te in conspectu gentium et scies quia ego Dominus</i>
Ez, 25; 7	<i>idcirco ecce ego extendam manum meam super te et tradam te in direptionem gentium et interficiam te de populis et perdam de terris et conteram et scies quia ego Dominus</i>
Ez, 25; 10	<i>filiis orientis cum filiis Ammon et dabo eam in hereditatem ut non sit memoria ultra filiorum Ammon in gentibus</i>

Ez, 26; 5	<i>Siccatio sagenarum erit in medio maris quia ego locutus sum ait Dominus Deus et erit in direptionem gentibus</i>
Ez, 28; 7	<i>idcirco ecce ego adducam super te alienos robustissimos gentium et nudabunt gladios suos super pulchritudinem sapientiae tuae, et polluent decorem tuum</i>
Ez, 28; 19	<i>Omnes qui viderint te in gentibus obstupescant super te nihili factus es et non eris in perpetuum</i>
Ez, 28; 25	<i>Haec dicit Dominus Deus quando congregavero domum Israhel de populis in quibus dispersi sunt sanctificabor in eis coram gentibus et habitabunt in terra sua quam dedi servo meo Iacob</i>
Ez, 29; 15	<i>Inter regna cetera erit humillima et non elevabitur ultra super nationes et imminuam eos ne imperent gentibus</i>
Ez, 30; 3	<i>quia iuxta est dies et adpropinquavit dies Domini dies nubis tempus gentium erit</i>
Ez, 30; 11	<i>Ipse et populus eius cum eo fortissimi gentium adducentur ad disperdendam terram et evaginabunt gladios suos super Aegyptum et implebunt terram interfectis</i>
Ez, 30; 23	<i>et dispergam Aegyptum in gentibus et ventilabo eos in terris</i>
Ez, 31; 6	<i>Cumque extendisset umbram suam in ramis eius fecerunt nidos omnia volatilia caeli et sub frondibus eius genuerunt omnes bestiae saltuum et sub umbraculo illius habitabat coetus gentium plurimarum</i>
Ez, 31; 11	<i>tradidi eum in manu fortissimi gentium faciens faciet ei iuxta impietatem eius eieci eum</i>
Ez, 32; 2	<i>Fili hominis adsume lamentum super Pharaon regem Aegypti et dices ad eum Leoni gentium adsimilatus es et draconi qui est in mari et ventilabas cornu in fluminibus tuis et conturbabas aquas pedibus tuis et conculcabas flumina eorum</i>
Ez, 32; 9	<i>Et irritabo cor populorum multorum cum induxero contritionem tuam in gentibus super terras quas nescis</i>

Ez, 32; 16	<i>Planctus est et plangent eum filiae gentium plangent eum super Aegyptum et super multitudine eius plangent eum ait Dominus Deus</i>
Ez, 32; 18	<i>Fili hominis cane lugubre super multitudine Aegypti et detrahe eam ipsam et filias gentium robustarum ad terram ultimam cum his qui descendunt in lacum</i>
Ez, 34; 28	<i>Et non erunt ultra in rapinam in gentibus neque bestiae terrae devorabunt eos sed habitabunt confidenter absque ullo terrore</i>
Ez, 34; 29	<i>Et suscitabo eis germen nominatum et non erunt ultra inminuti fame in terra neque portabunt amplius obprobria gentium</i>
Ez, 36; 3	<i>propterea vaticinare et dic haec dicit Dominus Deus pro eo quod desolati estis et conculcati per circuitum et facti in hereditatem reliquis gentibus et ascendistis super labium linguae et obprobrium populi</i>
Ez, 36; 4	<i>propterea montes Israhel audite verbum Domini Dei haec dicit Dominus Deus montibus et collibus torrentibus vallibusque et desertis parietinis et urbibus derelictis quae depopolatae sunt et subsannatae a reliquis gentibus per circuitum</i>
Ez, 36; 5	<i>Propterea haec dicit Dominus Deus quoniam in igne zeli mei locutus sum de reliquis gentibus et de Idumea universa qui dederunt terram meam sibi in hereditatem cum gaudio et toto corde et ex animo et eiecerunt eam ut vastarent</i>
Ez, 36; 6	<i>idcirco vaticinare super humum Israhel et dices montibus et collibus iugis et vallibus haec dicit Dominus Deus ecce ego in zelo meo et in furore meo locutus sum eo quod confusionem gentium sustinueritis</i>
Ez, 36; 15	<i>Nec auditam faciam in te amplius confusionem gentium et obprobrium populorum nequaquam portabis et gentem tuam non amittes amplius ait Dominus Deus</i>

Ez, 36; 21	<i>Et peperi nomini meo sancto quod polluerat domus Israhel in gentibus ad quas ingressi sunt</i>
Ez, 36; 22	<i>Idcirco dices domui Israhel Haec dicit Dominus Deus Non propter vos ego faciam domus Israhel sed propter nomen sanctum meum quod polluistis in gentibus ad quas intrastis</i>
Ez, 36; 24	<i>Tollam quippe vos de gentibus et congregabo de universis terris et adducam vos in terram vestram</i>
Ez, 36; 30	<i>Et multiplicabo fructum ligni et genimina agri ut non portetis ultra obprobrium famis in gentibus</i>
Ez, 38; 12	<i>ut diripias spolia et invadas praedam ut inferas manum tuam super eos qui deserti fuerant et postea restituti et super populum qui est congregatus ex gentibus qui possidere coepit et esse habitator umbilici terrae</i>
Ez, 38; 23	<i>Et magnificabor et sanctificabor et notus ero in oculis gentium multarum et scient quia ego Dominus</i>
Ez, 39; 21	<i>Et ponam gloriam meam in gentibus et videbunt omnes gentes iudicium meum quod fecerim et manum meam quam posuerim super eos</i>
Ez, 39; 27	<i>et reduxero eos de populis et congregavero de terris inimicorum suorum et sanctificatus fuero in eis in oculis gentium plurimarum</i>
Dn, 3; 98	<i>Nabuchodonosor rex omnibus populis gentibus et linguis quae habitant in universa terra, pax vobis multiplicetur</i>
Ioel, 2; 19	<i>Et respondit Dominus et dixit populo suo ecce ego mittam vobis frumentum et vinum et oleum et replemini eo et non dabo vos ultra obprobrium in gentibus</i>
Ioel, 3; 8	<i>Et vendam filios vestros et filias vestras in manibus filiorum Iuda et venundabunt eos Sabaeis genti longinquae quia Dominus locutus est</i>
Ioel, 3; 9	<i>Clamate hoc in gentibus sanctificate bellum suscite robustos accedant ascendant omnes viri bellatores</i>

Am, 9; 9	<i>Ecce enim ego mandabo et concutiam in omnibus gentibus domum Israhel sicut concutitur in cribro et non cadet lapillus super terram</i>
Abd, 1; 2	<i>Ecce parvulum te dedi in gentibus contemptibilis tu es valde</i>
Mi, 5; 8	<i>Et erunt reliquiae Iacob in gentibus in medio populorum multorum quasi leo in iumentis silvarum et quasi catulus leonis in gregibus pecorum qui cum transierit et conculcaverit et ceperit non est qui eruat</i>
Mi, 5; 14	<i>Et faciam in furore et in indignatione ultionem in omnibus gentibus quae non audierunt</i>
Na, 3; 5	<i>Ecce ego ad te dicit Dominus exercituum et revelabo pudenda tua in facie tua et ostendam gentibus nuditatem tuam et regnis ignominiam tuam</i>
Hab, 1; 5	<i>Aspicite in gentibus et videte et admiramini et obstupescite quia opus factum est in diebus vestris quod nemo credet cum narrabitur</i>
So, 2; 9	<i>Propterea vivo ego dicit Dominus exercituum Deus Israhel quia Moab ut Sodoma erit et filii Ammon quasi Gomorra siccitas spinarum et acervi salis et desertum usque in aeternum reliquiae populi mei diripient illos et residui gentis meae possidebunt eos</i>
So, 2; 11	<i>Horribilis Dominus super eos et adtenuabit omnes deos terrae et adorabunt eum vir de loco suo omnes insulae gentium</i>
So, 2; 14	<i>Et accubabunt in medio eius greges omnes bestiae gentium et onocrotalus et ericius in liminibus eius morabuntur vox cantantis in fenestra corvus in superliminari quoniam adtenuabo robur eius</i>
Agg, 2; 8	<i>Et movebo omnes gentes et veniet desideratus cunctis gentibus et implebo domum istam gloria dicit Dominus exercituum</i>

Agg, 2; 23	<i>et subvertam solium regnorum et conteram fortitudinem regni gentium et subvertam quadrigam et ascensorem eius et descendent equi et ascensores eorum vir in gladio fratris sui</i>
Za, 1; 21	<i>Et dixi quid isti veniunt facere qui ait dicens haec sunt cornua quae ventilaverunt Iudam per singulos viros et nemo eorum levavit caput suum et venerunt isti deterrere ea ut deiiciant cornua gentium quae levaverunt cornu super terram Iuda ut dispergerent eam</i>
Za, 8; 13	<i>Et erit sicut eratis maledictio in gentibus domus Iuda et domus Israhel sic salvabo vos et eritis benedictio nolite timere confortentur manus vestrae</i>
Za, 8; 23	<i>Haec dicit Dominus exercituum in diebus illis in quibus adprehendent decem homines ex omnibus linguis gentium et adprehendent fimbriam viri Iudaei, dicentes Ibimus vobiscum audivimus enim quoniam Deus vobiscum est</i>
Za, 9; 10	<i>Et disperdam quadrigam ex Ephraim et equum de Hierusalem et dissipabitur arcus belli et loquetur pacem gentibus et potestas eius a mari usque ad mare et a fluminibus usque ad fines terrae</i>
Za, 14; 14	<i>Sed et Iudas pugnabit adversus Hierusalem et congregabuntur divitiae omnium gentium in circuitu aurum et argentum et vestes multae satis</i>
Za, 14; 16	<i>Et omnes qui reliqui fuerint de universis gentibus quae venerint contra Hierusalem ascendent ab anno in annum ut adorent regem Dominum exercituum et celebrent festivitatem tabernaculorum</i>
Za, 14; 19	<i>Hoc erit peccatum Aegypti et hoc peccatum omnium gentium quae non ascenderint ad celebrandam festivitatem tabernaculorum</i>

Mal, 1; 11	<i>Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda quia magnum nomen meum in gentibus dicit Dominus exercituum</i>
Mal, 1; 14	<i>Maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum et votum faciens immolat debile Domino quia rex magnus ego dicit Dominus exercituum et nomen meum horribile in gentibus</i>
1 Mcc, 1; 3	<i>et pertransiit usque ad fines terrae et accepit spolia multitudinis gentium et siluit terra in conspectu eius</i>
1 Mcc, 1; 5	<i>et obtinuit regiones gentium et tyrannos et facti sunt illi in tributum</i>
1 Mcc, 1; 12	<i>In diebus illis exierunt ex Israhel filii iniqui et suaserunt multis dicentes eamus et disponamus testamentum cum gentibus quae circa nos sunt quia ex quo recessimus ab eis invenerunt nos multa mala</i>
1 Mcc, 1; 14	<i>Et destinaverunt aliqui de populo et abierunt ad regem et dedit illis potestatem ut facerent iustitiam gentium</i>
1 Mcc, 1; 46	<i>Et misit rex Antiochus libros per manus nuntiorum in Hierusalem et in omnes civitates Iuda ut sequerentur legem gentium terrae</i>
1 Mcc, 2; 48	<i>et obtinuerunt legem de manibus gentium et de manibus regum et non dederant cornu peccatori</i>
1 Mcc, 2; 68	<i>Retribuite retributionem gentibus et intendite in praeceptum legis</i>
1 Mcc, 3; 45	<i>Et Hierusalem non habitabatur sed erat sicut desertum non erat qui ingrederetur et egrederetur de natis eius et sanctum conculcabatur et filii alienigenarum erant in arce ibi erat habitatio gentium et ablata est voluptas ab Iacob et defecit ibi tibia et cithara</i>
1 Mcc, 3; 59	<i>quoniam melius est nos mori in bello quam videre mala gentis nostrae et sanctorum</i>

1 Mcc, 4; 7	<i>et viderunt castra gentium valida et loricatorum et equitatus in circuitu eorum et hii docti proelium</i>
1 Mcc, 4; 58	<i>Et facta est laetitia in populo magna valde et aversum est obprobrium gentium</i>
1 Mcc, 5; 21	<i>Et abiit Simon in Galilaeam et commisit proelia multa cum gentibus et contritae sunt gentes a facie eius et persecutus est eos usque ad portam</i>
1 Mcc, 5; 22	<i>Ptolomaidis et ceciderunt de gentibus fere tria milia virorum et accepit spolia eorum</i>
1 Mcc, 5; 63	<i>Et viri Iuda magnificati sunt valde in conspectu omnis Israhel et gentium omnium ubi audiebatur nomen eorum</i>
1 Mcc, 6; 18	<i>Et hii qui erant in arce, concluserant Israhel in circuitu sanctorum et quaerebant eis mala semper et firmamentum gentium</i>
1 Mcc, 6; 53	<i>Escae autem non erant in civitate, eo quod septimus annus esset et qui remanserant in Iudaea de gentibus consumpserant reliquias eorum, quae repositae fuerant</i>
1 Mcc, 8; 23	<i>Bene sit Romanis et genti Iudaeorum in mari et in terra in aeternum gladiusque et hostis procul sit ab eis</i>
1 Mcc, 8; 27	<i>Similiter autem et si genti Iudaeorum prius acciderit bellum adiuuvabunt Romani ex animo prout eis tempus permiserit</i>
1 Mcc, 9; 29	<i>Ex quo frater tuus Iudas defunctus est vir similis ei non est qui exeat contra inimicos nostros Bacchidem et eos qui inimici sunt gentis nostrae</i>
1 Mcc, 10; 20	<i>et nunc constituimus te hodie summum sacerdotem gentis tuae et ut amicus voceris regis et misit ei purpuram et coronam auream et quae nostra sunt sentias et conserves amicitias ad nos</i>
1 Mcc, 10; 25	<i>Et scripsit eis in haec verba rex Demetrius salutem genti Iudaeorum</i>
1 Mcc, 11; 30	<i>Rex Demetrius Ionathae fratri salutem et genti Iudaeorum.</i>

1 Mcc, 11; 33	<i>Genti Iudaeorum amicis nostris et conservantibus quae iusta sunt apud nos decrevimus benefacere propter benignitatem ipsorum, quam erga nos habent</i>
1 Mcc, 11; 38	<i>Et vidit Demetrius rex quod siluit terra in conspectu suo et nihil ei resistit dimisit totum exercitum suum unumquemque in locum suum excepto peregrino exercitu, quem contraxit ab insulis gentium et inimici erant ei omnes exercitus patrum eius</i>
1 Mcc, 11; 42	<i>Et misit Demetrius ad Ionathan, dicens Non haec tantum faciam tibi et genti tuae, sed gloria illustrabo te et gentem tuam cum fuerit opportunum</i>
1 Mcc, 12; 6	<i>Ionathas summus sacerdos et seniores gentis et sacerdotes et reliquus populus Iudaeorum Spartiatis fratribus salutem</i>
1 Mcc, 13; 36	<i>Rex Demetrius Simoni summo sacerdoti et amico regum et senioribus et genti Iudaeorum salutem</i>
1 Mcc, 13; 41	<i>Anno centesimo septuagesimo ablatum est iugum gentium ab Israhel</i>
1 Mcc, 14; 4	<i>Et siluit terra Iuda omnibus diebus Simonis et quaesivit bona genti suae et placuit illis potestas eius et gloria eius omnibus diebus</i>
1 Mcc, 14; 6	<i>Et dilatavit fines gentis suae et obtinuit regionem</i>
1 Mcc, 14; 28	<i>in conventu magno sacerdotum et populi et principum gentis et seniorum regionis nota facta sunt haec quoniam frequenter facta sunt proelia in regione nostra</i>
1 Mcc, 14; 29	<i>Simon autem Matthathiae filius ex filiis Iarib et fratres eius dederunt se periculo et restiterunt adversariis gentis suae ut starent sancta ipsorum et lex et gloria magna glorificaverunt gentem suam</i>
1 Mcc, 14; 32	<i>Tunc restitit Simon et pugnavit pro gente sua et erogavit multas pecunias et armavit viros virtutis gentis suae et dedit eis stipendia</i>

1 Mcc, 14; 35	<i>Et vidit populus actum Simonis et gloriam quam cogitabat facere genti suae et posuerunt eum ducem suum et principem sacerdotum eo quod ipse fecerat haec omnia et iustitiam, et fidem quam conservavit genti suae et exquisivit omni modo exaltare populum suum</i>
1 Mcc, 14; 47	<i>Et suscepit Simon et placuit ut summo sacerdotio fungeretur et esset dux et princeps gentis Iudaeorum et sacerdotum et praeesset omnibus</i>
1 Mcc, 15; 1	<i>Et misit rex Antiochus filius Demetrii epistolas ab insulis maris Simoni sacerdoti et principi gentis Iudaeorum et universae genti</i>
1 Mcc, 15; 2	<i>et erant continentes hunc modum Rex Antiochus Simoni sacerdoti magno et genti Iudaeorum salutem</i>
2 Mcc, 1; 27	<i>Congrega dispersionem nostram libera eos qui serviunt gentibus et contemptos et abominatos respice ut sciant gentes quia tu es Deus noster</i>
2 Mcc, 4; 2	<i>provisoremque civitatis ac defensorem gentis suae et aemulatorem legis Dei audebat insidiatorem regni dicere</i>
2 Mcc, 4; 10	<i>Quod cum rex agnovisset et obtinuisset principatum statim ad gentilem ritum contribules suos transferre coepit</i>
2 Mcc, 4; 13	<i>Erat autem hoc non initium, sed incrementum quoddam et profectus gentilis et alienigenae conversationis propter impii et non sacerdotis Iasonis nefarium et inauditum scelus</i>
2 Mcc, 6; 4	<i>nam templum luxuria et comesationibus gentium erat plenum et scortantium cum meretricibus sacratisque aedibus mulieres se ultro ingerebant intro ferentes ea quae non licebat</i>
2 Mcc, 6; 8	<i>Decretum autem exiit in proximas gentilium civitates suggerentibus Ptolomeis ut pari modo et ipsi adversus Iudaeos agerent ut sacrificarent</i>
2 Mcc, 6; 9	<i>eos autem qui nollent transire ad instituta gentium interficerent erat ergo videre miseriam</i>

2 Mcc, 6; 31	<i>Et iste quidem hoc modo vita decessit non solum iuuenibus sed et universae genti memoriam mortis suae ad exemplum virtutis et fortitudinis derelinquens</i>
2 Mcc, 7; 37	<i>Ego autem sicut fratres mei animam et corpus meum trado pro patriis legibus invocans Deum maturius genti nostrae propitium fieri teque cum tormentis et verberibus confiteri quod ipse est Deus solus</i>
2 Mcc, 8; 5	<i>At Macchabaeus congregata multitudine intolerabilis gentibus efficiebatur ira enim Domini in misericordiam conversa est</i>
2 Mcc, 8; 9	<i>At ille velociter misit Nicanorem Patrocli de primoribus amicis datis ei permixtis gentibus armatis non minus viginti millibus ut universum Iudaeorum genus dekeret adiuncto ei Gorgia viro militari</i>
2 Mcc, 10; 8	<i>Et decreverunt communi praecepto et decreto universae genti Iudaeorum omnibus annis agere dies istos</i>
2 Mcc, 11; 2	<i>congregatis octoginta millibus et equitatu universo veniebat adversus Iudaeos existimans se civitatem quidem captam gentibus habitaculum facturum</i>
2 Mcc, 11; 3	<i>templum vero in pecuniae quaestu sicut cetera delubra gentium habiturum et per singulos annos venale sacerdotium</i>
2 Mcc, 12; 5	<i>Quam crudelitatem Iudas in suae gentis homines factam ut cognovit praecepit viris qui erant cum ipso et invocato iusto iudice Deo</i>
2 Mcc, 12; 13	<i>Adgressus est autem et civitatem quamdam firmam pontibus murisque circumseptam quae a turbis habitabatur gentium promiscuarum cui nomen Caspin</i>
2 Mcc, 12; 27	<i>Post horum fugam et necem movit exercitum ad Efron civitatem munitam in qua multitudo diversarum gentium habitabat et robusti iuvenes pro muris consistentes fortiter repugnabant in hac autem machinae multae et telorum erat adparatus</i>

2 Mcc, 14; 34	<i>Et his dictis abiit sacerdotes autem protendentes manus in caelum invocabant eum qui semper propugnator esset gentis ipsorum haec dicentes</i>
2 Mcc, 15; 10	<i>et ita animis eorum erectis simul ostendens gentium fallaciam et iuramentorum praevaricationem</i>
Mt, 10; 5	<i>Hos duodecim misit Iesus praecipiens eis et dicens in viam gentium ne abieritis et in civitates Samaritanorum ne intraveritis</i>
Mt, 10; 18	<i>et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus</i>
Mt, 12; 18	<i>Ecce puer meus quem elegi dilectus meus in quo bene placuit animae meae ponam spiritum meum super eum et iudicium gentibus nuntiabit</i>
Mt, 20; 19	<i>et tradent eum gentibus ad deludendum et flagellandum et crucifigendum et tertia die resurge</i>
Mt, 20; 25	<i>Iesus autem vocavit eos ad se et ait scitis quia principes gentium dominantur eorum et qui maiores sunt potestatem exercent in eos</i>
Mt, 21; 43	<i>Ideo dico vobis quia auferetur a vobis regnum dei et dabitur genti facienti fructus eius</i>
Mt, 24; 9	<i>Tunc tradent vos in tribulationem et occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum</i>
Mt, 24; 14	<i>Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio</i>
Mc, 7; 26	<i>Erat enim mulier gentilis Syrophoenissa genere et rogabat eum ut daemonium eiceret de filia eius</i>
Mc, 10; 33	<i>Quia ecce ascendimus Hierosolyma et Filius hominis tradetur principibus sacerdotum et scribis et senioribus et damnabunt eum morte et tradent eum gentibus</i>
Mc, 10; 42	<i>Iesus autem vocans eos, ait illis scitis quia hii qui videntur principari gentibus dominantur eis et principes eorum potestatem habent ipsorum</i>

Mc, 11; 17	<i>et docebat dicens eis non scriptum est quia domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus vos autem fecistis eam speluncam latronum</i>
Lc, 2; 32	<i>lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israhel</i>
Lc, 18; 32	<i>tradetur enim gentibus et inludetur et flagellabitur et conspuetur</i>
Lc, 21; 24	<i>Et cadent in ore gladii et captivi ducentur in omnes gentes et Hierusalem calcabitur a gentibus donec impleantur tempora nationum</i>
Lc, 21; 25	<i>Et erunt signa in sole et luna et stellis et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum</i>
Lc, 22; 25	<i>Dixit autem eis reges gentium dominantur eorum et qui potestatem habent super eos benefici vocantur</i>
Io, 7; 35	<i>Dixerunt ergo Iudaei ad se ipsos quo hic iturus est quia non inveniemus eum numquid in dispersionem gentium iturus est et docturus gentes</i>
Io, 12; 20	<i>Erant autem gentiles quidam ex his qui ascenderant ut adorarent in die festo</i>
Act, 4; 27	<i>Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Iesum quem unxisti Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israhel</i>
Act, 7; 45	<i>Quod et induxerunt suscipientes patres nostri cum Iesu in possessionem gentium quas expulit Deus a facie patrum nostrorum usque in diebus David</i>
Act, 9; 15	<i>Dixit autem ad eum Dominus vade quoniam vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israhel</i>
Act, 9; 29	<i>Loquebatur quoque gentibus et disputabat cum Graecis illi autem quaerebant occidere eum</i>
Act, 11; 18	<i>His auditis tacuerunt et glorificaverunt Deum dicentes ergo et gentibus paenitentiam dedit Deus ad vitam dedit</i>

Act, 13; 47	<i>Sic enim praecepit nobis Dominus posui te in lumen gentibus ut sis in salutem usque ad extremum terrae</i>
Act, 14; 2	<i>Qui vero increduli fuerunt Iudaei suscitaverunt et ad iracundiam concitaverunt animas gentium adversus fratres</i>
Act, 14; 5	<i>Cum autem factus esset impetus gentilium et Iudaeorum cum principibus suis ut contumeliis afficerent et lapidarent eos</i>
Act, 14; 26	<i>Cum autem venissent et congregassent ecclesiam retulerunt quanta fecisset Deus cum illis et quia aperuisset gentibus ostium fidei</i>
Act, 15; 3	<i>Illi igitur deducti ab ecclesia pertransibant Foenicen et Samariam narrantes conversionem gentium et faciebant gaudium magnum omnibus fratribus</i>
Act, 15; 12	<i>Tacuit autem omnis multitudo et audiebant Barnabam et Paulum narrantes quanta fecisset Deus signa et prodigia in gentibus per eos</i>
Act, 15; 14	<i>Simeon narravit quemadmodum primum Deus visitavit sumere ex gentibus populum nomini suo</i>
Act, 15; 19	<i>Propter quod ego iudico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum</i>
Act, 15; 23	<i>scribentes per manus eorum apostoli et seniores fratres his qui sunt Antiochiae et Syriae et Ciliciae fratribus ex gentibus salutem</i>
Act, 16; 1	<i>Pervenit autem Derben et Lystram et ecce discipulus quidam erat ibi nomine Timotheus filius mulieris iudaeae fidelis patre gentili</i>
Act, 16; 3	<i>Hunc voluit Paulus secum proficisci et adsumens circumcidit eum propter Iudaeos qui erant in illis locis sciebant enim omnes quod pater eius gentilis esset</i>
Act, 17; 4	<i>Et quidam ex eis crediderunt et adiuncti sunt Paulo et Silae et de colentibus gentilibusque multitudo magna et mulieres nobiles non paucae</i>

Act, 17; 12	<i>Et multi quidem crediderunt ex eis et gentilium mulierum honestarum et viri non pauci</i>
Act, 19; 10	<i>Hoc autem factum est per biennium ita ut omnes qui habitabant in Asia audirent verbum Domini Iudaei atque gentiles</i>
Act, 19; 17	<i>Hoc autem notum factum est omnibus Iudaeis atque gentiles</i>
Act, 20; 21	<i>testificans Iudaeis atque gentilibus in Deum paenitentiam et fidem in Dominum nostrum Iesum Christum</i>
Act, 21; 11	<i>Is cum venisset ad nos tulit zonam Pauli et alligans sibi pedes et manus dixit haec dicit Spiritus Sanctus virum cuius est zona haec sic alligabunt in Hierusalem Iudaei et tradent in manus gentium</i>
Act, 21; 19	<i>Quos cum salutasset narrabat per singula quae fecisset Deus in gentibus per ministerium ipsius</i>
Act, 21; 25	<i>De his autem qui crediderunt ex gentibus nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis immolato et sanguine, et suffocato, et fornicatione</i>
Act, 21; 28	<i>Viri israhelitae, adiuvate hic est homo qui adversus populum et legem et locum hunc omnes ubique docens insuper et gentiles induxit in templum et violavit sanctum locum istum</i>
Act, 24; 10	<i>Respondit autem Paulus annuente sibi praeside dicere ex multis annis te esse iudicem genti huic sciens bono animo pro me satisfaciam</i>
Act, 26; 17	<i>eripiens te de populo et gentibus in quas nunc ego mitto te</i>
Act, 26; 20	<i>sed his qui sunt Damasci primum et Hierosolymis et in omnem regionem Iudaeae et gentibus adnuntiabam ut paenitentiam agerent et converterentur ad Deum digna paenitentiae opera facientes</i>
Act, 26; 23	<i>si passibilis Christus si primus ex resurrectione mortuorum lumen adnuntiaturus est populo et gentibus</i>
Act, 28; 28	<i>Notum ergo sit vobis quoniam gentibus missum est hoc salutare Dei et ipsi audient</i>

Rm, 1; 5	<i>per quem accepimus gratiam et apostolatum ad oboediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius</i>
Rm, 1; 13	<i>Nolo autem vos ignorare fratres quia saepe proposui venire ad vos et prohibitus sum usque adhuc ut aliquem fructum habeam et in vobis sicut et in ceteris gentibus</i>
Rm, 3; 29	<i>An Iudaeorum Deus tantum nonne et gentium immo et gentium</i>
Rm, 4; 17	<i>sicut scriptum est quia patrem multarum gentium posui te ante Deum cui credidit qui vivificat mortuos et vocat quae non sunt tamquam ea quae sunt</i>
Rm, 4; 18	<i>qui contra spem in spem credidit ut fieret pater multarum gentium secundum quod dictum est sic erit semen tuum</i>
Rm, 9; 24	<i>Quos et vocavit nos non solum ex Iudaeis sed etiam in gentibus</i>
Rm, 11; 11	<i>Dico ergo numquid sic offenderunt ut caderent absit sed illorum delicto salus gentibus ut illos aemulentur</i>
Rm, 11; 12	<i>Quod si delictum illorum divitiae sunt mundi et deminutio eorum divitiae gentium quanto magis plenitudo eorum</i>
Rm, 11; 13	<i>Vobis enim dico gentibus quamdiu quidem ego sum gentium apostolus ministerium meum honorificabo</i>
Rm, 11; 25	<i>Nolo enim vos ignorare fratres mysterium hoc ut non sitis vobis ipsis sapientes quia caecitas ex parte contigit in Israhel donec plenitudo gentium intraret</i>
Rm, 15; 9	<i>gentes autem super misericordiam honorare Deum sicut scriptum est propter hoc confitebor tibi in gentibus et nomini tuo cantabo</i>
Rm, 15; 16	<i>ut sim minister Christi Iesu in gentibus sanctificans evangelium Dei ut fiat oblatio gentium accepta et sanctificata in Spiritu Sancto</i>
Rm, 15; 18	<i>Non enim audeo aliquid loqui eorum quae per me non efficit Christus in oboedientiam gentium verbo et factis</i>

Rm, 15; 27	<i>Placuit enim eis et debitores sunt eorum nam si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles debent et in carnalibus ministrare eis</i>
Rm, 16; 4	<i>qui pro anima mea suas cervices subposuerunt quibus non solus ego gratias ago, sed et cunctae ecclesiae gentium</i>
Rm, 16; 26	<i>quod nunc patefactum est per scripturas prophetarum secundum praeceptum aeterni Dei ad oboeditionem fidei in cunctis gentibus cognito</i>
1 Cor, 1; 23	<i>nos autem praedicamus Christum crucifixum Iudaeis quidem scandalum gentibus autem stultitiam</i>
1 Cor, 10; 32	<i>Sine offensione estote Iudaeis et gentibus et ecclesiae Dei</i>
1 Cor, 12; 13	<i>Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus</i>
2 Cor, 11; 26	<i>in itineribus saepe periculis fluminum periculis latronum periculis ex genere periculis ex gentibus periculis in civitate periculis in solitudine periculis in mari periculis in falsis fratribus</i>
2 Cor, 11; 32	<i>Damasci praepositus gentis Aretae regis custodiebat civitatem Damascenorum ut me comprehenderet</i>
Gal, 1; 16	<i>ut revelaret Filium suum in me ut evangelizarem illum in gentibus continuo non acquievi carni et sanguini</i>
Gal, 2; 2	<i>Ascendi autem secundum revelationem et contuli cum illis evangelium quod praedico in gentibus seorsum autem his qui videbantur ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem</i>
Gal, 2; 3	<i>Sed neque Titus qui mecum erat cum esset gentilis compulsus est circumcidi</i>
Gal, 2; 12	<i>Prius enim quam venirent quidam ab Iacobo cum gentibus edebat cum autem venissent subtrahebat et segregabat se timens eos qui ex circumcisione erant</i>

Gal, 2; 14	<i>Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii dixi Cephae coram omnibus si tu cum Iudaeus sis gentiliter et non iudaice vivis quomodo gentes cogis iudaizare</i>
Gal, 2; 15	<i>nos natura Iudaei et non ex gentibus peccatores</i>
Gal, 3; 14	<i>ut in gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem</i>
Eph, 3; 1	<i>Huius rei gratia ego Paulus vinctus Christi Iesu pro vobis gentibus</i>
Eph, 3; 8	<i>Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare ininvestigabiles divitias Christi</i>
Col, 1; 27	<i>quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti huius in gentibus quod est Christus in vobis spes gloriae</i>
Col, 3; 11	<i>ubi non est gentilis et Iudaeus circumcisio et praeputium barbarus et Scythia servus et liber sed omnia et in omnibus Christus</i>
1 Th, 2; 16	<i>prohibentes nos gentibus loqui ut salvae fiant ut impleant peccata sua semper praevenit autem ira Dei super illos usque in finem</i>
1 Tim, 2; 7	<i>in quo positus sum ego praedicator et apostolus veritatem dico non mentior doctor gentium in fide et veritate</i>
1 Tim, 3; 16	<i>et manifeste magnum est pietatis sacramentum quod manifestatum est in carne iustificatum est in spiritu apparuit angelis praedicatum est gentibus creditum est in mundo adsumptum est in gloria</i>
2 Tim, 1; 11	<i>in quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister gentium</i>
1 Pt, 4; 3	<i>Sufficit enim praeteritum tempus ad voluntatem gentium consummandam his qui ambulaverunt in luxuriis desideriis vinolentiis comesationibus potationibus et illicitis idolorum cultibus</i>
3 Io, 1; 7	<i>Pro nomine enim eius profecti sunt nihil accipientes a gentibus</i>

Apc, 7; 9	<i>Post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis stantes ante thronum et in conspectu agni amicti stolas albas et palmae in manibus eorum</i>
Apc, 10; 11	<i>et dicunt mihi oportet te iterum prophetare populis et gentibus et linguis et regibus multis</i>
Apc, 11; 2	<i>atrium autem quod est foris templum eice foras et ne metieris eum quoniam datum est gentibus et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus</i>
Apc, 11; 9	<i>Et videbunt de tribubus et populis et tributis et linguis et gentibus corpora eorum per tres dies et dimidium et corpora eorum non sinunt poni in monumentis</i>
Apc, 16; 19	<i>Et facta est civitas magna in tres partes et civitates gentium ceciderunt et Babylon magna venit in memoriam ante Deum dare ei calicem vini indignationis irae eius</i>
Apc, 21; 26	<i>Et adferent gloriam et honorem gentium in illam</i>
Apc, 22; 2	<i>In medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae adferens fructus duodecim per menses singula reddentia fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium</i>

ANNEXE D

BARBARUS ET DÉRIVÉS DANS LA VULGATE

Les dérivés de *barbarus* ne se rencontrent qu'occasionnellement dans la Vulgate.
(Voir introduction de la II^e partie).

Référence	Citation
Ps, 113; 1	<i>Alleluia. In exitu Israhel de Aegypto domus Iacob de populo barbaro</i>
2 Mcc, 2; 22	<i>et de inluminatibilibus quae de caelo factae sunt ad eos qui pro Iudaeis fortiter fecerunt ita ut universam regionem cum pauci essent vindicarent et barbaram multitudinem fugarent</i>
2 Mcc, 10; 4	<i>Quibus gestis rogabant Dominum prostrati in terram ne amplius malis talibus inciderent sed et si quando peccassent ut ab ipso mitius corriperentur et non blasphemis ac barbaris hominibus traderentur</i>
2 Mcc, 15; 2	<i>Iudaeis vero qui illum per necessitatem sequebantur dicentibus Ne ita ferociter et barbaramente feceris sed honorem tribue diei sanctificationis et honora eum qui universa conspiciat</i>

Act, 28; 1	<i>Et cum evasissemus tunc cognovimus quia Militene insula vocabatur barbari vero praestabant non modicam humanitatem nobis</i>
Act, 28; 4	<i>Ut vero viderunt barbari pendentem bestiam de manu eius ad invicem dicebant utique homicida est homo hic qui cum evaserit de mari Ultio non sinit vivere</i>
Rm, 1; 14	<i>Graecis ac barbaris sapientibus et insipientibus debitor sum</i>
1 Cor, 14; 11	<i>Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor barbarus et qui loquitur mihi barbarus</i>
Col, 3; 11	<i>ubi non est gentilis et Iudaeus circumcisio et praeputium barbarus et Scythia servus et liber sed omnia et in omnibus Christus</i>

ANNEXE E

GENS ET DÉRIVÉS DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM

Les annexes E, F, G sont reliées à l'introduction de la II^e partie. Le succès croissant du terme « païen », qui s'observe dans nos sources, se révèle aussi très nettement dans les écrits d'Aldhelm de Malmesbury (639-709), auteur qui a beaucoup influencé le style de la *Vita Bonifatii*. On y remarque les mêmes préférences sémantiques : *gens* (Annexe E), suivi de *paganus* (Annexe G) et enfin de *barbarus* (Annexe F).

Référence	Citation
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De aris B. Mariae</i> , PL 89, 296A	<i>Inter apostolicos Petri cognomine functus, Coetus qui docuit gentiles dogma supernum, Ut celsum peterent coelesti tramite regnum; Cuius in hac aula sacra servabitur ara, Cum polus et tellus ac ponti frustra fatiscant, Donec supremis scintillent saecla favillis, Et mundi moles, montes collesque liquescant, Atque creaturae cerarum fluxus ad instar machina succumbat flamma crepitante per orbem.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 108D	<i>Quod absit a catholica Ecclesiarum fide, praesertim cum pro certo noverimus priscis temporibus patriarchas divinae, sanctionis praecepta coniugii foedera servantes, supernae gratos Maiestati exstitisse, et sacrosancti Spiritus charismate refertos futurae Incarnationis cunabula propheticis praesagiorum vocibus vaticinasse, ut est illud: Non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femoribus eius, donec veniat qui mittendus est et ipse erit exspectatio gentium; et reliqua, quod millena testimoniorum congerie liquido probari et experiri potest.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 122C	<i>Ergo si quid praestantissimum esse constat in cunctis virtutum gradibus et mortalium naturae difficillimum nondum regeneratus sibi usurpans tantopere taxaverat, quanto magis credere fas est, ut post accepta fidei rudimenta, spreto gentilium ritu, dum per provincias Petrum sequeretur, divini verbi semina serentem et propagines evangelicae vitis credentium scrobibus pastinantem, atque Simonicae lethiferas necromanciae labruscas radicitus extirpantem, plenius ac perfectius conservaverit, qui deinceps itinerarium Petri decem voluminibus digestum luce clarius elimavit, Rufino in Latinum ex Graecorum bibliothecis vertente!</i>

Aldhelmus Schireburnensis,
De laudibus virginitatis, PL
89, 122D

Sylvester, qui apud Romam pontificalis cathedrae suscepit sacerdotium, per omnes Europae provincias et florentis Ausoniae parochias, quam glaciales Alpium saltus praeruptis scopulorum cautibus cingunt, signis miraculorum crebrescentibus claruit, siquidem incontaminata corporis pudicitia fretus, et iugi abstinenciae parcimonia praeditus, ad lethiferum Romae draconem in clandestino cryptae spelaeo latitantem, qui virulentis faucibus et pestifero spiritus anhelitu aethera corrumpens miserum populum atrociter vexabat, per centenos latebrarum gradus introrsum descendisse fertur, et eamdem mirae magnitudinis bestiam, cui paganorum decepta gentilitas ad sedandam furoris vesaniam fanaticae lustrationis spurcalia thurificabat, inextricabili collario constrictam perpetuae ultionis animadversione perenniter multavit, et Romam fallacis idololatriae cultricem a funesto victimarum ritu evangelicis assertionibus et signis pariter coruscantibus correxit.

Aldhelmus Schireburnensis,
De laudibus virginitatis, PL
 89, 128C

Igitur praefatum Christi tironem, propter incorrupta et iugiter stellantia inmarcescibilis pudicitiaeserta sanctae Trinitatis tutela protectum, prophetica signa sequebantur et superna miracula coelitus comitabantur, siquidem post diruta simulacrorum sacella et dissipatas fanaticae gentilitatis caeremonias, quae vitam veritatis expertem fato [Bodl., fatu] fortunae et genesi gubernari [Bodl., gubernare] iuxta mathematicorum constellationem arbitratur, bissena construxisse coenobia scribitur, in quibus opulenta sanctae conversationis lucra et copiosa animarum emolumenta orthodoxis dogmatibus ubertim adquisita Christo provenerunt, quae dominicae gnarus cultor vineae velut maturescentes palmitum botros ac rubicundos sarmentorum racemos evangelica falce succidens, et [Bodl. om. et] refertis fiscellis onustisque corbibus ad praelum calcandos et Ecclesiae torcularibus regulariter exprimendos advexit, ut merulenta defecati nectaris defruta apothecis coelestibus recondenda et angelicis cauponibus committenda feliciter inferret, quatenus supernorum convivia huiuscemodi muneribus de terreno nundinarum mercatu allatis gratulabunda glorificarentur.

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 139B	<i>XXXVIII. Tempore scelestissimi Iuliani, qui ab ecclesiastico clericatus gradu discedens, et a recto religionis tramite errabundis anfractibus exorbitans, ritu gentilium lugubriter apostare [Bodl., apostatare] coeperat, fuit quidam apud Thebaidam vitae venerabilis, Apollonius nomine, qui anno aetatis quinto decimo vastae solitudinis secreta penetrans et mortalium contubernia subterfugiens delituisse fertur haud procul a veterrimo delubro, in quo Redemptor noster ingressus, quem nefanda Antipatri proles insectabatur, omnes simulacrorum toraciclas ad solum cernuas diruit, secundum praesagum Esaiae vaticinium: Ecce Dominus sedet super nubem levem, et veniet in Aegyptum, et commovebuntur manufacta Aegyptiorum a facie eius, et cadent in terram.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 140A	<i>Quadam die Apollonius, cum iter carperet, gentilium turmas circumquaque cum simulacro debacchantes orationum vinculis quasi radicitus fixas sub divo et torrido solis caumate immobiles manere fecit, ne [Bodl., nec] usquam aut aliorum ulterius progredi valentes.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 147C	<i>Tertiam vero cum Sapricius orthodoxorum cruentus carnifex non solum ad nuptias, sed ad nefandas quoque idolorum culturas et ineptas gentilium caeremonias cogere nequiret, confestim furibundus catastarum crudelitatem exercuit, lividas palmarum vibices exhibuit, torrentes lampadarum flammis applicavit.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 148C	<i>Quarum genitor Gallicanus, dum Constantinus Constantii filius in Britannia, ex pellice Helena genitus, sceptris imperii potiretur: nullus in Romana monarchia praestantior exstitit, et quem solum prae omnibus tribunitiae potestatis personis et procerum magistratibus dignissimum ratus est cui Constantinam regali prosapia genitam propter secundos bellorum eventus et prosperos triumphorum successus nuptiali dote subarraret, et ad copulae contubernium, si rerum ratio pateretur, desponsaret, eruta radicitus paganorum cultura ad fidem catholicam conversus est, qui solus ea tempestate Scythicae gentis impetum, quae cum infinito duelli apparatu a Circio proficiscens Thraciarum provincias hostiliter populabatur, perferre potuisse credebatur.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 149C	<i>L. Gloriosas itidem passiones trium germanarum Chioniae et Irenis atque Agapae, quae sub confessionis titulo et sanctae virginitatis praeconio pari tripudio triumpharunt, rusticis saltem schedarum apicibus caraxabimus, quarum celebrandis rumoribus longe lateque crebrescentibus, Diocletianus ea tempestate sceptris imperialibus infeliciter functus, praedictas Christi pedisequas accersiri praecepit, quibus si a Christianae religionis cultura apostatarent, et a recto fidei tramite exorbitantes, nefandae gentilitatis charybdibus naufragarent, palatinas pollicetur infulas et opulenta spondet patrimonia, si mallent [Bodl. add. mundi] matrimonia. Quae cum opulentam mundi gloriam et lenocinantis vitae praesentis illecebras non dissona sententia recusarent, illico, urgente nefandi grassatoris imperio easdem sanctae Ecclesiae sequipedas in latebras lautumiae diri tortores detrudunt, quibus beata Anastasia ne famelicae frugalitatis parcimonia deficerent, alimoniae stipendium et stipis edulium exhibens, lautumiae liminibus libenter haerescit.</i>

Aldhelmus Schireburnensis,
De laudibus virginitatis, PL
 89, 153A

LIII. Sed quid mirum rudi coruscante gratia, postquam virgo virginem sancto puerperio peperit, cuius principatus super humeros esse perhibetur, si sic Ecclesia Virginibus redundet, sicut coelum sideribus resplendet, cum etiam castissimum Ioseph legalia veterum volumina immensis praeconiorum laudibus concelebrent, quem ab ingruenti multiformium calamitatum discrimine, quas non solum lividorum conspiratio germanorum fraternum nequaquam exosa parricidium intentabat: verum etiam obscena fallentis dominae frivola matrimonialis [Bodl., matronalis] pudicitiae oblita machinabantur, quamdiu purae virginitatis comes et lenocinantis prostibuli contemptor exstiterat, illaesum divina tutela protexit, futurorumque prodigiorum arcanis imbutum et signorum portentorumque praesagio caeteros mortales latentium mirabiliter instructum, prophetica quadam vaticinatione inspiravit, ut non immerito a limpidissimis solis ac lunae luminaribus ac residuis stellarum sideribus, simulque fecundis manipulorum fasciculis somno sopitus adorari venerarique videretur, dum in pulcherrimo pubertatis decore et formosi vultus florens venustate multo formosiore fretus virginitate, strophosam muliebris audaciae muscipulam parvipendens, callidae deceptionis decipulam declinavit, simulque fraudulenta femineae titillationis lenocinia ac blanda sermocinationis incitamenta, velut lentescente nectaris defruto seu mulsae [Bodl., mulso] mellitae potationis oblectamenta, atrum veneni virus infundentia, et incautos quosque sine lorica fidei armaturaque militari repertos truculenter ad tartarum trudentia sprexit, vicit, contempsit, et cum palma virginitatis aufugit; qui licet arcta sordentis ergastuli latibula, et tetrum tenebrosi carceris squallorem propter egregium pudicitiae puritatem pateretur, attamen clandestinae castitatis cognitor Deus, cui secreta patent, et quem abstrusa non latent pro incontaminata

	<i>adolescentis continentia eidem Memphyticae gentis gubernacula tradidit, et florentis imperii moderamen regendum commisit.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 155C	<i>Unde Gregorius pervigil pastor, et paedagogus noster, noster inquam, qui nostris parentibus errorem tetrae gentilitatis abstulit et regenerantis gratiae normam tradidit, cum evangelicum explanaret dictum: Ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt, adiunxit: ¶ Nemo ergo existimet in studio vestium peccatum deesse, quia si hoc culpa non esset, nequaquam Petrus apostolus per epistolam suam feminas a pretiosarum vestium appetitu compesceret, dicens: Non in veste pretiosa.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 156D	<i>Nam quippiam in rerum visibilium plastica humanae naturae necessarium omnipotentem reliquisse infectum et imperfectum catholicae fidei regula refragatur; sed quid mirum si apostolorum oracula et iurisperitorum scita praefatas frivolorum naenias abominentur, cum etiam gentiles gentilibus et paganis pagani quasi ridiculosum subsannantis gannaturae opprobrium legantur impropere hoc modo, cum infami proverbiorum elogio cachinnantes ac cavillantes Vobis picta croco et fulgenti murice vestis: Et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginum</i>, PL 89, 260C	<i>Tempore transacto, sanctam gentilibus armis Ecclesiam Christi tempestas saeva cruentas, Martyribus sacris mortis discrimina mille Conglobat, insontes torquens sine crimine culpae, Ut miles Christi stricto mucrone necaret Impia tortorum cum ferret flagra malorum.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginum</i>, PL 89, 267D	<i>Quae fuit Israel claro de germine gentis, Desponsata proco fecunda puerpera virgo.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De octo principalibus vitiis</i>, PL 89, 283D	<i>Nec non Hebraeae gentis regnator avarus, A quo florigera fraudatur vinea Naboth, Coniuge crudeli schedam scribente nefandam, Hoc scelus amborum strophoso crimine gestum Castigat [Par. add. ex] superis prospectans arcibus ultor. Namque cruenta canes finxere fluentia tyranni, Qua dudum occubuit scopulorum grandine vasta, Innocuus princeps, qui nullum laeserat armis.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De octo principalibus vitiis</i>, PL 89, 288D	<i>Qui laetabuntur per coeli culmina sancti, Atque catervatim laudabunt voce Tonantem; Patriarchae primo, qui gentis germina sacrae, Et sobolem, stirpemque rudem genuere nepotum, Per turmas pariter procedunt agmine denso, Et regnatoris stipant sublime tribunal, Illic et vatum laetatur turma priorum, Quae quondam cecinit nostri cunabula Christi, Cum restauraret labentia saecula redemptor, Expurgans veterum clemens monumenta malorum.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 163A	<i>Sed et Macchabaeorum generosa germanitatis pignora quae sub tyrannica Antiochi monarchia suillum scrofarum contempserunt edulium, et propter divinarum legum caeremonias ritusque paternae traditionis spurcas ethnicorum culturas et profanae gentis idolothyta repudiarunt, non inmerito septiformem universalis ecclesiae speciem praefigurasse noscuntur.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 166C	<i>Quemadmodum illustris vir desideriorum ab ipso tirocinio rudimentorum, licet in medio barbarae gentis divinis cultibus mancipatus et Gabriele arcana rerum occultis clavibus reserante, prophetico afflatus spiritu septuaginta hebdomadibus usque ad cunas Bethlehemitici ducis populum Israel gentesque postulas in virga ferrea recturi, decursis porrectisque declarat: hoc est evolutis XCVIII lustrorum circulis quod est a vicesimo anno Artaxerxis regni Persarum gubernacula tenentis.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 166D	<i>Tunc existente Olympiade octuagesima quarta usque in annum decimum quintum Tiberii Caesaris, quo redemptio gentium praestolata advenisse traditur, solares supputantur anni CCCCLXXV, id est iuxta lunarem Hebraeorum calculationem [Par. om. CCCCLXXV calculationem] CCCXC adiectis quadrantibus et embolismorum incrementis, ut Iulius Africanus temporum scriptor digessisse monstratur.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 193C	<i>Post teneros fetus et prolem gentis adultam Sponte mea fugiens umbrosas quaero latebras.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 194D	<i>Glauca seges lini vernans ex aequore ruris Et tergus mihi tradebant primordia fati: Bina mihi constant torto nam brachia loro, Ex quibus immensum trucidabam mole tyrannum, Cum cuperent olim gentis saevire phalanges.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 197A	<i>Et minor existens gracili quam corpore Sciniphs; Frigida dum genitrix dura generaret ab alvo Primitus ex utero produciens pignora gentis.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 197B	<i>Argolicae gentis sic promit lingua loquelis, Ex quo me dirae fallebant carmina Circes, Quae fontis liquida maculabat flumina verbis, Cruraque cum coxis, pulpas [Par., suras] cum poplite bino Abstulit, immiscens crudelis verba virago.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i>, PL 89, 236A	<i>Appropinquante iam styli termino, o reverentissime fili, subnexus precibus satagens velut flexis genuum poplitibus suppliciter imploro, ut hoc opusculum, quo manifestissime declaratur quod tua sagaci eruditione non livescam, et strenua instructione non tabescam, contra omnes aemulorum catapultas et venenata garrulorum iacula, quae de pharetra obliqui livoris plerumque intorquere nituntur, inexpugnabilis metrorum pelta et grammaticorum parma protegere digneris, meique laboris industriam, si voti compotem summus Olympi regnator effecerit, tanto velim devotae mentis affectum ostendens, enixius mireris et uberius venereris, ut hoc sit quaedam fessae menti rata recompensationis portio, ac oblata remunerationis vicissitudo, quanto constat neminem nostrae stirpis prosapia genitum, et Germanicae gentis cunabulis confotum, in huiusmodi negotio ante nostram mediocritatem tantopere desudasse, propriorumque argumenta ingeniorum iuxta metricae artis disciplinam litterarum textum tradidisse; praesertim inter tot tantosque saecularium rerum tumultuantes strepitus constitutum, et ecclesiastica pastoralis curae sollicitudine depressum, quibus mens meticulosa ac scrupulosa quasi quodam arctissimo catenarum repagulo constringitur.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>Epistolae</i>, PL 89, 91D	<i>Ait namque Iacobus, materterae Domini filius: Tu credis quia unus est Deus, et quia per ironiam duodecim tribubus in dispersione gentium constitutis loquebatur, statim subiunxit: Bene facis; et daemones credunt et contremiscunt, quia fides sine operibus mortua est.</i>

Aldhelmus Schireburnensis,
Epistolae, PL 89, 103B

*Nec multo post, in sacrosancto concilio, quod
iuxta fluvium qui dicitur Wodor, congregatum
esse dignoscitur, idem omnium Saxonicae gentis
archimandritarum, cum regali potentatus assensu
et pontificali prioratus nutu, consensit auctoritas.*

ANNEXE F

BARBARUS DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM

Référence	Citation
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De aris B. Mariae</i> , PL 89, 293C	<i>Primitus Hispanas convertit dogmate gentes, Barbara divinis convertens agmina dictis, Quae priscos dudum ritus et lurida fana Daemonis horrendi decepta fraude colebant.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De aris B. Mariae</i> , PL 89, 295A	<i>Insuper et centum venduntur millia passim, Quos rigidus ferri neglectus mucro reliquit, Et famis exigua perierunt [Par., fugerunt] funera stipe. IX. Hic quoque commemorat metrorum comma Philippum Quem pius aethrali ditavit gratia Christus, Barbara qui docuit doctrinis agmina sacris Credere per Scythiam salvatem saecula Christum, Qui dudum tetra torpebant mortis in umbra Auctorem lucis tenebroso corde negantes, Atque creaturae famulantes ordine verso.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De aris B. Mariae</i> , PL 89, 296C	<i>Nempe feras gentes et ponti barbara regna Iudas ad Dominum doctrinis flexerat almis, Cuius in Armenia sopitum morte cadaver Exsurrecturum fatali fine quiescit.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 111B	<i>Idcirco virginibus Christi et tirunculis Ecclesiae contra horrendam superbiae bestiam simulque contra has virulentorum septenas vitiorum belluas, quae rabidis molaribus et venenosis gingivis, inermes quosque ac virginitatis lorica spoliatos pudicitiaeque parma exutos atrociter discerpere nituntur, lacertosis viribus dimicandum est, et quasi adversus ferocissimas barbarorum legiones, quae manipulatim tironum Christi testudinem strofosae fraudis balista quatere non cessant, spiritualis armaturae spiculis et ferratis virtutum venabulis naviter certandum [Bodl., certandum est], ac nullatenus timidorum more militum horrorem belli et classicae salpetae [Bodl., salpistae] muliebriter metuentium, saevissimis hostibus scapularum terga pro scutorum umbonibus segniter praebeamus.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 143B	<i>Nec tamen cruentus carnifex obeuntem virginem gratulabundus conspexit, sed catenarum nexibus constrictus et ab omni Trinacria ut barbarus praedo vel crudelis archipirata spretus est; qui cum ad urbem Romuli rigidis collaribus praegravatus duceretur, a Romano senatu capitale sortitus sententiam, lugubre praebuit spectaculum.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginitatis</i>, PL 89, 159C	<i>Sed tamen nostrae rusticitatis stipulatio, superno Christi patrocinio freta, fiducialiter confidit quod nostrarum carbasa antennarum prosperis ventorum flaminibus sinuata, quasi inter scyllam soloecismi et barbarismi baratrum indisruptis rudentibus feliciter transfretaverint, scopulosas quoque lautacismi collisiones, et moytacismi voragines, incautos quosque sine grammaticorum gubernaculo repertos ad erroris naufragia truciter trudentes minime perhorruerint.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De laudibus virginum</i> , PL 89, 0247C	<i>Hic erat egregius doctor mundique magister, Barbara convertens doctrinis agmina sacris.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i> , PL 89, 166C	<i>Quemadmodum illustris vir desideriorum ab ipso tirocinio rudimentorum, licet in medio barbarae gentis divinis cultibus mancipatus et Gabriele arcana rerum occultis clavibus reserante, prophetico afflatus spiritu septuaginta hebdomadibus usque ad cunas Bethlehemitici ducis populum Israel gentesque postulatas in virga ferrea recturi, decursis porrectisque declarat: hoc est evolutis XCVIII lustrorum circulis quod est a vicesimo anno Artaxerxis regni Persarum gubernacula tenentis.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i> , PL 89, 168C	<i>Nam Arcturus Riphaeis perlatus montibus qui Boreo Aquilonaris poli cardine volvitur qua Scythia regna horrendam incolunt barbariem septiformi temonis et plaustrum sidere signatur, et quia nunquam occasurus semper brumali Circio copulatur propter vicinitatem axis, non immerito rigidam priscae legis austeritatem allegoricis aenigmatibus praefigurat.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De septenario et de metris</i> , PL 89, 182B	<i>Etenim barbarismo tribrachum pro dactylo admisit.</i>

ANNEXE G

PAGANUS ET SES DÉRIVÉS DANS LES ÉCRITS D'ALDHELM

Référence	Citation
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>aris B. Mariae</i> , PL 89, 295B	<i>X. Ultima terrarum praepollens India constat, Quam tres in partes librorum scripta sequestrant, Idola quae coluit paganis dedita sacris.</i>

Aldhelmus
Schireburnensis, *De*
laudibus virginitatis,
PL 89, 121A

*Nec non dispersa gemmarum fragmina, quae
decepta Germanorum simplicitas, secundum
stolidissimi sophistae monita, ad spectaculum
vulgi minutatim in frusta fricabat, in pristinum
reformavit statum, sed etiam matronam, quam
suprema sors gemina mortis multaverat urna,
turbis pauperculorum subnixa prece
poscentibus, quos sumptuosa erogatae stipis
alimonia sustentabat, oratione sequestra, de
lethifero sopore suscitavit; cumque furibunda
paganorum ferocitate crudeliter cogeretur ut
mortiferum poculi haustum, in quo dirorum
virulentus graminum succus simulque
truculenta regulorum et aspidum venena ad
quae quadrupedis robetae [Bodl., atque q.
rubetae] et spalangii pestifera confectio
humanae naturae nocitura habebatur, potando
consumeret, praemisso Christi labaro, tutus et
Christi vexillo armatus, nec venenata draconum
detrimenta tremebundus extimuit, nec horrida
mortis discrimina pallidus expavit.*

Aldhelmus
 Schireburnensis, *De*
laudibus virginitatis,
 PL 89, 122D

Sylvester, qui apud Romam pontificalis cathedrae suscepit sacerdotium, per omnes Europae provincias et florentis Ausoniae parochias, quam glaciales Alpium saltus praeruptis scopulorum cautibus cingunt, signis miraculorum crebrescentibus claruit, siquidem incontaminata corporis pudicitia fretus, et iugi abstinentiae parcimonia praeditus, ad lethiferum Romae draconem in clandestino cryptae spelaeo latitantem, qui virulentis faucibus et pestifero spiritus anhelitu aethera corrumpens miserum populum atrociter vexabat, per centenos latebrarum gradus introrsum descendisse fertur, et eandem mirae magnitudinis bestiam, cui paganorum decepta gentilitas ad sedandam furoris vesaniam fanaticae lustrationis spurcalia thurificabat, inextricabili collario constrictam perpetuae ultionis animadversione perenniter multavit, et Romam fallacis idololatriae cultricem a funesto victimarum ritu evangelicis assertionibus et signis pariter coruscantibus correxit.

Aldhelmus
Schireburnensis, *De*
laudibus virginitatis,
PL 89, 125A

*Procerum frondentis pini stipitem vetitis
paganorum caeremoniis deputatum, quamvis
obliqua reclinem curvatura crebri accolarum
bipennes certatim succiderint [Bodl.,
succiderent], intrepidus nutabundum aspexit, et
fragore horrissono cassabundum contempsit
pellaces Anatolii nebulonis praestigias, quas
lividorum fraudulenta aemulorum factio mille
nocendi artibus armata ostenso fallacis pepli
ludibrio audacter ingerebat, praepollente
meritorum gratia, funditus fatescere, et procul
ut ridiculosum phantasma evanescere fecit,
priscorum delubra paganorum a cementario
politissimis compacta petris, rubrisque
tegularum imbricibus tecta, mortalium diffidens
adminiculo, et angelorum fretus suffragio, quia
[Bodl., qui] hastati et scutati famulo Dei
praesidium laturi venisse leguntur, solo tenus
diruta quassavit, evertit, destruxit.*

Aldhelmus
 Schireburnensis, *De*
laudibus virginitatis,
 PL 89, 143D

*Hanc inquam cum Cyprianus, qui per idem
 tempus aruspicum celeberrimus et post
 Zoroastrem et Simonem magorum
 praestantissimus fuisse memoratur, adhibitis
 leviathan argumentis strophosisque
 deceptionum muscipulis ad thalami copulam et
 maritale consortium flectere nequiret, illico per
 castissimam Iustinae virginitatem, qua omnes
 rerum contrariarum [Bodl., omn. contrariarum
 virtutum] machinas exterminans eliminaverat,
 invictum Christi tropaeum et ineluctabile
 bravium, licet paganus prudenter intellexit: Ita
 prorsus, ut actutum ecclesiastico exorcismo
 catechizatus et parturientis gratiae vulva in
 baptisterio regeneratus, ubi bis seni vel bis
 terni gradus collocantur, catholicorum coetibus
 ascisceretur, quatenus qui magorum molimina
 funditus everteret et medullitus amitteret, versa
 vice supernorum sacramenta coelitus
 cognosceret et efficeretur impavidus
 praedicator, qui fuit pervicax fidei refragator,
 sicque per septenos Ecclesiae gradus paulatim
 proficiens ad summum pontificatus apicem
 feliciter perveniret.*

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginitatis</i>, PL 89, 146B	<i>Sed rursus ad potio-rem Dei gloriam, et insultatores catholicae fidei, qui cogitaverunt consilium, quod non potuerunt stabilire, balbis buccarum labellis obmutescerent et porcinus paganorum strepitus contra immunem Ecclesiae castitatem saeviens spumosis dentibus acriter grunnire desisteret, eundem rediviva sospitate subnixum de inferni voragine reduxit ad lumina vitae, et mox roseo purpurei cruoris rubore perfusa, immaculatam virginitatis victimam Christo offerens martyrizavit; cuius tumba in coemeterio posita gravissimam Constantinae virginis valetudinem, cuius mentionem infra caraxabimus, velut coelesti medicamine fotam incolumitati pristinae restituit.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginitatis</i>, PL 89, 148C	<i>Quarum genitor Gallicanus, dum Constantinus Constantii filius in Britannia, ex pellice Helena genitus, sceptris imperii potiretur: nullus in Romana monarchia praestantior exstitit, et quem solum prae omnibus tribunitiae potestatis personis et procerum magistratibus dignissimum ratus est cui Constantinam regali prosapia genitam propter secundos bellorum eventus et prosperos triumphorum successus nuptiali dote subarraret, et ad copulae contubernium, si rerum ratio pateretur, desponsaret, eruta radicitus paganorum cultura ad fidem catholicam conversus est, qui solus ea tempestate Scythicae gentis impetum, quae cum infinito duelli apparatu a Circio proficiscens Thraciarum provincias hostiliter populabatur, perferre potuisse credebatur.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginitatis</i>, PL 89, 156D	<i>Nam quippiam in rerum visibilium plastica humanae naturae necessarium omnipotentem reliquisse infectum et imperfectum catholicae fidei regula refragatur; sed quid mirum si apostolorum oracula et iurisperitorum scita praeatas frivolorum naenias abominentur, cum etiam gentiles gentilibus et paganis pagani quasi ridiculosum subsannantis gannaturae opprobrium legantur improperasse hoc modo, cum infami proverbiorum elogio cachinnantes ac cavillantes Vobis picta croco et fulgenti murice vestis: Et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginum</i>, PL 89, 250D	<i>Nam paganorum destruxit fana profana, Iure tyrannorum sternens delubra reorum: Et mox antiqui confracta fraude sacelli Fabricat Altithrono venerandus templa sacerdos.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginum</i>, PL 89, 258C	<i>Post haec illustris dum sacra volumina lector Auribus hausisset coelesti grammate scripta, Protinus antiquae contemnens dogmata sectae, Falsa vetustarum calcavit frivola legum, Et dicto citius, nactus rudimenta fidei, Flagitium sceleris baptismi didicit unda: Mox publice Christum paganis praedicat ultro, Dira superbarum spernens tormenta minarum.</i>

Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginum</i>, PL 89, 262D	<i>Nec glus lentescens murorum moenia pangit, Nec durus scopulus calcis compage quadratur: Sic simul exhausta veterum virtute deorum, Insuper augustum quassata mole sacellum Diruit in cinerem vindex censura Tonantis, Ut precibus martyr supplex cum voce poposcit, Quatenus Altithronum, lauta qui regnat in arce, Possent clarificis pagani credere signis.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>De</i> <i>laudibus virginum</i>, PL 89, 265A	<i>Nam pagana procul vulgi cultura manebat, Qua stetit antiquo delubrum more dicatum: Inde sacerdotes crebro simulacra ferentes, Bacchantum ritu longis anfractibus errant.</i>
Aldhelmus Schireburnensis, <i>Diplomata</i>, PL 89, 309B	<i>Regia enim habitatio, et eius manerium tam paganorum, quam Christianorum, non longe fuit a castello apud Kairdurberg, quod Saxonice dicitur Brohambergh, nunc vero Brokenberg.</i>

ANNEXE H

BRUTUS DANS LES *MORALIA IN JOB* DE GRÉGOIRE LE GRAND

Le terme *brutus* désigne très fréquemment l'animalité en opposition à l'humanité dans l'œuvre de Grégoire le Grand. (Voir chapitre IV).

Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 32C	<i>Neque enim iustum fuit ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 32C	<i>Ergo si bruta animalia propter rationale animal, id est pro homine, dignae victimae non fuerunt, requirendus erat homo qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali peccante rationalis hostia mactaretur.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 73B	<i>Huius itaque sapientiae homo pretium nescit, quia quisquis a brutis animalibus rationis intellectu discretus est, quoniam quod suis meritis non sit salvatus intelligit, nihil se dedisse boni operis ut ad fidem veniret agnoscit.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 204A	<i>In eo enim quod metum sibi a perverse viventibus exigunt, quasi a non hominibus, sed brutis animalibus dominantur, quia videlicet ex qua parte bestiales sunt subditi, ex ea etiam debent formidini iacere substrati.</i>

Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 413D	<i>Unde ad campestria redeunt, quia ab altis cacuminibus montium quasi a spe coelestium dilabuntur, ut extra repromissionis terram bruta animalia nutriant, quia ad pascendos variis desideriis irrationabiles animi motus elaborant, quia aeternae lucis quanta sit claritas nesciunt qui transitoriis occupationibus obcaecantur; et dum de terrenis rebus superbiunt, coelestis sibi luminis aditum claudunt.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 473B	<i>Bruta namque animalia idolis in Aegypto mactabant, eique in usum postmodum animalium mactationem retinuit, sed idolorum cultum vetavit, ut dum de usu suo aliquid amitteret, consolaretur eius infirmitas per hoc quod de usu suo aliquid haberet.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 539C	<i>Iumenta quippe escam accipiunt, dum sacrae Scripturae pabulo mentes dudum brutae satiantur.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 611B	<i>Neque enim vah dicere brutum animal potest; sed dum asseritur dicere quod omnino dicere non valet, innuitur quem designet.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 667B	<i>Qui replicato gladio quanta sit infirmitatis, evangelista testante describitur, quia nec manere in obsessio homine potuit, nec rursus invadere bruta animalia nisi iussus praesumpsit, dicens: Si eiicis nos, mitte nos in gregem porcorum (Matth.</i>
Gregorius I, <i>Moralia II</i> , PL 76, 691D	<i>Quia enim hoc quod contra se agit ignorat, bruto sensu bellua est; quia malitiose nobis nocere appetit, draco est; quia vero de naturae suae subtilitate superbe extollitur, avis est.</i>

Gregorius I, <i>Moralia</i> II, PL 76, 771C	<i>Rursum quia bovis nomine plebs Israelitica figuratur, propheta asserit, qui Redemptoris adventum denuntians dicit: Cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe Domini sui (Isai. I, 3), per bovem scilicet Israeliticum populum iugo legis edomi tum signans, per asinum vero gentilem populum indicans, voluptatibus deditum, et gravius brutum.</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> II, PL 76, 772B	<i>Et quia saepe, ut praediximus, sacra eloquia curant repetere quod affirmant, possunt rursum in bobus Israelitae accipi, quasi iugo legis attriti; asinis vero, ut dictum est, gentiles populi designari, qui dum se colendis lapidibus inclinabant, non reluctante mente, quasi dorso stulte supposito, quibuslibet idolis bruto sensu serviebant.</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> , PL 75, 512B	<i>Fore quippe idoneum me ad ista desperavi: sed ipsa mei desperatione robustior, ad illum spem protinus erexi, per quem aperta est lingua mutorum, qui linguas infantium facit disertas (Sap. X, 21); qui immensos brutosque asinae ruditus, per sensatos humani colloqui distinxit modos.</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> , PL 75, 538A	<i>Et quis asinus, nisi gentilitas fuit, quam quilibet seductor reperit quasi brutum animal, et nulla ratione renitens, quo voluit errore substravit?</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> , PL 75, 740C	<i>Herbarum namque atque arborum vita viriditas vocatur, sicut per Paulum de seminibus dicitur: Insipiens, tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur (I Cor. XV, 36) . Sunt bruta animalia, vivunt et sentiunt, nec tamen intelligunt.</i>

Gregorius I, <i>Moralia</i> , 75, 772C	<i>Ipsa quippe ex eruditione legis, ex unius Dei cognitione sal habuit, et cunctas gentes tanquam animalia bruta despexit.</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> , PL 75, 774B	<i>Quia enim, longe ab interna sapientia positi, aeternae haereditatis viriditatem non cernimus, velut bruta animalia, a desiderata herba ieiunamus.</i>
Gregorius I, <i>Moralia</i> , PL 75, 934A	<i>Et quamvis insensatis animalibus homo longe sit melior; hoc tamen plerumque homini non licet quod brutis animalibus licet.</i>

ANNEXE I

EXEMPLES D'ASSOCIATION DE *SCELUS* ET *PERVERSUS*

Les annexes I et J sont reliées au chapitre V, qui explore l'association des païens à la férocité et à la bestialité.

Auteur	Œuvre	PL	Col	Extrait
Beda	<i>Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam</i>	91	881A	<i>Difficile namque est eius acceptam Deo esse victimam, qui non prius culpam, pro qua offert, relinquere contendit, dicente Isaia: Quiescite agere perverse, discite bene facere (Isa. I) . Et quia filii vel fratres fuere summi sacerdotis, qui primi peccaverant, recte in castigationem sceleris, arietem de gregibus offerunt, ut tali hostia designent, quia seipsos qui doctores populi ac principes quasi duces gregum sequentium esse videbantur, a pristina vita mactare, ac purgatos dignam poenitentiam Deo per meliorem vitam offerre disposuerant.</i>
Beda	<i>Allegorica expositio in Parabolas Salomonis</i>	91	987D	<i>Non enim illum hominem dirigendum Scriptura dixit, quem perversum et pessimum futurum esse praevidit; sed dolus, inquit, in manu eius dirigetur, quia scilicet fraudes et scelera quae disposuit, ad effectum quem proposuit, nullo retardante, perduxit; quibus tamen peractis, ipse in aeternum, ut</i>

				<i>meruerat, periit.</i>
Bonifacius Moguntinus	<i>Vita</i>	87	341B	<i>Cum autem praesumeret talia perversus facere, flamma ex ira Dei egrediebatur, quae ipsum facinorosum et cum eo sedecim viros conflagravit qui hoc scelus consiliabantur, ut nec cineres eorum reperirentur.</i>
Carolus II Calvus	<i>Epistolae</i>	124	890D	<i>Et si forte post depositionem suam inverecunde ac mente perversa aliquando de episcopatu loqui, aut rursus ad hoc qualibet aspirare praesumptione tentaverit, Dominici corporis et sanguinis communione privatum, in monasterio eum usque ad diem obitus sui, ad agendam poenitentiam retrudi, studio Ioannis primae Iustinianae episcopi iussit, ut perpetrati sceleris maculas dignis disceret fletibus emendare, iuxta legem Iustiniani imperatoris, qui in libro Constitutionum decrevit, ut si quis episcopus explosus, ausus fuerit ingredi civitatem, de qua repulsus est, vel exire de loco in quo degere iussus est, iubemus eum in monasterio in alia provincia constituto tradi, ut quae in sacerdotio peccavit, degens in monasterio corrigat.</i>
Eulogius Toletanus	<i>Documentum martyriale</i>	115	827B	<i>Dignae quidem munere divino, condignae autem prophetali oraculo, quo dicitur: Qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum, benedicite Domino (Iudic. V, 2) . Proferentes testimonium veritatis in auctorem sceleris, et institutorem perversi dogmatis, victricia contra eum arma assumite, ieiuniis, vigiliis, orationibus, et clamoribus, diebus ac noctibus insistentes.</i>

Eulogius Toletanus	<i>Memorialis sanctorum</i>	115	753B	<i>Et cum toto pene orbe evangelica praeccelleret veritas, non deesset lux fidei Christianae a notitia gentium (quia in omnem terram sonus eius exivit (Psal. XVIII, 5) , patentibus iam domui David, et habitantibus Hierusalem tinctionis gurgitibus in ablutionem peccatoris, et menstruatae (Zach. XIII, 1) , maxime in Oriente, quo mysterium incarnationis Christi speciali effectu quodammodo operatum est, ubi quoque et hic sceleratissimus ac perversus vates exortus et enutritus est); nescio qua praereptus insania, clarentibus iam in mundo lucernis, tanto se perditionis laqueo dare praecipitem non extimuit, tantarumque animarum irreverenter parricidam se fieri non expavit, cum scriptum sit: Os quod mentitur, occidit animam (Sap. I, 11) . De quo olim Zacharias propheta locutus est, dicens: In die illa, dicit Dominus exercituum: Disperdam nomina idolorum de terra, et non memorabuntur ultra: et pseudoprophetas, et spiritum immundum auferam de terra.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Expositio in Apocalypsin</i>	117	981A	<i>Porro filii secundum praecedentem sententiam, vel imitatores malorum intelliguntur, vel opera illorum perversa quae tunc dabuntur in mortem, quando post laetitiam temporalem pro his miseri peccatores perpetuis tormentis tradentur cruciandi, dum per impunitatem scelerum ad mortem pervenerint animarum.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>Ad procures regni</i>	125	997B	<i>Et sicut episcopi ac rex providere debent, ut nullius rei intuitu eligatur episcopus, nisi Dei solius, id est non pro aliquo munere dationis, nec pro aliquo obsequio humano, vel propinquitate consanguinitatis, seu amicitia, vel servitio temporali, aut aliqua occasione, quae contraria esse</i>

				<i>possit veritati, aut divinae auctoritati: ita rex custodire debet, sicut sanctus Augustinus demonstrat (de Civit. Dei lib. V, c. 24) , ne muneribus, vel blanditiis cuiusquam scelerati pelliciat, et adulationibus decipiat: nec quibuscunque propinquitatis necessitudinibus coniunctis, contra Deum sanctamque Ecclesiam atque rempublicam perverse agentibus, affectu carnali parcat, dicente Dei spiritu per David prophetam: Nonne eos qui oderunt te, Deus, oderam, et super inimicos tuos tabescebam?</i>
Ionas Aurelianus	<i>De cultu imaginum</i>	106	365B	<i>Sicut enim ea testantur, et cernentibus atque legentibus fidem attribuunt, quae a te in eodem excerpto scripta leguntur multo sceleratiora et detestabiliora in eodem perversissimo codice tuo reperientur, quae adversus sanctam matrem et altricem nostram catholicam apostolicam Ecclesiam vituperationis et insultationis gratia scriptitasti.</i>
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i>	130	918A	<i>Unde quia post illas Ephesinae synodi impietates, quibus Dioscori scelere fides catholica refutata perversitas Eutichiana suscepta est, nihil ad confirmationem fidei Christianae utilius potuit ordinari, quam ut praedicti facinus sancta synodus Chalcedonensis aboleret, et tanta illic haberetur coelestis cura doctrinae, ut nihil cuiusquam opinione resideret quod a praedicationibus vel prophetis et apostolicis dissonaret, ea scilicet moderatione servata, ut rebellibus tantum ac pertinacibus ab Ecclesiae unitate reiectis, nulli correcto venia negaretur, quid probabilius, quid religiosius poterit pietas vestra decernere quam ut quae non tam humanis quam divinis sunt statuta decretis, nullus ultra sinatur impetere, ne vere digni sint Dei munus</i>

				<i>amittere qui de veritate ipsius ausi fuerint dubitare.</i>
Paulinus Aquileiensis	<i>Sacrostylabus contra Elipandum</i>	99	164B	<i>Peccatum enim non fecit, sed alienum tulit, nec dolus inventus est in ore eius; sed dolores nostros ipse portavit, vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra: disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus (I Petr. II, 22, et Isa. LIII, 9) . Omnia autem haereticorum perversa dogmata cum auctoribus et sequacibus suis aeterno anathemate percelli iudicamus.</i>
Prudentius Trecensis	<i>De praedestinatione</i>	115	1196A	<i>Hoc modo et Dominus in Evangelio locutus est, cum ait: Omnia quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter (Matth. VII, 12) : Nunquid hic perversitas malivolorum gestiens dicet a Domino sibi praeceptum ut, libidinibus aliisque sceleribus implicati, quaecunque volunt ab aliis sibi nequiter fieri, eadem et ipsi illis faciant?</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	774D	<i>Nunc autem dicit vae esse duplici corde, et labiis sceleratis, et manibus malefacientibus: quia qui prava cogitat, et perversa loquitur, atque iniquis insistit operibus, nisi poenitentia intervenerit, vae illi perpetuum remanebit.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	877C	<i>» Verbum enim Domini non est alligatum, sed eius exsores aeternis vinculis poenarum sunt mancipandi, quoniam catenis scelerum eorum iam sunt vincti; funibus enim peccatorum suorum unusquisque constringitur, et ideo Dominus iusto iudicio tales damnat, quia perversas vias eorum esse considerat.</i>

Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	966B	<i>Et quia nulli melius competit proditoris significatio quam haeretico seu schismatico, qui fidem perdit, et proditoris scelere veritatem vendit, apte hic locus ad eorum nequitiam demonstrandam pertinet, quorum etiam intemperantiam et inhonestatem ostendit Salomon in Proverbiis, dicens: « Homo apostata vir inutilis graditur ore perverso: annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat (Prov. VI) . » Dixerat enim superius de haeresibus, et aliis vitiorum generibus instituerat praeceptorem, excitaverat pigrum; at nunc redarguit et schismaticum.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Exodum</i>	108	119D	<i>Sed si pecunia commendata, id est, fides recta per quemlibet perversum doctorem et haeticum, confuso intellectu ablata fuerit, ille qui per malitiam doli damnum fecit, in custode pecuniae Dominicae, si apparebit, redigatur sub poenitentiam: ut tam corde quam etiam corpore contribulatus, dignas commissi sceleris poenas luat.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	711C	<i>Pater eius quia calumniatus est, et vim fecit fratri et malum operatus est in medio populi sui, hic mortuus est in iniquitate sua. » (Hieron.) Nec, inquit, miremini, si iusti viri filius declinans ad vitia atque peccata morte moriatur, cum e contrario filius peccatoris et impii si viderit perversitatem viarum patris sui, et converterit se, ut mala non faciat, et faciat bona, reus paternorum scelerum non teneatur.</i>
Rabanus Maurus	<i>De universo</i>	111	341D	<i>Haec autem regio quia divino iudicio propter scelera sua exusta est, significat eos, qui quinque sensibus corporis suis abutuntur in luxuria et voluptate terrenarum rerum, rei sunt aeterni incendii, si non eis poenitentia et correctio perversorum morum ante subvenerit.</i>

Rabanus Maurus	<i>Expositio in Proverbia Salomonis</i>	111	734B	<i>Non enim hominem illum dirigendum Scriptura dicit, quem perversum ac pessimum futurum esse praevидit; sed dolus, inquit, in manu eius dirigitur, quia scilicet fraudes et scelera quae disposuit ad effectum quem proposuit, nullo retardante, perduxit, quibus tamen peractis, ipse in aeternum, ut meruerat, periit.</i>

ANNEXE J

EXEMPLES DE RAPPORTS D'OPPOSITION ENTRE SCÉLÉRATESSE ET RECTITUDE

Auteur	Œuvre	PL	Col	Extraits
Beda	<i>Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam</i>	91	881A	<i>Et quia filii vel fratres fuere summi sacerdotis, qui primi peccaverant, recte in castigationem sceleris, arietem de gregibus offerunt, ut tali hostia designent, quia seipsos qui doctores populi ac principes quasi duces gregum sequentium esse videbantur, a pristina vita mactare, ac purgatos dignam poenitentiam Deo per meliorem vitam offerre disposuerant.</i>
Beda	<i>Allegorica expositio in Parabolas Salomonis</i>	91	1000B	<i>Iusti et recti idem esse videntur; sed distat inter impios et iniquos, quod iniqui sunt omnes reprobi; impii vero, qui maioribus implicati sceleribus, vel nunquam sanctae mysteria fidei perceperunt, vel post accepta ad apostasiam redierunt.</i>
Beda	<i>Allegorica expositio in Samuelem</i>	91	662B	<i>Quod persecutores impii ministris dixere nequissimis, motis videlicet ab omni statu rectitudinis, insuper et innoxio stabilium sanguine coinquinatis: Convertimini ad malum, et post prodicionis scelus etiam suppliciorum acerbitates</i>

				<i>fidelibus Christi, quibus vel mori vel negare compellantur, augete.</i>
Beda	<i>De templo Salomonis</i>	91	788B	<i>Unde recte per sculpturas histriatas, quibus mare circumdabatur, exempla sunt priorum temporum designata, quae necesse est nos solerter intueri, ut videamus quibus operibus sancti Deo placuerunt ab initio, qua obstinatione in sceleribus perdurarunt iniqui, quanta iniquitate ob scelera perierint reprobi</i>
Beda	<i>Super epistolas Catholicas</i>	93	27C	<i>De quibus bene scriptum est: Quia apparuerunt illis dispartitae linguae tanquam ignis, seditque supra singulos eorum, et repleti sunt omnes Spiritu sancto (Act. II). Recte autem de lingua indisciplinata dicitur quod ipsa sit universitas iniquitatis, quia cuncta fere facinora per eam aut concinnantur, ut latrocinia, stupra; aut patrantur, ut periuria, falsa testimonia; aut defenduntur, cum quilibet impurus excusando scelus quod admisit, simulat ostentando bonum quod non fecit.</i>
Alcuinus	<i>Epistolae</i>	100	367D	<i>Si tamen iusti sunt, quorum verba scelerata cupiditas subvertere poterit: vel prudentes recte dici possunt, quorum corda muneribus excaecantur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Exodum</i>	108	116A	<i>Huic quoque si ille superbus cornupeta, in rebus quas diligit aliquid incommodi intulerit, et eum in hoc contristaverit, provisor ipsius, damnum illatum, iusta emendatione secundum legis mandata, per fidem, spem et charitatem emendare debet; nec non et auctorem sceleris, duris disciplinis corripere, qui contra id quod scriptum est: Neminem conculatis, neminem noceatis,</i>

				<i>procaciter egit (Ioan. I); et iterum: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. Potest et aliter ista sententia intelligi: ut significatione bovis cornupetae superbum animi motum accipiamus: quem si dominus suus, hoc est spiritus qui recte debuit in homine principari non constringit, et propter viam suam spiritualiter animabus facit interitum, vel corporibus ingerit incommodum, reatus sceleris redundat in auctorem simul et custodem illius, qui eum prohibere debuit, et non fecit.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Exodum</i>	108	119D	<i>Sed si pecunia commendata, id est, fides recta per quemlibet perversum doctorem et haereticum, confuso intellectu ablata fuerit, ille qui per malitiam doli damnum fecit, in custode pecuniae Dominicae, si apparebit, redigatur sub poenitentiam: ut tam corde quam etiam corpore contribulatus, dignas commissi sceleris poenas luat.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in librum Iudicum</i>	108	1148D	<i>Unde in Proverbiis dictum est: In insidiis suis capientur iniqui (Prov. XI). Et item: Excaecavit, inquit, illos malitia eorum (Sap. II). Torrens enim propter transitum decursum aquarum, simul autem propter hiemem, quam habet diversarum tentationum at que tribulationum, praesens vita recte nominatur, quae traxit cadavera impiorum, quia morticina peccatorum propter scelera multa ad perditionem tradit perpetuam, in stagnum videlicet inferni, ubi cruciatum sentient tormentorum.</i>

Rabanus Maurus	<i>Commentaria in librum Iudicum</i>	108	1200A	<i>Quod tribum Benjamin in carnis scelere deiectam dum collectus omnis Israel ulcisci voluisset, prius ipse prostratus est, et tunc peccatricem tribum funditus exstinxit: significat quod is qui semetipsum prius non iudicat, quid in alio rectum iudicet, ignorat; et si novit fortasse per auditum, quod rectum iudicare debeat, recte tamen iudicare aliena merita non valet, cui conscientia innocentiae propriae nullam iudicii regulam praebet.</i>
Rabanus Maurus	<i>Expositiones in Leviticum</i>	108	466D	<i>Sequitur: Qui supra uxorem filiam duxerit matrem eius, scelus operatus est, vivus ardebit cum eis, nec permanebit tantum nefas in medio vestri. (Ex Hesychio.) Nimis recte sic saevam poenam huic minatus est delicto: eos enim qui ex matre geniti sunt, ab his qui a filia geniti sunt, cum unus fit pater, incertum est utrum fratres an avunculos oporteat appellari: nam cum pater unus sit, fratres eos cogit aestimari.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	914D	<i>Aliud paradigma ponit, in quo ostendere vult quod sicut limpidus paries propter lenitatem suam non recipit pulverem arenae, sic et cor fatui in cogitatione sua spernit scelerum suorum recordationem, nec vult poenarum futurarum habere formidinem; qui vero in praeceptis Dei bene operando semper permanet, ille cordis sui oculum timoris aculeo pungit, et producit ex eo compunctionis lacrymas tam pro terrore iudicii futuri, quam pro amore vitae aeternae; et ita timorem Dei semper in conspectu cordis habens studet recte Scripturam sacram intelligere, et aliis veraci sermone praedicare.</i>

Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	978A	<i>Multa conatur agere, qui unitatem rectae fidei et sinceritatem legis Dei non curat custodire, sed erroribus variis et sceleribus diversis mavult se implicare.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Paralipomena</i>	109	441A	<i>Unde recte per sculpturas histriatas, quibus mare circumdabatur, exempla sunt priorum temporum designata, quae necesse est nos solerter intueri, ut videamus, quibus operibus sancti Deo placuerint ab initio, qua obstinatione in sceleribus perdurarint, quanta infelicitate ob scelera perierint reprobi.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in libros Machabaeorum</i>	109	1159B	<i>Et elegerunt sacerdotes sine macula, voluntatem habentes in lege Dei, et mundaverunt sancta, quia eiectis his de officio ecclesiastico qui erroris lepram vel scelerum maculam in se habebant, voluntarios atque moribus probos in fide elegerunt administratores verbi, ut sanctae Ecclesiae conventicula ab omni erroris cogitatio [contagio] efficiat aliena. Imo subiunctum est quod tulerit lapides contaminationis in locum mundum, quia haereticos qui noluerunt per conversationem rectae fidei et sanae doctrinae lapides pretiosi fieri, anathemate percussos atque eiectos, omnibus patefecit quod essent reprobi, etc.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in libros Regum</i>	109	172A	<i>Unde recte per sculpturas histriatas, quibus mare circumdabatur, exempla sunt priorum temporum designata; quae necesse est nos solerter intueri, ut videamus quibus operibus sancti placuerint Deo ab initio; qua obstinatione in sceleribus perdurarint, quanta infelicitate ob scelera perierint reprobi.</i>

Rabanus Maurus	<i>Commentaria in librum Sapientiae</i>	109	683C	<i>Cui cum iniquorum omnium capite improperando scelera sua Psalmista praedixit dicens: Propterea destruet te Deus, in fine evellet te, et emigrabit te de tabernaculo tuo et radicem tuam de terra viventium (Psal. LI). Possunt et haeretici in hac sententia non inconvenienter accipi, qui sapientiam divinam et regulam rectae fidei abiicientes, labores doctrinae suae atque errorum sectas in vacuum et sine fructu vitae aeternae expendunt, quorum intentio stulta et nequissima sunt opera.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in librum Sapientiae</i>	109	757A	<i>Recte dicitur quod visus somnia malorum et timores insperati turbaverint hostes populi Dei, ut nec vigilantibus neque dormientibus requies ulla daretur qui propter scelera sua futuri erant ad tormenta perpetua.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	748C	<i>breviter earum scelera proponuntur, ut recte iuxta legis imperium in adulteras lapidatio populi consequatur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ieremiam</i>	111	1193B	<i>Abstulit Dominus magnificos plebis Iudaicae in tempore captivitatis suae, quando prophetas et sacerdotes, quorum ope et doctrina maxime sustentati sunt, propter malitiam eorum et scelerum multitudinem, apud illos habere non permisit, sicut propheta Daniel in oratione sua testatur, dicens: « Domine, non est in tempore hoc princeps, nec propheta et dux, neque holocaustum, neque sacrificium, neque incensum, neque locus primitiarum coram te, ut possimus invenire misericordiam (Dan. III) ». Sic et ab anima diabolica fraude decepta, postquam eam inimicus intus captivam a statu rectae fidei, et</i>

				<i>rectae et bonae conversationis in confusionem erroris abduxerit, sanctorum praedicatorum doctrinam et exempla a conspectu cordis eius per oblivionem aufert: nempe ut eam spoliata virtutibus, facilius in terra aliena possideat, ne per recordationem sani dogmatis et meliorationem vitae ad statum pristinum revertatur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ieremiam</i>	111	1208C	<i>Similiter et animae Christianae, cuius a statu rectae fidei, et celsitudine virtutum, immensa virtutum ruina fuit, nullius est miseria coaequanda, quae ex consortio divino, et societate angelorum sanctorum in malignorum spirituum decedit dominium, qui eam variis vitiis atque sceleribus captivatam, huc illucque per saeculi undantes luxus ac casus vertendo, in foveam perditionis propellunt, in barathrumque gehennae perpetualiter puniendam praecipitare contendunt.</i>
Rabanus Maurus	<i>Enarrationes in Epistolas Beati Pauli</i>	111	1347C	<i>Ego etiam illud convenienter adiiciam, quia omnis qui Christo credens bene agit, et continet se ab omni macula peccati, hic legem Dei recte vivendo confirmat; qui vero praeceps peccatorum vitiis agitur, et sine ullo poenitendi retinaculo assiduitate scelerum maculatur, hic etiamsi credere Christo videatur, per fidem suam non statuit, sed destruit legem.</i>
Rabanus Maurus	<i>Expositio in Proverbia Salomonis</i>	111	748B	<i>Iusti et recti esse idem videntur, sed distat inter impios et iniquos, quod iniqui sint omnes reprobi, impii vero, qui maioribus implicati sceleribus, vel nunquam sacrae mysteria fidei receperunt, vel post accepta ad apostasiam redierunt.</i>

Rabanus Maurus	<i>Expositio in Proverbia Salomonis</i>	111	766B	<i>Spina in manu nascitur temulenti, cum in operibus eius qui carnalibus servit illecebris punctiones oriuntur scelerum, quibus recte parabola, quam stultus proponit assimilatur.</i>
Paschasius Radbertus	<i>Expositio in Matthaeum</i>	120	72B	<i>Idcirco et de Ioram recte dicitur, quod noluerit Dominus disperdere domum David propter pactum quod inierat cum eo, quia promisit illi dare lucernam ac filiis eius in omni tempore (II Par. XXI, 7). Quam lucernam propter iuramentum constat omnino quia nullus peccatorum scelera quiverint exstinguere, et adhuc miseri Iudaei pro caecitate sua suis quotidie peccatorum tenebris obscurantur.</i>
Paschasius Radbertus	<i>Expositio in Matthaeum</i>	120	487C	<i>Unum, quod pro magnitudine sceleris etiam isti qui excaecantur, et presserunt aures suas, ne audirent verba vitae, poenitentia indigni iudicati sunt; aliud vero, quod si convertatur quis, et poenitentiam egerit, et audierit rectae fidei sacramenta, verum quia sanabitur a Domino, et salvus erit, licet in quolibet facinore detentus; tertium vero, in omnibus istis qui pereunt, qui graviter audire dicuntur, et claudunt oculos suos ne videant, ut sanentur, sciendum quod non naturae vitium est, sed arbitrium malae voluntatis.</i>
Paschasius Radbertus	<i>In Lamentationes Ieremiae</i>	120	1075B	<i>A quibus tum omnis egressa pulchritudo vel decor iure plangitur, quando non minus rectores ovium, et ministri earum, quam et virginitas fide quae per dilectionem operatur (Galat. V), intus forisve exspoliantur, nullam gerentes curam pro cultu pietatis, nullamque sollicitudinem sanctarum virtutum ex meditatione divinae legis, sed luxu voluptatum</i>

				<i>suarum, per varia scelerum suorum desideria, iuxta suggestionem cogentis hostis, abducuntur.</i>
Paschasius Radbertus	<i>In Lamentationes Ieremiae</i>	120	1113B	<i>Sed de illis gemit Ecclesia et plangit, quas Dominus quasi inimicus aut per haereticos, aut per ipsum diabolum aut per membra eius, ad vulnerandos quosque in Ecclesia intendit, de quibus in Psalmo: Ecce peccatores intenderunt arcum, paraverunt sagittas in pharetra, ut sagittent in obscuro rectos corde (Psal. X). Nam huiusmodi sagittae de arcu Dei, scilicet divino suo iudicio, veniunt; ex quibus unus electorum: Sagittae Domini, inquit, in me sunt (Iob VI). Et David: Quoniam sagittae tuae, inquit, infixae sunt mihi (Psal. XXXVII). Pro quibus itaque sagittis, arcus quia tenditur a Domino, ut durius feriantur delinquentes, amare plangitur: imo non quia percutimur, ut corrigamur, sed quia arcus in furore extenditur, ut amplius quisque peccans corde induratur, demum quo gravius ab immanitate scelerum feriat.</i>
Paschasius Radbertus	<i>In Lamentationes Ieremiae</i>	120	1212B	<i>Sed tamen licet innumera bona perceperit, et operibus sacramenta Dei plurimis compleverit, quia scelestiora commisit, recte maior iniquitas eius effecta plangitur.</i>
Paschasius Radbertus	<i>In Lamentationes Ieremiae</i>	120	1235A	<i>Recte igitur ibidem eorum discooperientur scelera, qui hic ea detegere et manifestare noluerunt ad poenitentiam; illorum vero qui sua confitentur per lamenta et gemitum, penitus in eis non erunt quae appareant omnino, quia deleta et remissa erunt quae per culpam delinquentes contraxerant.</i>

Anastasius bibliothecarius	<i>Interpretatio Synodi VII generalis</i>	129	419C	<i>Absit scelerata ac temeraria expositio. Caruerunt recto sermone [recta ratione] qui hoc contra Ecclesiam nisi sunt: in nobis sit Christum diligentibus Apostoli dictum, teneamus traditiones quas accepimus, et profanas vocum novitates devitemus, et mendacia haec esse sciamus (II Thess. II, II Tim. III, Tim. III).</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>De praedestinatione</i>	125	276A	<i>Miramur cur istorum compositor capitulorum omisit quod quidam, ad confutandos nos, quia non recte dixerimus Christum pro omnibus passum, licet non omnes passionis eius mysterio sint redempti, impiis et peccatoribus, ab initio mundi pro suis sceleribus in infernum demersis et aeternaliter cruciandis, diabolum cum suis refugis angelis et Antichristum solent apponere.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>De una et non trina deitate</i>	125	509B	<i>Unde constat, ut Felix papa dicit, et ex epistola sancti Augustini ad Bonifacium discimus : periculosum esse de eorum meritis iudicare, qui nos iam ad Dominum praecesserunt, nisi quorum manifesta sunt scelera, vel a recta fide apostasia, id est a Deo discessio, et in eis usque in finem perseverantia.</i>

ANNEXE K

EXEMPLES D'ASSOCIATION DE *CONVERSUS* ET *PECCATORES*

Dans la littérature carolingienne, le terme *conversus* est souvent associé à l'idée de conversion des pécheurs (voir chapitre VI).

Auteur	Œuvre	PL	Col	Extrait
Beda	<i>Allegorica expositio in Canticum Habacuc</i>	91	1237D	<i>Auditus autem Domini Salvatoris est quem audivit a Patre ut veniret in carnem, nasceretur in mundum, conversaretur inter infirmos omnipotens, inter peccatores iustus, inter homines Deus, faceret opera coelestia, doceret praecepta coelestia, promitteret dona coelestia, tentaretur, flagellaretur, irrideret, occideretur, mors nostra morte illius destrueretur.</i>
Beda	<i>Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam</i>	91	838C	<i>Luxta mysticum vero sensum, fundato a caementariis templo Domini, stant sacerdotes in ornatu suo cum tubis, cum conversis ab errore peccatoribus, et fundata in corde illorum fide ac dilectione Christi, congaudent omnes qui audiunt Ecclesiarum magistri.</i>

Beda	<i>Allegorica expositio Esdras Nehemiam</i>	<i>in et</i>	91	875C	<i>Supra dictum est quod perfidia principum et magistratuum multi sunt ad luxuriam secuti, et nunc bono principe in lamenta converso, et per suos luctus ac lacrymas quid esset peccatoribus agendum innuente, convenisse dicuntur ad eum omnes qui timebant verbum Dei, quo transgressores esse puniendos comminatur.</i>
Beda	<i>Allegorica expositio Samuelem</i>	<i>in</i>	91	506B	<i>Aestimavit superbia sacerdotii Iudaici conversam gentilitatem peccatorum adhuc conturbatione praegravatam, dixitque ei: Usquequo originalis culpa vinculo rea teneberis?</i>
Beda	<i>Allegorica expositio Samuelem</i>	<i>in</i>	91	622C	<i>Supervenit inopinatus, et adversarium male diu fortem, quasi fortior exsuperans, universa arma eius, in quibus confidebat, abstulit, ut per quos hostis ante quasi per arma sua miserorum animas trucidabat, per eos postmodum Salvator in arma iustitiae commutatos, caput iniquitatis suo praecidat a corpore, hoc est conversos ad fidem peccatores anathematizare Satanam, et operibus eius, ac pompis omnibus abrenuntiare compellat.</i>
Beda	<i>De tabernaculo et vestibus sacerdotum</i>		91	459A	<i>In qua nimirum plaga quinquaginta erunt cubiti; quia in ipso mox ingressu conversionis, omnes qui catechizantur, remissionem peccatorum et requiem sperare docentur aeternam.</i>

Beda	<i>In Evangelium S. Ioannis</i>	92	850C	<i>Venit enim die Pentecostes Spiritus sanctus in centum viginti homines congregatos, in quibus apostoli omnes erant; qui illo adimpleti, cum linguis omnium gentium loquerentur, plures ex his qui aderant tanto miraculo stupefacti (quandoquidem viderunt loquente Petro tam magnum atque divinum testimonium perhiberi de Christo, ut ille, qui occisus ab eis, inter mortuos deputabatur, resurrexisse et vivere probaretur), compuncti corde, conversi sunt, et tanti sanguinis tam impie atque immaniter fusi indulgentiam perceperunt, ipso redempti sanguine quem fuderunt (Act. I) . Christi enim sanguis sic in remissionem peccatorum omnium fusus est, ut ipsum etiam peccatum possit delere, quo fusus est.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Lucae</i>	92	366B	<i>Ubi nobis pariter ordinem recte conversandi praemonstrat, ut post acceptam videlicet in baptismo remissionem peccatorum, Spiritusque sancti gratiam, arctius contra novas antiqui hostis insidias accingi, mente saeculum desere, et quasi manna deserti, sola aeternae vitae gaudia discamus esurire.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Lucae</i>	92	390B	<i>Denique cum frequenter pergere ad convivium describatur, nihil refertur aliud, nisi quid ibi fecerit, quid docuerit, ut et humilitas Domini eundo ad peccatores, et potentia doctrinae eius in poenitentium conversione monstretur.</i>

Beda	<i>In Evangelium S. Lucae</i>	92	520D	<i>Plus de conversis peccatoribus quam de stantibus iustis gaudium erit in coelo, quia plerumque hi qui nullis se oppressos peccatorum molibus sciunt, stant quidem in via iustitiae, nulla illicita perpetrunt, sed tamen ad coelestem patriam anxie non anhelant, tantoque sibi in rebus licitis usum praebent, quanto se perpetrasse illicita nulla meminerunt, et plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua, quia valde securi sunt, quod nulla commiserint mala graviora.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Lucae</i>	92	520D	<i>Maius ergo de peccatore converso quam de stante iusto gaudium fit in coelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit, qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit et nunquam aliquid fortiter fecit.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Lucae</i>	92	561C	<i>Aliis calumniantibus hominem peccatorem, ipse Zacchaeus stans, id est, in ea quam coeperat fidei veritate persistens, non solum se ex peccatore conversum, sed etiam inter perfectos probat esse conversatum.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Marci</i>	92	206A	<i>Quos dimittere ieiunos in domum suam Dominus non vult, ne deficient in via, quia videlicet conversi peccatores in praesenti vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sanctae pabulo dimittantur.</i>
Beda	<i>In Evangelium S. Marci</i>	92	206C	<i>Dentur ergo alimenta eis etiam qui de longinquo veniunt, quia conversis peccatoribus doctrinae sanctae cibi praebendi sunt, ut in Deum vires reparent, quas in flagitiis amiserunt.</i>

Beda	<i>Homiliae</i>	94	105A	<i>Nec tamen desperando a precandi quiescat instantia, sed indubitata mente de largitoris summi bonitate confidat: quia qui de latrone confessorem, de persecutore apostolum, de publicano evangelistam, de lapidibus potuit facere filios Abrahae, ipse etiam canem impudentissimum convertere Israeliticam possit in ovem: cui merito donatae castitatis etiam vitae aeternae pascua largiatur, id est, peccatorem conversum a via sua mala iustum facere dignetur, quem merito bonae actionis ad regnum coeleste perducatur.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	275C	<i>Plus de conversis peccatoribus, quam de stantibus iustis gaudium erit in coelo, quia plerumque hi qui nullis se oppressos peccatorum mobilibus sciunt, stant quidem in via iustitiae, nulla illicita perpetrant, sed tamen ad coelestem patriam anxie non anhelant, tantoque sibi in rebus licitis usum praebent, quanto se perpetrasse illicita nulla meminerunt; et plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua, quia valde securi sunt quod nulla commiserint mala graviora.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	275C	<i>Maius ergo de peccatore converso, quam de stante iusto gaudium fit in coelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit, qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter fecit.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	281B	<i>Quos dimittere ieiunos in domum suam Dominus non vult, ne deficiant in via, quia videlicet conversi peccatores in praesentis vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sanctae pabulo dimittantur.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	281C	<i>Dentur ergo alimenta eis etiam qui de longinquo veniunt, quia conversis peccatoribus doctrinae sanctae cibi praebendi sunt ut in Deum vires</i>

				<i>reparent quas in flagitiis amiserunt.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	415A	<i>In qua die conversus fuerit peccator ab iniquitate sua, omnium iniquitatum eius non recordabor (Ezech. XVIII) .</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	441A	<i>Aliis calumniantibus hominem peccatorem, ipse Zachaeus stans, id est, in ea quam coeperat fidei veritate persistens, non solum se ex peccatore conversum, sed etiam inter perfectos probat esse conversatum.</i>
Beda	<i>Homiliae</i>	94	503C	<i>scilicet, periculo animae tuae, quia mors non tardat; quod si invenerit te tardantem, ducet ad tormenta, quia tu peccator converti dissimulas, et non metuis mortem, ne ipsa repentina subripiat tibi diem conversionis.</i>
Crisconius Africanus	<i>Breviarium canonicum</i>	88	875B	<i>et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conversi, his quandiu vivunt agenda poenitentia est, et in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda, quia, docente Domino, nolumus mortem peccatoris, sed tantum ut convertatur et vivat.</i>
Crisconius Africanus	<i>Breviarium canonicum</i>	88	915B	<i>Quacunque die conversus fuerit, peccata eius non reputabuntur ei; et iterum: Nolo mortem peccatoris, sed tantum convertatur, et vivat.</i>
Defensor Locociagensis	<i>Scintillae</i>	88	620C	<i>Homo iniquus, qui per nefas perituras divitias congregavit, si aliquando conversus evadere cupit aeterna supplicia, debet ita agere, ut multitudinem peccatorum possit exaequare ubertate virtutum.</i>
Defensor Locociagensis	<i>Scintillae</i>	88	620D	<i>Maius ergo de peccatore converso, quam de iusto stante gaudium fit in coelo.</i>

Elipandus Toletanus	<i>Epistolae</i>	96	866A	<i>Et quod cum peccatoribus cibum sumere renuas, te ipso sanctiorem Domino et Redemptore nostro existimans, et iam sine peccati macula, arrogantiae spiritu elevans, cum ipse Dei Filius, medicina coelestis et vita mortuorum, cum publicanis, et peccatoribus saepe legitur combibisse: nec tamen omnes ab errore viae suae conversos fuisse beato Augustino attestante, qui dicit: Ecce omnes admirabantur, nec tamen omnes convertebantur: omnibus quidem erat in verbis Domini admiratio, nec tamen omnibus in factis eius credulitatis inerat plenitudo.</i>
Ioannes de Deo	<i>Excerpta ex Poenitentiali Ioannis de Deo</i>	99	1085D	<i>In quacunque hora peccator ingemuerit et conversus fuerit, peccatorum suorum non recordabor amplius.</i>
Alcuinus	<i>Enchiridion</i>	100	589B	<i>Quapropter, o peccator, noli desperare de indulgentia peccatorum, In quacunque die fuerit conversus peccator, vita vivet, et non morietur.</i>
Alcuinus	<i>Interpretationes nominum Hebraicorum</i>	100	727C	<i>In quacunque die conversus fuerit peccator ab iniustitia sua, omnes iniquitates eius oblivioni tradentur.</i>
Alcuinus	<i>Super III epistolas Pauli</i>	100	1059C	<i>Quia in quacunque die conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur (Ezech. XXXIII, 12).</i>
Alcuinus	<i>De confessione peccatorum</i>	101	652A	<i>Eo dicente et in alio Scripturae loco: In quacunque die peccator conversus fuerit, vita vivet, et non morietur (Ezech. XXXIII, 12, 15). O singulare clementissimi iudicis beneficium!</i>
Alcuinus	<i>De virtutibus et vitiis</i>	101	623A	<i>Deus autem natura misericors est, paratus est salvare per misericordiam, quos non veniet [Ms., invenit] salvare per iustitiam, qui vult omnes salvos fieri, et neminem perire (I Tim. II, 4) : qui per prophetam ait: In quacunque die conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur (Ezech. XVIII, 21).</i>

Alcuinus	<i>De virtutibus et vitiis</i>	101	623B	<i>Quid tu peccator [converti] dissimulas, et non metuis, ne tibi mors repentina subripiat diem conversionis?</i>
Alcuinus	<i>Vita B. Richardi</i>	101	684B	<i>II. Igitur ex praedicatione famulorum Dei et aspiratione gratiae divinae compunctus, ad lacrymas conversus, confessionem suorum fecit peccatorum, et in conspectu omnipotentis Dei ardentem veniam petens, lacrymis absolvit, quod ignoranter ab adolescentiae illecebris peccavit</i>
Alcuinus	<i>Epistolae</i>	100	483A	<i>Et iterum per prophetam inquit: In quacunque die conversus fuerit peccator, vita vivet et non morietur (Ezech. XXXIII, 11, 12).</i>
Theodulfus Aurelianensis	<i>Capitulare eosdem</i>	105	212A	<i>Nec debet tamen quisque desperare de omnipotentis Dei misericordia et innumera pietate, quia scriptum est: Peccator quocumque die conversus fuerit ab errore viae suae, et declinaverit ab operibus malis, omnes iniquitates eius in oblivione erunt.</i>
Theodulfus Aurelianensis	<i>Capitulare eosdem</i>	105	223A	<i>Et iterum: Qua die conversus fuerit peccator coram me, omnes eius iniquitates delebo.</i>
Theodulfus Aurelianensis	<i>Capitulare eosdem</i>	105	223A	<i>Vide ergo, frater mi, quantis testimoniis remedia peccatorum didicisti, et scias non aliter veniam promereri posse nisi ex toto corde conversus fueris.</i>
Beda Incertus	<i>Quaestiones super libros Regum</i>	93	454B	<i>Quapropter Elias mulieri praecepit ut sibi primum, postea sibi et filio suo praepararet, quia conversio peccatoris praedicatori primo imputatur; postea vero conversus, panem sibi praeparat, cum in bonis operibus semetipsum exercens, ut haeres patriae coelestis fiat, obtinet.</i>
Remigius Curiensis	<i>Canones pro sua dioecesi</i>	102	1109B	<i>Et Dominus per prophetam peccantibus pollicetur, dicens: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, omnium iniquitatum illius amplius non recordabor (Ezech. XVIII, 22).</i>

Halitgarius Cameracensis		<i>Liber poenitentialis</i>	105	708D	<i>Si quis presbyter poenitentiam abnegaverit morientibus, reus est animarum, quia Dominus dicit: Quacumque die conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur.</i>
Smaragdus S Michaelis		<i>Collectiones in epistolas et evangelia</i>	102	83D	<i>Sed et si quidem videamus ab errore conversum, et relictis ignorantiae tenebris, ad lucem veritatis venisse, remissionem peccatorum et gratiam sancti Spiritus meruisse, debemus gaudere cum talibus.</i>
Smaragdus S Michaelis		<i>Collectiones in epistolas et evangelia</i>	102	361C	<i>Plus de conversis peccatoribus, quam de stantibus iustis gaudium in coelo, quia plerumque hi qui nullis se oppressos peccatorum molibus sciunt, stant quidem in via iustitiae, nulla illicita perpetrunt, sed tamen ad coelestem patriam anxie non anhelant, tantoque sibi in rebus licitis usum praebent, quanto se perpetrasse illicita nulla meminerunt, et plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua, quia valde securi sunt, quod nulla commiserint mala graviora.</i>
Smaragdus S Michaelis		<i>Collectiones in epistolas et evangelia</i>	102	361D	<i>Magis ergo de peccatore converso, quam de stante iusto gaudium fit in coelo, quia et dux in praelio, plus eum militem diligit, qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter fecit.</i>
Smaragdus S Michaelis		<i>Collectiones in epistolas et evangelia</i>	102	383D	<i>Exite, quia funibus peccatorum suorum unusquisque constringitur, et his qui sedebant in tenebris, et lucem videre non poterant, ait: Revelamini, hi enim omnes postquam conversi fuerint, et clarum lumen Christi aspexerint, pascentur in viis et semitis sacrarum scripturarum, et dicent: Dominus pascit me, et nihil mihi deerit, in loco pascuae ibi me collocavit.</i>

Smaragdus Michaelis	S	<i>Collectiones epistolas evangelia</i>	in et	102	408D	<i>Dimittere ieiunos in domum suam Dominus non vult, ne deficient in via, quia videlicet conversi peccatores in praesentis vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sanctae pabulo dimittantur.</i>
Smaragdus Michaelis	S	<i>Collectiones epistolas evangelia</i>	in et	102	409A	<i>Dentur igitur alimenta eis, etiam qui de longinquo veniunt, quia conversis peccatoribus, doctrinae sanctae cibi praebendi sunt, ut in Deum vires reparent, quas in flagitiis amiserunt.</i>
Smaragdus Michaelis	S	<i>Summarium epistolas evangelia</i>	in et	102	575A	<i>Plus de conversis peccatoribus quam de stantibus iustis gaudium in coelo est.</i>
Ionas Aurelianus		<i>De institutione laicali</i>		106	136B	<i>Item: Peccator in quacunque die conversus fuerit, omnes iniquitates eius in oblivione erunt (Ibid., XXXIII, 12).</i>
Walafridus Strabo		<i>Homilia in initium Evangelii Matthaei</i>	S.	114	856B	<i>Christus enim est obliuiosus peccatorum nostrorum, qui ait per Ezechielem prophetam: In quacunque die conversus fuerit peccator, omnium iniquitatum eius non memorabor amplius.</i>
Walafridus Strabo		<i>Vita S. Galli</i>		114	986A	<i>Vere patiens et misericors Dominus: in praedicatoribus suis iam pridem contemptus, dum conversionem peccatorum sustinet, doctorem ne errantes deserat retinet.</i>
Walafridus Strabo		<i>De rebus ecclesiasticis</i>		114	957B	<i>Hoc Ioannes primus initio novae gratiae ad fidem Christi conversis ostendit, non sua adinventione, sed divina constitutione provisum, sicut ipse testatur dicens: Qui misit me baptizare in aqua, et reliqua (Ioan. I) . Baptizavit autem non in remissionem peccatorum, quod Christi baptismo agi consuevit, sed in poenitentiam, dicens in eum qui venturus erat ut crederent, hoc est in Iesum.</i>

Symphosius Amalarius	<i>De ecclesiasticis officiis</i>	105	1169B	<i>Quia dixisti: Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat; et iterum: Gaudeo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia, errorem pristinum illius, qui nunc conversus dicit, Vivet anima mea, et laudabit te, monstrat versus sequens: Erravi sicut ovis quae periit; require servum tuum, quia mandata tua non sum oblitus.</i>
Symphosius Amalarius	<i>Eclogae de officio missae</i>	105	1325B	<i>Conversus autem Iesus dixit: Filiae Ierusalem, nolite flere super me, sed super vos et super filios vestros (Luc. XXIII) . Mulieres flebant quasi pro peccatore; sed ipse Dominus ostendit non super illum debere flere, sed super ipsas quae peccatrices erant.</i>
Symphosius Amalarius	<i>Liber de ordine antiphonarii</i>	105	1284B	<i>Ubi datur intelligi, quod quis si peccatorum remissionem digne et ordinate quaesierit in primordio suae conversionis, ad contemplationem perveniet sanctae Trinitatis.</i>
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i>	130	135C	<i>Et Dominus per prophetam peccantibus pollicetur dicens: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, omnium iniquitatum illius non recordabor amplius.</i>
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i>	130	1111C	<i>Idem quoque ait: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, salvus erit (Ezech. XXXIII, 12).</i>
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i>	130	1112A	<i>Ad haec ista suffecerant, sed omnis sententia quo plus sacrae Scripturae testimoniis confirmatur, facilius creditur, de hoc enim propheta dicit: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (Ezech. XXXIII, 11); et hoc peccantibus dicitur: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, omnes iniquitates eius in oblivione traduntur (Ezech.)</i>
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i>	130	1112C	<i>Tibi haec, fili charissime, dicta sufficiant, ut illum quem conspicias fletu delicta delere, in conspectu divinitatis non dubites misericordiam consequi, quia nullum peccantem</i>

				<i>conversum despicit qui peccatores redimere venit.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Isaia</i>	116	726A	<i>Et est sensus: sancti viri, qui prius lucide et clare conversati sunt in medio tui, postea in rubiginem sordesque peccatorum conversi sunt; vel: quae prius habebas viros lucidos, omnique puritate probatos, modo habes loco illorum alios, rubigine peccatorum foedatos.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Isaia</i>	116	860D	<i>Gentiles qui Dei cognitionem, antea non perceperant, et tenebris ignorantiae et caligine peccatorum pressi erant, habentes oculos cordis obcaecatos: in die illa, hoc est, cum conversus fuerit Libanus, id est Chermel, et Chermel in saltum reputatus, intelligent verba libri signati, hoc est Vetus Testamentum et Novum, quod scribis et Phariseis signatum fuit, et videbunt mysteria et arcana divinorum eloquiorum.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Isaia</i>	116	894B	<i>Quae antea in moerore peccatorum consistebat, conversa ad fidem coepit exsultare et gaudere in Domino.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Psalmos</i>	116	196C	<i>De hac vero materia hoc modo tractat, ostendit potentiam deitatis, perfectionem humanitatis Christi, universitatem sanctitatis membrorum, conversionem peccatorum.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Psalmos</i>	116	557A	<i>Attendens autem, quod loquitur conversis a peccatis, illas Dei misericordias exhibitas peccantibus: et etiam ipsum Deum quandoque vindicasse de ipsis peccantibus, invitat perversos in hac prima parte ad confessionem peccatorum, ut Dei misericordia digni inveniantur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Expositio in D. Pauli epistolas</i>	117	488C	<i>In quacunque die peccator conversus fuerit ad me, salvabitur (Ezech. XXXIII).</i>

Haymo Halberstatensis	<i>Expositio in D. Pauli epistolas</i>	117	786D	<i>Quare sit misericordiam consecutus, exponit causas: Christus, inquit, daturus veniam conversis ad se peccatoribus...</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Expositio in D. Pauli epistolas</i>	117	862A	<i>Haec enim combustio non erit nisi his qui usque in finem vitae suae permanserint in peccatis suis: quia in quacunque die conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	141A	<i>Nam quantum misericors sit Dominus erga peccatores conversos, manifestatur cum subditur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	141B	<i>Peccator quacunque die conversus fuerit, et reliqua.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	158A	<i>Peccator quacunque die conversus fuerit et ingemuerit, omnia peccata eius in oblivionem tradentur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	316A	<i>Non veni vocare iustos, sed peccatores (Matth. IX) : quod nequaquam diceret, si peccatores conversos non amaret.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	484D	<i>Si quis huius mulieris praeteritas actiones cum praesenti lectione conferat, quantum misericors Deus erga conversos peccatores sit, cognoscet.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	550C	<i>Quilibet etenim peccator conversus in fletibus, iam iustus esse inchoat, cum coeperit accusare quod fecit.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	612D	<i>Maius ergo gaudium est in coelo de conversis peccatoribus, quam de stantibus iustis: quia et nos terrenam substantiam perditam cum maiori gaudio recuperamus, quam ante perditionem possederamus.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	613C	<i>Considerandum ergo est, quia si de conversis peccatoribus gaudium sit in coelo, multo magis maximum gaudium est de talium iustorum operatione.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	614C	<i>Magna est enim spes conversis peccatoribus, magna fiducia poenitentibus tribuitur, cum subinfertur</i>

Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	615B	<i>In quacunque die peccator conversus fuerit, et ingemuerit, peccata illius oblivioni tradentur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	636C	<i>Promittit ergo Dominus cibum se daturum etiam his, qui de longe veniunt, quia non solum iustos, sed etiam peccatores conversos recipit et amat</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	636D	<i>Peccator in quacunque die conversus fuerit, et ingemuerit peccatum suum, omnia peccata eius oblivioni tradentur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	647A	<i>Ubi cum ostendisset peccatores conversos non solum non esse contemnendos, sed etiam recipiendos, ut animos discipulorum ad misericordiam provocaret</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	663B	<i>Peccator in quacunque die conversus fuerit et ingemuerit, omnia peccata eius oblivioni tradentur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	669A	<i>Quantum autem Dominus erga conversos peccatores misericors existat, manifestatur cum subinfertur</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	669A	<i>Peccator in quacunque die conversus fuerit et ingemuerit, omnia peccata eius oblivioni tradentur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	717C	<i>Sed et hoc quotidie fit in Ecclesia in conversione peccatorum, quia dum quilibet facinorosus publice ad Deum convertitur, et per poenitentiam curatur, multi in eius conversione immensam Dei pietatem glorificant.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	729D	<i>Quantum autem misericors Deus erga peccatores conversos existat, manifestatur cum subditur.</i>
Haymo Halberstatensis	<i>Homiliae</i>	118	789C	<i>Peccator quacunque die conversus fuerit et ingemuerit, salvus erit.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentarium in Matthaeum</i>	107	875B	<i>Qui viderant publicanum, a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, ob id etiam non desperant salutem.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentarium in Matthaeum</i>	107	982D	<i>Quia videlicet conversi peccatores in praesentis vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sanctae</i>

				<i>pabulo dimittantur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentarium in Matthaeum</i>	107	1010B	<i>Unde considerandum est cur Dominus plus de conversis peccatoribus quam de stantibus iustis in coelo gaudium esse fateatur</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentarium in Matthaeum</i>	107	1010C	<i>Maius ergo de peccatore converso quam de stante iusto gaudium fit in coelo</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in librum Iudicum</i>	108	1140B	<i>sed potentia virtutis summae superata ac prostrata est, ita ut ad poenitentiam peccatorum conversi, baptismatisque gratia abluti plurimi eorum de persecutoribus in evangelistas mutati sint, sicut Saulus saevissimus persecutor de Iudaeis in apostolum Paulum</i>
Rabanus Maurus	<i>Enarrationes in librum Numerorum</i>	108	649A	<i>Unde et conversis peccatoribus Paulus dicit: Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.</i>
Rabanus Maurus	<i>Expositiones in Leviticum</i>	108	269A	<i>Is autem qui de capris immolat, etsi simplicis est generis, verumtamen quia ex peccatoribus conversus intellectus est, non potest lumbum immaculatum offerre: olim quippe eum peccato maculavit.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	883A	<i>Quid suffert fragilitatem nostram nisi bonitas conditoris nostri, qui indignos fovet, ingratos pascit, contemptores tolerat, aversos revocat, et conversos ad poenitentiam misericorditer suscipit, et omnium peccatorum largissimam veniam tribuit?</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	1057B	<i>Filii abominationum fiunt filii peccatorum: et qui conversantur secus domus impiorum.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>	109	1109B	<i>Mystice autem Ezechiel, qui roboratus a Deo interpretatur, et in Babylone conversans plebi peccatrici praedixit captivitatem venturam, et conversis atque poenitentibus promisit peccatorum veniam, significat Dominum Salvatorem, qui est virtus et sapientia Dei, et brachium Domini a propheta cognominatur, nos in</i>

				<i>captivitatem istius saeculi positos visitasse.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Paralipomena</i>	109	508B	<i>Quid est quod propheta dicit, Dominum cogitare occidere Amasiam, cum ipse per alium prophetam dicat: Nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat (Ezech. XXXIII) ? Et Apostolus de ipso Domino ait: Qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis pervenire (I Tim. II) Quomodo hic dicitur velle occidere, qui neminem vult perire, nisi quia vult, ut conversus a peccatis vivat; eum autem qui in peccatis perseverat, iusto iudicio damnat.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in libros Machabaeorum</i>	109	1146D	<i>Inde factum est quod plurimi eorum qui, per fastum mundi elati, persecutores ante fuerant Christianae religionis, iidem, postmodum conversi, essent assertores firmissimi veritatis, et non dederunt cornu peccatori, quia non consentiebant iniquitati; iuxta illud Esther, quae in oratione sua dixit: Ne tradas, Domine, sceptrum tuum his qui non sunt (Esth. XIV) . Et appropinquaverunt dies Mathathiae moriendi, etc.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in libros Machabaeorum</i>	109	1161B	<i>Unde et sacrum Evangelium narrat Salvatorem dixisse (Luc. XV) in coelis gaudium nasci super uno peccatore poenitentiam agente: si de uno, quanto magis de multis exsultatio erit conversis ad verum cultum Dei.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	568C	<i>Conversus quippe ad peccatores Babyloniae fuerat, et vocem gloriae Domini de loco suo post tergum audiebat.</i>

Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	712B	<i>In tantum, ait, peccata patrum ad filios non redundant, nec iustum filium sceleratus praegravat pater, neque alii pro aliorum sceleribus puniuntur, ut ipse unus atque idem, qui prius impius fuit atque peccator, si postea egerit poenitentiam, et ad meliora conversus pristina peccata deleverit, non iudicetur vetustate peccati, sed in meum recipiatur gregem, innovatione virtutis.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	931B	<i>Ea ergo habere dicitur porta ad aquilonem, quae habet porta ad orientem: quia et conversi peccatores sic ditantur virtutibus, sicut illi sunt divites, qui cadere in peccato vitaverunt.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	933A	<i>Quid est ergo, quod porta interior recto itinere posita contra portam orientis et aquilonis ostenditur, nisi hoc quod aperte datur intelligi, quia sive iudaico et gentili populo, seu iustis et peccatoribus, sed post peccata conversis, aequè aditus regni coelestis aperitur?</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ezechielem</i>	110	1039D	<i>Nam ipse Dominus Iesus Christus non ideo agnus dicitur, quasi qui mutatus sit, et conversus in speciem agni: dicitur tamen agnus quia voluntas et bonitas eius qua Deum repropitiavit, hominibus et peccatorum indulgentiam dedit, talis exstitit humano generi, quasi agni hostia immaculata et innocens, qua placari hominibus divina creduntur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	103D	<i>Deus natura misericors est, paratus est salvare per misericordiam quos non evenit salvare per iustitiam: qui vult omnes homines salvos fieri et neminem perire; qui per prophetam ait: In quacunque die conversus fuerit peccator, vita vivet et non morietur.</i>

Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	128A	<i>Sed tamen de Domini misericordia nullus diffidat, quia ipse Dominus per Ezechielem prophetam ait: In quacunque die peccator conversus fuerit ab iniustitia sua, omnes iniquitates eius in oblivione erunt coram me (Ezech. XXXIII).</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	142A	<i>Dies vero iusti, et nox accipitur vita peccatoris; unde et conversis peccatoribus Paulus dicit: Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	326D	<i>Plus de conversis peccatoribus, quam de stantibus iustis gaudium erit in coelo</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	355C	<i>Utilitas autem rei gestae huius haec est: Apostolus ipse commemorat in epistolis suis, dicit enim, ad hoc sibi datam veniam omnium peccatorum suorum, ut nemo de se desperet, qui fuerit in magnis peccatis involutus, et in magnis sceleribus irretitus, quasi veniam non sit accepturus, si conversus fuerit ad eum, qui pendens in cruce, pro persecutoribus suis oravit, dicens: Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	376D	<i>Quia videlicet conversi peccatores in praesentis vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sancto pabulo dimittantur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Homiliae</i>	110	377B	<i>Dentur igitur alimenta eis etiam, qui de longinquo veniunt, quia conversis peccatoribus doctrinae sanctae cibi praebendi sunt, ut in Deum vires raperent quas in flagitiis amiserunt.</i>
Rabanus Maurus	<i>Opuscula</i>	110	1196A	<i>Sacerdotis autem iudicio temperanda est poenae vindicta, secundum modum poenitentis: quia, ut supra dictum est, qui veraciter poenitet et per lacrymarum indicia cordis sui contritionem manifestat, leviori disciplina tractandus est, quia cor contritum et humiliatum Deus non spernit, et in quocunque die peccator conversus poenitentiam egerit, et</i>

				<i>fecerit iudicium et iustitiam, vita vivet et non morietur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Poenitentiale</i>	110	477A	<i>De hoc enim propheta ait: Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat. (Ezech. XVIII.) De hoc peccantibus dicitur: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, omnes iniquitates eius in oblivionem tradentur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Poenitentiale</i>	110	483B	<i>Cum Deus ad subveniendum paratissimus, invitans ad poenitentiam, sic promittat peccatori: Quacunque die conversus fuerit, peccata eius non reputabuntur ei.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Ieremiam</i>	111	892A	<i>Quomodo igitur qui inter nos sunt peccatores conversi sunt, non ad iniquitates patrum, sed patrum suorum priorum?</i>
Rabanus Maurus	<i>De universo</i>	111	211B	<i>Camelus autem aut Christi humilitatem significat, qui onera peccatorum nostrorum portabat, aut gentilem populum conversum ad fidem Christianam.</i>
Rabanus Maurus	<i>De universo</i>	111	230C	<i>Aethiopes bene peccatores advertimus, qui ante fuerunt tenebrosa mente teterrimi, sed ad Deum conversi eum ceperunt escam habere, cum de eius detractone satiantur.</i>
Rabanus Maurus	<i>De universo</i>	111	313D	<i>Nam quod mare peccatores significet, ostendit Psalmista dicens: Mare vidit et fugit: Iordanis conversus est retrorsum (Psal. CXIII).</i>

Rabanus Maurus	<i>De universo</i>	111	601D	<i>Duobus namque modis lacrymarum et compunctionum status distinguitur; quia primo necesse est, quisquis ad Dominum conversus pro his, quae commisit, peccatis, veniam fusis lacrymis precetur; quod si comitantibus dignis poenitentiae fructibus longo tempore perfecerit, restat, ut securior de accepta peccatorum venia effectus iam desideriis inhiantibus optet venire tempus, quo mereatur inter beatissimos angelorum choros faciem videre Creatoris.</i>
Rabanus Maurus	<i>Enarrationes in Epistolas Beati Pauli</i>	111	1554D	<i>sed etsi quidem videamus ab errore conversum, et relictis ignorantiae tenebris ad lucem veritatis venisse, remissionem peccatorum et gratiam sancti Spiritus meruisse, debemus gaudere cum talibus.</i>
Rabanus Maurus	<i>Commentaria in Cantica</i>	112	1156B	<i>Hic montes significat homines prae tumida potestate sublimes, colles mediocres aequalitate tractantes, ligna fructifera, qui ex duritia peccatorum conversi, fructus bonorum operum intulere dulcissimos.</i>
Rabanus Maurus	<i>De videndo Deum de puritate cordis et modo poenitentiae</i>	112	1304D	<i>Nam sanctorum prophetarum dicta, licet in aliquibus sentiis peccantibus poenas minentur, tamen manifeste conversis a peccatis</i>
Rabanus Maurus	<i>Liber de sacris ordinibus</i>	112	1188A	<i>Hoc rogamus, ut ipse qui dixit: In quacunque die peccator conversus fuerit et poenitentiam egerit, omnia peccata eius in oblivione erunt coram me, non retributionem peccatorum aestimet, sed ipse sit veniae largitor, et intra sanctorum societatem nos mittat.</i>
Rabanus Maurus	<i>Liber poenitentium</i>	112	1401A	<i>Idem peccatori ait: In quacunque die conversus ingemueris, tunc salvus eris (Ezech. III).</i>

Rabanus Maurus	<i>Liber poenitentium</i>	112	1401C	<i>De hoc enim propheta dicit: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (Ezech. XVIII) . De hoc peccantibus dicitur: Peccator in quacunque die conversus ingemuerit, omnes iniquitates eius in oblivionem traduntur.</i>
Rabanus Maurus	<i>Liber poenitentium</i>	112	1423C	<i>Peccator in quacunque die conversus fuerit, peccata eius non reputabuntur ei (Ezech. XVIII) . Et iterum: Nolo mortem peccatoris, sed tantum convertatur et vivat (Ibid.)</i>
Rabanus Maurus	<i>Epistolae</i>	112	1573B	<i>Nam ipse Dominus ait: In quocunque die conversus fuerit peccator, peccata eius non reputabuntur ei (Ezech. XXXIII) .</i>
Paschasius Radbertus	<i>Expositio in Matthaeum</i>	120	616D	<i>Unde pro converso uno peccatore magis gaudium fit in coelo, quam supra nonaginta novem iustis qui non indigent poenitentia ob conservatam iustitiae laetitiam in coelestibus.</i>
Prudentius Trecensis	<i>De praedestinatione</i>	115	1029A	<i>Sicut ignorat homo terminum lucis et tenebrarum, vel utriusque rei quis finis sit, ita plenius nescit quis ante suum finem, luce iustitiae praeveniatur, vel quis peccatorum tenebris usque in suum terminum obscuretur, aut quis post lapsum tenebrarum conversus resurgat ad lucem.</i>
Prudentius Trecensis	<i>Epistola ad Hincmarum et Pardulum</i>	115	988B	<i>Quo circa in hoc psalmo observanda sunt occulta Filii, id est, et humilis eius adventus, qui profuit gentibus, cum caecitate Iudaeorum; et poena quae nunc occulte agitur, nondum damnatione peccatorum, sed aut exercitatione conversorum aut admonitione ut convertantur, aut caecitate ut damnationi praeparentur qui converti noluerunt [al., noluerint]. Augustini in libro II de Baptismo parvulorum.</i>

Prudentius Trecensis	<i>Excerpta Pontificali</i>	<i>ex</i>	115	1440D	<i>Post haec sequitur oratio: Deum omnipotentem ac misericordem, qui non vult mortem peccatorum, sed ut convertantur et vivant, fratres charissimi, supplices deprecemur, ut conversum ad veniam rectam famulum suum N. misericordiae suae veniam propitiatus indulgeat, et si qua sunt culparum suarum vulnera, quae post sacri lavacri undam attraxit.</i>
Lupus Ferrariensis	<i>Homiliae</i>	<i>in S.</i>	119	695B	<i>Quamobrem nemo de magnitudine iniquitatum suarum desperet, sicut alibi dicit: Nolo mortem peccatoris, sed ut converta laura calu j'ai créé un monstretur, et vivat (Ezech. XXXIII). Sed tamen videlicet acceleranda est medicina conversionis ad Deum, ne tempus correctionis atque emendationis pereat tarditate atque negligentia, quia nemini nostrum ultima dies nota est.</i>
Ratramnus Corbeiensis	<i>De praedestinatione Dei</i>		121	0055D	<i>Sicut ignorat homo terminum lucis et tenebrarum, vel utriusque rei quis finis sit, ita plenius nescit quis ante suum finem luce iustitiae praeveniat, vel quis peccatorum tenebris usque in suum terminum obscuretur, aut quis post lapsum tenebrarum conversus resurgat ad lucem.</i>
Ratramnus Corbeiensis	<i>De praedestinatione Dei</i>		121	57A	<i>Hinc beatus Isidorus prosequitur, dicens [Sicut ignorat homo terminum lucis et tenebrarum, vel utriusque rei quis finis sit: ita plenius nescit quis ante suum finem luce iustitiae praeveniat, vel quis peccatorum tenebris usque in suum terminum obscuretur, aut quis post lapsum tenebrarum, conversus resurgat ad lucem.]</i>

Wandalbertus Prumiensis	<i>Vita S. Goaris</i>	121	651B	<i>Laboret intente quemadmodum diabolo, cui commissio tanto scelere, lucrum de se et laetitiam fecerit, tristitiam et confusionem, acta condigne poenitentia faciat; non esse cuiquam, nedum ipsi de venia desperandum, quando ipse Dominus per prophetam clamat: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat, et in quacunque die peccator conversus fuerit, omnium iniquitatum eius obliviscar (Ezech. XVIII) ; et per se in Evangelio dicat: Non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam (Luc. V).</i>
Christianus Druthmarus	<i>Expositio in Matthaeeum</i>	106	1409C	<i>Magis gaudium fit in coelo de conversis peccatoribus, quam de stantibus iustis.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>Capitula in synodo</i>	125	1083C	<i>Dat profecto, dat timori nostro fiduciam, qui per prophetam clamat: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (Ezech. XXXIII) . Et certa sententia est, quia quos Deus diu ut convertantur exspectat, non conversos durius damnat.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>De cavendis vitiis</i>	125	902A	<i>Sed in dubia mente de largitoris summi bonitate confidat, quia qui de latrone confessorem, de persecutore Apostolum, de publicano Evangelistam, de lapidibus potuit facere filios Abrahae, ipse etiam canem impudentissimum convertere Israelitam possit in ovem, cui merito donatae castitatis etiam vitae aeternae pascua largiatur, id est peccatorem conversum a via sua mala iustum facere dignetur, quem merito bonae actionis ad regnum coeleste perducatur.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>De cavendis vitiis</i>	125	912C	<i>Scriptum est enim: Iustus in principio accusator est sui (Prov. XVIII, 17) . Quilibet etenim peccator conversus in fletibus iam iustus esse inchoat, cum coeperit accusare quod fecit.</i>

Hincmarus Rhemensis	<i>De institutione regia</i>	125	994A	<i>Si enim, domine mi rex, huius regni Ecclesia, et ministri eius ac populus, haec per vos obtinuerint, quantam mercedem et remunerationem inde apud Deum, et bonum nomen apud saeculum habebitis, ex verbis apostoli pensare potestis, qui dicit: Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte, et operiet multitudinem peccatorum suorum (Iacob. V, 20) Si ergo apostolus spiritu Dei plenus de uno peccatore converso tantam remunerationem promittit, colligat sapientia vestra, quantam de tantorum salute ac profectu remunerationem apud Deum habebitis.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>De praedestinatione</i>	125	217A	<i>Similiter et iustus permanens, de quo Ioannes apostolus dicit: Fidelis et iustus est (I Ioan. I, 9) , iniustus esse non potest, ut salvet ad se converti vel reverti nolentes: quoniam, ut Gregorius dicit: Peccatores diu ut convertantur exspectat, quos non conversos durius damnat.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>Opuscula in causa Hincmari Laudunensis</i>	126	473A	<i>Beati enim quorum tecta sunt peccata (Psal. XXXI), quia scriptum est: Desine a malo, et fac bonum, et inhabita in saeculum saeculi (Psal. XXXVI) . Quicumque ergo desierit a peccatis, et fuerit ad meliora in quacunque conversus aetate, habebit superiorum indulgentiam peccatorum, quae fuerit vel poenitendi confessus affectu, vel corrigendi aversatus ingenio.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>Opuscula in causa Hincmari Laudunensis</i>	126	482D	<i>Scriptum est: Iustus in principio accusator est sui (Prov. XVIII). Quilibet enim peccator conversus in fletibus iam iustus esse inchoat cum coeperit accusare quod fecit.</i>

Hincmarus Rhemensis	<i>Opuscula in causa Hincmari Laudunensis</i>	126	521C	<i>Cum Deus ad subveniendum paratissimus sit, et invitans ad poenitentiam sic promittat: Peccator in quacunque die conversus fuerit peccata eius non reputabuntur ei (Ezech. XXXIII) . Et iterum: Nolo mortem peccatoris, sed tantum ut convertatur et vivat (ibid.). Salutem ergo homini adimit quisquis ei mortis tempore poenitentiam denegavit; et desperavit de clementia Dei, qui eum ad subveniendum morienti sufficere vel momento posse non credidit.</i>
Hincmarus Rhemensis	<i>Epistolae</i>	126	172D	<i>Quicumque ergo desierit a peccatis, et fuerit ad meliora conversus, habebit superiorum indulgentiam peccatorum, quae fuerit vel poenitendi confessus affectu, vel corrigendi aversus ingenio.</i>
Angelomus Luxovens	<i>Enarrationes in libros Regum</i>	115	364B	<i>Et illud: Nolo mortem peccatoris, sed potius ut convertatur et vivat (Ezech. XVIII) . Hinc iterum scriptum est: Peccator, in quacunque die conversus fuerit, omnia peccata eius in oblivione erunt coram me (Ezech. XXXIII).</i>

ANNEXE L

EXEMPLES D'ASSOCIATION DE *CONVERSUS* ET *FIDES*

Dans la littérature carolingienne, *conversus* est également utilisé pour évoquer la conversion à la foi (voir chapitre VI).

Auteur	Occurrences
Aldhelmus Schireburnensis	<i>De laudibus virginitatis</i> , PL 89, 136C, 137B, 138B, 148C

Beda	<i>Allegorica expositio in Cantica canticorum</i>, PL 91, 1091D, 1184A, 1202A, 1210B, 1211C, 1213B ; <i>Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam</i>, PL 91, 832C, 850D, 857C, 864C, 867B ; <i>Allegorica expositio in Parabolas Salomonis</i>, PL 91, 979D, 993B, 1037B ; <i>Allegorica expositio in Samuelem</i>, PL 91, 508D, 514D, 536B, 622C, 632C, 682D, 695B ; <i>Allegorica interpretatio in Tobiam</i>, PL 91, 935D ; <i>Commentarii in Pentateuchum</i>, PL 91, 251C ; <i>De muliere forti</i>, PL 91, 1049A ; <i>De tabernaculo et vestibus sacerdotum</i>, PL 91, 435A, 453B, 493A ; <i>De templo Salomonis</i>, PL 91, 739D, 741A, 754A ; <i>Hexaemeron</i>, PL 91, 87B, 172D ; <i>In Evangelium S. Lucae</i>, PL 92, 600C ; <i>In Evangelium S. Marci</i>, PL 92, 203A ; <i>In Evangelium S. Matthaei</i>, PL 92, 13B, 16A, 23D, 49B, 71C, 76B, 121C ; <i>Quaestiones in Acta Apostolorum</i>, PL 92, 1034C ; <i>Retractatio in Acta Apostolorum</i>, PL 92, 1014D, 1017B, 1021C ; <i>Super epistolas Catholicas</i>, PL 93, 51C ; <i>Homiliae</i>, PL 94, 52B, 365C ; <i>Martyrologium</i>, PL 94, 827A, 873A, 921A, 955B, 988A, 989A, 1076B, 827B, 989A, 1000B, 1118C, 1121C ; <i>Vita prosaica S. Cuthberti</i>, PL 94, 754D ; <i>Historia ecclesiastica</i>, PL 95, 56D, 58A, 76C, 99D, 110A, 168D, 221D
Crisconius Africanus	<i>Breviarium canonicum</i> , PL 88, 863D, 869B
Landulfus Sagax	<i>Historia miscella</i> , PL 95, 891C, 959B
Paulus Vinfridus	<i>De gestis Langobardorum</i> , PL 95, 504A, 523A, 529A, 582A
Candidus Fuldensis	<i>Opusculum de passione Domini</i> , PL 106, 95A
Alcuinus	<i>Contra Elipandum</i> , PL 101, 234B
	<i>Epistolae</i> , PL 100, 142B, 173B, 188C, 196A, 351A
Dungalus Reclusus	<i>Responsa contra Claudium</i> , PL 105, 501C
Carolus Magnus	<i>De imaginibus</i> , PL 98, 1042C, 1068B, 1118B
Amalarius Trevirensis	Fortunatus <i>Epistola de caeremoniis baptismi</i> , PL 99, 899C

Beda Incertus	<i>Quaestiones super Genesim</i> , PL 93, 333A ; <i>Quaestiones super libros Regum</i> , PL 93, 447C ; <i>Quaestiones super librum Iesu Nave</i> , PL 93, 421A ; <i>De officiis</i> , PL 94, 536B
Claudius Taurinensis	<i>Enarratio in epistolam ad Galatas</i> , PL 104, 850C, 850D
Smaragdus S Michaelis	<i>Collectiones in epistolas et evangelia</i> , PL 102, 132A, 270C, 393D, 429B, 517C, 544D
Agobardus Lugdunensis	<i>Contra praeceptum impium de baptismo Iudaicorum mancipiorum</i> , PL 104, 175C, 176A
	<i>Liber adversus legem Gundobadi</i> , PL 104, 125A
Ludovicus Pius	<i>Diplomata ecclesiastica</i> , PL 104, 1035B
	<i>Appendix</i> , PL 118, 1033B
Agnellus sive Andreas Ravennatensis	<i>Liber Pontificalis</i> , PL 106, 478C, 479C, 480A, 483B, 488D
Walafridus Strabo	<i>Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum</i> , PL 114, 848A ; <i>De rebus ecclesiasticis</i> , PL 114, 957B
Symphosius Amalarius	<i>De ecclesiasticis officiis</i> , PL 105, 1043C, 1043D
Freculphus Lexovensis	<i>Chronica</i> , PL 106, 1129B, 1156B, 1198C, 1242B
Isidorus Mercator	<i>Collectio decretalium</i> , PL 130, 152C, 176A, 416D, 559B, 741C, 1103C, 1105C, 1121C, 1132D, 1154A
Haymo Halberstatensis	<i>Commentaria in Cantica</i> , PL 116, 712B ; <i>Commentaria in Isaiam</i> , PL 116, 770A, 828D, 843D, 877A, 894B, 895D, 909B, 916D, 947A, 1006B, 1034C, 1035A, 1045B, 1074B ; <i>Commentaria in Psalmos</i> , PL 116, 269C, 355B, 357A, 394B, 394C, 455C, 485D, 498C ; <i>Commentarium in Cantica canticorum</i> , PL 117, 320A ; <i>Enarratio in duodecim prophetas minores</i> , PL 117, 138C, 248C, 294B ; <i>Expositio in Apocalypsin</i> , PL 117, 1077B, 1080D, 1080D ; <i>Expositio in D. Pauli epistolas</i> , PL 117, 709D, 726C, 726C, 792A ; <i>Homiliae</i> , PL 118, 152D, 486C, 499C, 636B, 638D, 644A, 653C

Rabanus Maurus	<i>Commentariorum in Genesim</i>, PL 107, 576B, 589A ; <i>Commentarium in Matthaëum</i>, PL 107, 766C, 793B, 981A, 1131B ; <i>De clericorum institutione</i>, PL 107, 351B, 382B ; <i>Commentaria in Exodum</i>, PL 108, 18C, 74C, 114B, 166C, 213A ; <i>Commentaria in librum Iosue</i>, PL 108, 1041B ; <i>Commentaria in librum Iudicum</i>, PL 108, 1167C ; <i>Commentarium in librum Ruth</i>, PL 108, 1205C, 1211C, 1215A ; <i>Enarratio super Deuteronomium</i>, PL 108, 858C, 935B, 982A, 988B ; <i>Enarrationes in librum Numerorum</i>, PL 108, 637C, 645D, 706D ; <i>Expositiones in Leviticum</i>, PL 108, 346D, 544A, 548B, 548D ; <i>Commentaria in Ecclesiasticum</i>, PL 109, 1101D ; <i>Commentaria in Paralipomena</i>, PL 109, 368D, 417B, 419B, 454A, 473A, 481A, 494B ; <i>Commentaria in libros Machabaeorum</i>, PL 109, 1160A, 1190D, 1194D ; <i>Commentaria in libros Regum</i>, PL 109, 64C, 135B, 145C, 207D, 222B ; <i>Commentaria in librum Sapientiae</i>, PL 109, 696C, 721D ; <i>Commentaria in Ezechielem</i>, PL 110, 538B, 902D, 973B ; <i>Homiliae</i>, PL 110, 29A, 171B, 361C ; <i>Martyrologium</i>, PL 110, 1124A, 1125C, 1130B, 1154B, 1162A, 1174A, 1175B, 1187B, 1188A ; <i>Commentaria in Ieremiam</i>, PL 111, 1202D ; <i>De universo</i>, PL 111, 86C, 211B, 225A, 257B, 522C ; <i>Enarrationes in Epistolas Beati Pauli</i>, PL 111, 1286B, 1293B, 1490C, 1531C ; <i>Expositio in Proverbia Salomonis</i>, PL 111, 725C, 740B, 789A ; <i>Commentaria in Cantica</i>, PL 112, 1110C, 1148B ; <i>De ecclesiastica disciplina</i>, PL 112, 1217B, 1221D ; <i>De videndo Deum de puritate cordis et modo poenitentiae</i>, PL 112, 1304D, 1330B ;
Sedulius Scotus	<i>Collectanea in omnes B. Pauli epistolas</i>, PL 103, 212B ; <i>Explanatiuncula</i>, PL 103, 281A, 281A
Paschasius Radbertus	<i>De fide spe et charitate</i>, PL 120, 1413D ; <i>Expositio in Matthaëum</i>, PL 120, 39A, 181B, 385B, 513D ; <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>, PL 120, 1299D
Ado Viennensis	<i>Chronicon</i>, PL 123, 78C ; <i>Martyrologium</i>, PL 123, 223C, 245B, 249B, 269A, 308A, 309B, 309C, 318B, 337B
Ioannes Scotus Erigena	<i>De divisione naturae</i>, PL 122, 894B, 1009A
Anastasius bibliothecarius	<i>Interpretatio Synodi VII generalis</i>, PL 129, 213A, 291D, 328D ; 152B

Odo Bellovacensis	<i>Sermo in S. Lucianum</i> , PL 124, 1119C
Ioannes diaconus Hymonides	<i>Vita S. Gregorii Magni</i> , PL 75, 100D
Hincmarus Rhemensis	<i>De fide Carolo regi servanda</i> , PL 125, 967D, 969C ; <i>De praedestinatione</i> , PL 125, 406C ; <i>De una et non trina deitate</i> , PL 125, 503B ; <i>Encomium S. Remigii</i> , PL 125, 1190C ; <i>Expositiones</i> , PL 125, 1046D ; <i>Vita S. Remigii</i> , PL 125, 1161B, 1168B, 1172D, 1179C ; <i>Opuscula in causa Hincmari Laudunensis</i> , PL 126, 469D, 523B, 528C ; <i>Epistolae</i> , PL 126, 200B
Rembertus Hamburgensis	<i>Vita S. Anscharii</i> , PL 118, 989C, 990A
Angelomus Luxovens	<i>Commentarius in Genesin</i> , PL 115, 202B ; <i>Enarrationes in Cantica canticorum</i> , PL 115, 573A, 593D, 613B ; <i>Enarrationes in libros Regum</i> , PL 115, 270C, 325C, 406A, 417A, 479C, 495A

BIBLIOGRAPHIE

1. Manuscrits consultés en ligne

La Passion de Romain, Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264

Merseburger Domstiftsbibliothek, Codex I, 136

Psautier de Stuttgart, Stuttgart, Württembergische Landes-Bibliothek, Cod. bibl. 23

Psychomachia, bibliothèque municipale de Valenciennes, Ms 412 (393 bis)

Sacramentaire dit de Drogon, BNF lat. 9428

Vita Anskarii, Stuttgart, Landesbibliothek, HB XIV 7

Vita Bonifatii, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 1086

2. Sources éditées

Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Bernhard Scheidler éd., Hanovre, 1917, Neudruck, 1993, I, 15, Jean-Baptiste Brunet-Jailly trad., *Histoire des archevêques de Hambourg*, Paris, Gallimard, 1998.

Agii Vita et obitus Hathumodae, MGH, SS, 4, Georg H. Pertz éd., Hanovre, Hahn, 1841, p. 166-175.

Ahmad Ibn Fadlān, *Mission to the Volga*, James E. Montgomery trad., Philip F. Kennedy, Shawkat M. Tooraw eds., New York, New York University Press, 2017.

Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, SS rer. Germ., 6, Friedrich Kurze, Georg Friedrich Pertz eds., Hanovre, Hahn, 1895.

Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle, Benjamin Garstad éd. et trad., Cambridge; London, Harvard University Press, 2012.

- Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, François Dolbeau éd., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 345-417.
- Augustin, Contre les païens (sermon DOLBEAU 26)*, Éric Rébillard trad. et annot., présenté par Anne-Marie Vannier, dans Étienne Gilson, *Philosophie et Incarnation selon Augustin*, Genève, Ad Solem, 1999, p. 45-142.
- Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais = Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Michael Lapidge éd., Pierre Monat, Philippe Robin trad., Paris, Cerf, 2005.
- Beowulf : Édition diplomatique et texte critique, traduction française, commentaires et vocabulaire*, André Crépin éd. et trad., Göppingen, Kümmerle, 1991.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Robert Weber, Roger Gryson éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 5^e édition, 2007.
- Capitularia regum Francorum*, 1, Alfred Boretius éd., Hanovre, Hahn, 1883.
- Cassien, Jean, *Conférences*, traduit par Dom Eugène Pichery, Paris, Cerf, 3 vol., 1955-1971.
- Cassiodorus, *Institutions of divine et Secular Learning*, James W. Halporn et Mark Vessey éd. et trad., Oxford, Oxford university Press, 2004.
- Constance de Lyon, *Vie de Saint Germain d'Auxerre.*, René Borius éd. et trad., Paris, Cerf, 1965.
- Daniel-Diegeese. Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentur*, Klaus Berger éd., Leyde, Brill, 1976.
- Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, Introduction, texte critique, notes Pierre Riché, traduction par Bernard de Vregille, Claude Mondésert, Paris, Cerf, 1997.
- Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus (S. Bonifatii et Lulli epistolae)*, MGH Epist. sel., Michael Tangl éd., tome I, Berlin, Weidmann, 1916.
- Die Vitae Sancti Liudgeri, Geschichtsquellen des Bistums Münster*, IV, Wilhelm Diekamp éd., Münster, Theissing, 1881, p. 3-53
- Disciplinary Decrees of The General Councils, Text, Translation, and Commentary*, Henry Joseph Schroeder éd., Binghamton; New York, Herder, 1937.
- Eigilis Vita sancit Sturmi*, MGH SS, 2, Georg Heinrich Pertz éd., Hanovre, Hahn, 1829, p.

366-377.

Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. I-II-III, texte critique et notes Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris, Belles Lettres, 1978-1980.

Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, 2 vols, Bruno Judic et *al.* éd., Paris, Cerf, 1992.

Heliand und Genesis, Otto Behaghel éd., 10^e éd. revue et corrigée par Burkhard Taeger, Tübingen, Max Niemeyer, 1996.

Héliand : Text and Commentary, Cathey, James E. éd., Morgantown, West Virginia University Press, 2002.

Heliand. L'évangile de la Mer du Nord, Éric Vanneufville présentation et trad., Turnhout, Brepols, 2008.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae : Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Wallace M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1911.

La Consolation de Philosophie, Jean-Yves Guillaumin éd., Paris, Belles Lettres, 2002.

L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii, Christiane Veyrard-Cosme édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003.

Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire Louis Duchesne, Volume 1, Paris, Thorin, 1886

Le rire du prédicateur. Récits facétieux du Moyen Âge, Textes traduits par Albert Lecoy de la Marche, présentation, notes et annexes par Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 1992.

Les cinquante livres du Digeste ou des pandectes de l'empereur Justinien, Henri Hulot éd., Metz, Behmer et Lamort, 1803

Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. XIV, *The Seven Ecumenical Councils*, Philipp Schaff, Henry Wace, éd., New York, Scribner's sons, 1900.

Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, *MGH SS rerum Langobardicarum*, Georg Waitz éd., Hannover, Hahn, 1878, p. 12-187. (Voir Paul Diacre, *Histoire des*

- Lombards*, François Bougard éd. Et trad., Turnhout, Brepols, 1994).
- Prudence, *Psychomachie ; Contre Symmaque*, M. Lavarenne éd. et trad., Paris, Les Belles Lettres, 1948
- Rimbert, *Vie de saint Anschaire de Rimbert*, Jean-Baptiste Brunet-Jailly éd. et trad., Paris, Cerf, 2011.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, Giovanni Domenico Mansi éd., Florence ; Venise, 1759.
- Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège (Heimskringla)*, t. 1, *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*, François-Xavier Dillmann trad., Paris, Gallimard, 2000.
- Snorri Sturluson, *The Uppsala Edda (DG 11 4to)*, Heimir Pálsson éd., Anthony Faulkes trad., Viking Society For Northern Research University College London, Exeter, Short Run Press limited, 2012.
- The Cosmography of Aethicus Ister: Text, Translation, and Commentary*, Michael W. Herren éd., Turnhout, Brepols, 2011.
- Vita Anskarii auctore Rimberto*, MGH, SSRG, 55, Georg Waitz éd., Hanovre, Hahn, 1884 (réimpr. 1988), p. 3-79
- Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, Scriptores, 15, 1, Oswald Holder-Egger éd., Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79
- Vita Lebuini Antiqua*, MGH, Scriptores, tome XXX, vol. 2, Adolf Hofmeister éd., Leipzig, Hiersemann, 1934, p. 789-795
- Vita Leobæ Abbatissæ Bischofesheimensis auct. Rudolfo Fuldensis*, MGH Scriptores 15, 1, Georg Waitz éd., 1887, Hanovre, Hahn, p.118-131
- Vita Vulframni episcopi Sanonici auctore pseudo-Iona*, MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, 5, Wilhelm Levison éd., Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1910, p. 657-673
- Vita Wigberti abbatis Fritslariensis auctore Lupo*, MGH, Scriptores, Oswald Holder-Egger éd., 15, 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 36-43
- Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, MGH, SRG, 57, Wilhelm Levison éd.,

Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1905, p. 1-58

Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sancti moniali Heidenheimensi, MGH, *Scriptores*, tome XV, vol.1, Oswald Holder-Egger éd., Hanovre, Hahn, 1887, p. 80-117

Waltharius and Ruodlieb, Dennis M. Kratz éd. et trad., New-York ; Londres, Garland, 1984.

3.Instruments de travail

BECK, Heinrich, GEUENICH, Dieter, STEUER, Heiko éd., *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 19, Berlin ; New York, de Gruyter, 2001.

BERSCHIN, Walter, *Karolingische biographie 750-920 n. Chr.*, Stuttgart, Hiersemann, 1991.

BISCHOFF, Bernhard, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, III, éd. Birgit Ebersperger, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014.

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954 (1997).

BRUNHÖLZL, Franz, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 2 vols., Munich, 1975.

CAMERON, Averil, GARNSEY, Peter éd., *Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire, A.D. 337–425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

CURTIUS, Ernst R., *European Litterature and the Latin Middle Ages*, trad. Willard R. Trask, Princeton, Princeton University Press, 1990 (1^{ère} impr. 1953).

FAMA : *Œuvres latines médiévales à succès*, 2015 (permalink : <http://fama.irht.cnrs.fr/oeuvre/326215>).

DE GHELLINCK, Joseph, *Littérature latine du haut Moyen Âge*, I, *Depuis les origines jusqu'à la renaissance carolingienne*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

JULLIEN, Marie-Hélène, PERELMAN, Françoise éd., *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi, Auctores Galliae, 735-987*, t. II, Turnhout, Brepols, 1999

LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon, SCRAGG, Donald éd., *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014.

- LOWE, Elias A. éd., *Codices Latini Antiquiores: a palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century*, Oxford, Clarendon, 1934-1966.
- MANITIUS, Max, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Munich, Beck'sche, 1911-1931.
- POKORNY, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, Bern, Francke, 1959.
- REUTER, Timothy éd., *The New Cambridge Medieval History*, vol. 3, c.900-c.1024, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

4. Travaux

- ABRAMS, Lesley, « Conversion and Assimilation », dans Dawn M. HADLEY et Julian D. RICHARDS éd., *Cultures in contact: Scandinavian Settlement in England in the 9th and 10th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 135-153.
- ABULAFIA, David, BEREND, Nora éd., *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- AIRD, William M., « The Tears of Bishop Gundulf: Gender, Religion, and Emotion in the Late Eleventh Century », dans *Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 62-84.
- AIRLIE, Stuart, « The History of Emotions and Emotional History », *Early Medieval Europe*, v. 10, 2001, p. 235-241.
- ALEXANDRE, Jean, « Histoires d'étrangers dans la Bible », *Autres Temps*, 1993, p. 102-104.
- ALFERS, Josef, *Mit Liudger auf dem Lebensweg*, Münster, Dialogverlag, 2009.
- ALIVISATOS, Hamilcar, « Les canons 13, 30 et 55 du Trullanum », *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 5, 1939, p. 581-585.
- ALTHOFF, Gerd, « Der frieden-bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im frühen Mittelalter », dans Irgard BITSCH, Trude EHLERT, Xenja VON ERTZDORFF éd., *Essen und Trinken im Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987, p. 13-25.

- , « Fest und bündnis », dans Detlef ALTENBURG, Jörg JARNUT, Hans-Hugo STEINHOFF édés., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 29-38.
- , *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Meinung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hanovre, Hahn, 1992.
- , « Empörung, Tränen, Zerknirschung. 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, p. 60-79.
- , « Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit », dans *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, WBG, 1997, p. 229-257.
- , *Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- , « Du rire et des larmes. Pourquoi les émotions intéressent-elles les médiévistes ? », *Écrire l'histoire*, 2, 2008, p. 27-39.
- ANDERSSON, Theodore Murdock, « Heathen sacrifice in Beowulf and Rimbert's Life of Ansgar », *Medievalia et humanistica*, 13, 1985, p. 65-74.
- ANGENENDT, Arnold, « Pirmin und Bonifatius - Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel », *Vorträge und Forschungen: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, 20, 1974, p. 251-304.
- , *Liudger: Missionar - Abt - Bischof im frühen Mittelalter*, Münster, Aschendorff, 2005.
- , « Liudger: Lehrer, Missionar, Klostergründer, Bischof, Heiliger », dans dans Gabriele Isenberg, Barbara Rommé dir., *805. Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, Mainz, Zabern, 2005, p. 91-104.
- , « Mission und Opfer », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 67-74.
- , « Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 53-66.
- ARMSTRONG, Guyda, WOOD, Ian N. édés., *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000.

- ARNAUD, Pascal, « Le vocabulaire romain de l'affection dans les sphères du public et du privé aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne », dans *L'affectivité : perspectives interdisciplinaires, Phénoménologie, Histoire, Théologie, Sociologie, Philosophie politique, Psychanalyse, Anthropologie cognitive, Philosophie de la biologie, Noesis*, 16, 2010, p. 27-38.
- ARNOLD, Nicole, *Boniface in Wild Germany: The Mentalities and Theology of a Missionary Saint*, California State University, Fullerton, 2015, sous la direction de Jorchen Burgtorf.
- BACHRACH, Bernard, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden, Brill, 2013.
- BADOT, Philippe, « Historicité et actualité des canons disciplinaires du concile d'Elvire », *Augustinianum*, 37, 1997, p. 311-326.
- BAGGE, Sverre, « Skandinaviens heilige Könige », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 273-82.
- BAKER, Craig, Cavagna, Mattia, Clesse, Grégory dir., *Entre le cœur et le diaphragme. (D)écrire les émotions dans la littérature narrative et scientifique du Moyen Âge*, Louvain-la Neuve, Publications de l'Institut d'études médiévales, 2018.
- BALTUSSEN, Han dir., *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2013.
- BANNIARD, Michel, *Genèse culturelle de l'Europe (V^e-VIII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1989.
- BARAZ, Daniel, *Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, Cornell University Press, 2003.
- BARBIER, Josiane, « *De minimis curat praetor* : Hincmar, le polyptyque de Saint-Rémi de Reims et les esclaves de Courtisols », dans Giles Constable et Michel Ruche dir., *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, PUPS, 2006, p. 35-44.
- , « *De minimis curat praetor* : Hincmar, le polyptyque de Saint-Rémi de Reims et les esclaves de Courtisols », dans Giles Constable et Michel Ruche dir., *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, PUPS, 2006, p. 35-44.

- BARNWELL, Timothy Mark, *Missionaries and Changing Views of the Other from the Ninth to the Eleventh Centuries*, PhD thesis, dir. Ian N. Wood, University of Leeds, School of History, 2014.
- BARTELINK, Gerard J. M., « Martyr und Martyrium bei Gregorius dem Grossen », dans Johan LEEMANS éd., *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Louvain, Peteers, 2010, p. 15-32.
- BARTHÉLEMY, Dominique, GROSSE, Rolf éd., *Moines et démons : Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII^e-XIII^e siècle)*, Hautes Études Médiévales et Modernes, vol. 106, Genève, Droz, 2014.
- BARTON, Richard E., « Making a Clamor to the Lord: Noise, Justice and Power in Eleventh- and Twelfth-Century France », dans Tracey L. BILLADO, Belle S. TUTEN éd., *Feud, Violence and Practice: Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*, New York, Routledge, 2010, p. 213-238.
- BASCHET, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112, 2000, p. 5-30, <http://journals.openedition.org/assr/20243#quotation>.
- , *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.
- BAUDUIN, Pierre, *Le monde franc et les Vikings : VIII^e-X^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2009.
- BAUSCHATZ, Paul C., *The Well and the Tree: World and Time in Early Germanic Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.
- BECHER, Matthias, « Die Sachsen im 7. und 8. Jahrhundert. Verfassung und Ethnogenese », dans Christoph STEIGMANN et Matthias WEMHOFF éd., *799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III in Paderborn*, Mayence, von Zabern 1999, tome I, p. 188-194.
- , « Sachsen vom 6. bis 8. Jahrhundert: Nebenland des Frankenreiches », dans Mamoun FALSA et al. dir., *Über allen Fronten. Nordwestdeutschland zwischen Augustus und Karl dem Großen*, Oldenbourg, Florian Isensee, 1999, p. 145-161.
- , « Gewaltmission: Karl der Große und die Sachsen », dans *Credo - Christianisierung*

- Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 321-329.
- BECHT-JÖRDENS, Gereon, *Die Vita Aegil abbatis Fuldensis des Brun Candidus. Ein Opus geminum aus dem Zeitalter der anianischen Reform in biblisch-figuralem Hintergrundstil*, Frankfurt am Main, Knecht, 1992.
- , « Litterae illuminatae. Zur Geschichte eines literarischen Formtyps in Fulda », dans Gangolf SCHRIMPF dir., *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1996, p. 325–364.
- BECK, Wolfgang, *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden, Reichert, 2003.
- , « Merseburger Zaubersprüche », Dans Rolf BERGMANN éd., *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin ; Boston, de Gruyter, 2013, p. 258-263.
- BENEDICT, Ruth, *Le Chrysanthème et le sabre*, Arles, Picquier Poche, réed. 1997.
- BENTHIN, Claudia, FLEIG, Anne, KASTEN, Ingrid dir., *Emotionalität. Zur Geschichte des Gefühle*, Köln, Böhlau, 2000.
- BENVENUTI PAPI, Anna, GIANNARELLI, Elena dir., *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1999.
- BEREND, Nora, *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- BERG, Jason R., « 'Breasts of the North' and Other Apocalyptic Imagery in the Cosmographia of Aethicus Ister' », dans Veronika WEISER éd., *Abendländische Apokalypsik: Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 563-76.
- BERGE, Gérard, « De la haine envers l'ennemi : à propos de la Grande Guerre », dans Didier NOURRISSON, Yves PERRIN eds., *Le barbare, l'étranger : images de l'autre*, Actes du colloque organisé par le CERHI, Saint-Étienne, 14 et 15 mai 2004, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 269-294.
- BERSCHIN, Walter, « Frauengestalten der deutschen Frühe: Lioba, Wiborada, Mathilde, Hrotsvit, Theophanu », dans *Philologische Untersuchungen. Gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag (1984)*, Wien, Braumüller, 1984, p. 30-40

- , « Biographie im karolingischen Fulda », dans Gangolf SCHRIMPF, dir., *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Francfort, Knecht, 1996, p. 315-324.
- BERTELSSEN, Hans, DOMBROWSKY, Helma, LÄTZEL, Martin, « Ansgar - Mönch, Missionar und Visionär », dans ... *und Ansgar lächelt*, Kiel, Lutherische Verlagsges, 2003, p. 9-16.
- BISCHOFF, Bernhard, « Eine frühmittelalterliche Allegorie: 1. De domo Domini. 2. De camera Christi (Achtes Jahrhundert) », dans *Id. éd., Anecdota novissima. Texte des 4. bis 16. Jahrhunderts*, Hiersemann, Stuttgart, 1984, p. 85-90.
- BISGAARD, Lars « Wine and Beer in Medieval Scandinavia », dans Kirsi SALONEN et al. dir., *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, p.67-88.
- BITTERLI, Urs, *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*, trad. Richie ROBERTSON, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- BOBRYCKI, Shane, *The Crowd in the Early Middle Ages, c. 500 – c. 1000*, a dissertation presented to the Department of History in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History Harvard University Cambridge, Massachusetts, April 2016, thèse de doctorat non publiée.
- , « The Flailing Women of Dijon: Crowds in Ninth Century Europe », *Past and Present*, 240-1, 2018, p. 3-46.
- BODARWÉ, Katrinette, « Lioba, angelsächsische Missionarin und Klosterlehrerin », *Christophorus* 38, 1993, p. 56-59.
- Ead., « Bibliotheken in sächsischen Frauenstiften », dans Jan GERCHOW, Thomas SCHLIP éd., *Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter*, Essen, Klartext, 2003, p. 87-112.
- Ead., « Frühmittelalterliche Urkunden als frauengeschichtliche Quelle - Schenkerinnen und Zeuginnen in Fulda », dans Sabine HAPP éd., *Vielfalt der Geschichte: Lernen, Lehren und Erforschen vergangener Zeiten ; Festgabe für Ingrid Heidrich zum 65. Geburtstag (2004)*, Berlin, Wiss. Verlag, 2004, p. 86-108.

- Ead.*, « Gender and the Archive: The preservation of charters in early medieval women's communities », dans Mathilde VAN DIJK, Renée I. A. NIP éd., *Saints, Scholars, and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 111-32.
- BODDICE, Rob, « The History of Emotions », *Revista de Estudios Sociales*, 62, 2017, p. 10-15.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, « Les livres des Maccabées dans la Bible latine. Contribution à l'histoire de la Vulgate », *Revue Bénédictine*, 118-2, 2008, p. 201-238.
- BOGLIONI, Pierre, « Il santo e gli animali nell'alto medioevo », dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spolète, Presso la sede del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1985, p. 935-993.
- BOLLER, Bernard, *Gottschalk d'Orbais de Fulda à Hautvillers : une dissidence*, Paris, Logo, 2004.
- BOLOGNE, Jean-Claude, *Histoire du célibat. Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Fayard, 2004.
- BON, Bruno, GUERREAU-JALABERT, Anita, « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, 2002, p. 73-88.
- BONNASSIE, Pierre, « Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du haut Moyen Âge (ive-xie siècles) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 28, 1985, p. 307-343.
- BONNEVILLE, Emmanuelle, « L'ennemi nécessaire. Caractéristiques psychologiques et rôles dans l'identité du sujet », *Sociétés*, 80, 2003, p. 5-15.
- BOOKER, Courtney M., *Past Convictions: The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- , « The False Decretals and Ebbo's fama ambigua: A Verdict Revisited », dans Karl Ubl, Daniel Ziemann, éd., *Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung. Gedenkschrift für Klaus Zechiel-Eckes*, MGH, Studien und Texte, 57, Wiesbaden, 2015, p. 207-242.

- BOQUET, Damien, « Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité » dans Alain DIERKENS, Benoît BEYER DE RYKE dir., *Mystique, la passion de l'Un. De l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2005, p. 109-119.
- , NAGY, Piroska éd., *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2008.
- Eid.*, « Émotions historiques, émotions historiennes », *Écrire l'histoire*, 2, 2008, p. 15-26.
- BOQUET, Damien, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans *Id.*, Piroska NAGY dir., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.
- , NAGY, Piroska dir., *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010.
- , « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales*, n°61, 2011, p. 5-24.
- BOQUET, Damien, « L'amitié comme problème au Moyen Âge », dans *Id.*, Blaise Dufal, Pauline Labey éd., *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 59-82.
- , NAGY, Piroska dir., *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.
- BOUCAUD, Pierre, « Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Église et esclavage d'après l'exégèse de Claude de Turin († ca. 827/828) », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2011, p. 349-387.
- BOUCHER, François-Emmanuel, « Les sacrifices sanglants, les gladiateurs et les premiers chrétiens », *Religiologiques*, 23, 2001, p. 229-246.
- BOUCHET, Florence, KLINGER-DOLLÉ, Anne-Hélène dir., *Penser les cinq sens au Moyen Âge. Poétique, esthétique, éthique*, Paris, Garnier, 2015.
- BOUSSARD, Jacques, « Les influences anglaises sur l'école carolingienne des VIII^e et IX^e siècles », dans *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, t. 1, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1972, p. 417-452.
- BOYER, Régis, *La poésie scaldique*, Turnhout, Brepols, 1992.

- BOZÓKY, Edina, *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, *Hagiologia*, vol. 8, Turnhout, Brepols, 2012.
- BRABECK, Mary, « Moral Judgment: Theory and Research on Differences between males and Females », *Developmental Review*, 3, 1983, p. 274-291.
- BRACKER, Jörgen, « Ansgar, der Apostel des Nordens: Sein Leben und sein Werk », *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte*, 49, 2004, p. 11-25.
- BRAUNSTEIN, Philippe, « Forêts d'Europe au Moyen-Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 6, 1990, p. 15-24.
- BREUKELAAR, Adriaan, « Liudger », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 5. 5, Herzberg, Bautz, 1993.
- BRINK, Stefan, « How uniform was the Old Norse religion? », *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 105-136.
- , PRICE, Neil S. éd., *The Viking World*, Londres, Routledge, 2008.
- , « Uppsala: in Myth and Reality », dans *Id.*, Lisa COLLINSON éd., *Theorizing Old Norse Myth*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 175-194.
- BROOME, Richard, « Pagans, rebels and Merovingians: otherness in the early Carolingian world », dans Clemens GANTNER, Rosamond MCKITTERICK, Sven MEEDER éd., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 155-171.
- BROSZINSKI, Hartmut, *Kasseler Handschriftenschätze*, Kassel, Stauda, 1985, p. 139-145.
- BROUWER, Christoph, *Fuldensium antiquitatum libri III*, Anvers, Moreti, 1612.
- BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. Pierre-Emmanuel DAUZAT et Christian JACOB, Paris, Gallimard, 1995.
- , *L'essor du christianisme occidental (200-1000)*, Paris, Seuil, 1997.
- , « Christianization and Religious Conflicts », dans Averil CAMERON, Peter GARNSEY éd., *Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire, A.D. 337–425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 632–664.

- , *L'autorité et le sacré dans l'Antiquité tardive : aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. Thierry LOISEL, Paris, Noësis, 1998.
- , *La Toge et la mitre, le monde de l'antiquité tardive*, trad. Christine MONNATTE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011.
- BRUAND, Olivier, « Accusations d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans Lionel MARY, Michel SOT éd., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 155-73.
- BRUCE, Scott G., « Hagiography as Monstrous Ethnography: A Note on Ratramnus of Corbie's Letter Concerning the Conversion of the Cynocephali », dans Gernot R. WIELAND et al. éds., *Insignis Sophiae Arcator: Medieval Latin Studies in Honour of Michael Herren on his 65th Birthday*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 45-56.
- BRUN, Noémie, *La sexualisation des saints et des saintes dans l'hagiographie du Haut Moyen Âge*, mémoire de master 2, Histoire et Anthropologie des sociétés médiévales et modernes, spécialité Histoire médiévale, sous la direction de Geneviève BÜHRER-THIERRY, Paris, Panthéon Sorbonne, 2018-2019.
- BUC, Philippe, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- , « la vengeance de Dieu : de l'exégèse patristique à la réforme monastique », dans Dominique BARTHÉLÉMY, François BOUGARD, Régine LE JAN dir., *La vengeance, 400-1200, collection de l'EFR*, 357, 2006, p. 451-486.
- BUHLMANN, Michael, *Suitbert, Liudger und die Missionierung Nordwesteuropas, Beiträge zur Geschichte Kaiserswerths*, 6, 2008.
- BÜHRER-THIERRY, Geneviève, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, Picard, 1997.
- , « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens », dans *L'étranger au moyen âge, XXXe congrès de la SHMES, Göttingen juin 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 259-270.
- , « Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge »,

- dans Lionel MARY, Michel SOT dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 175-87.
- , LEBECQ, Stéphane, « L'occident sur ses marges : (VI^e - X^e siècles); formes et techniques de l'intégration », *Médiévales*, 51, 2006, p. 5-8.
- , « Adopter une autre culture pour s'agréger à l'élite : acculturation et mobilité sociale aux marges du monde franc », dans François BOUGARD et al., *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?* Turnhout, Brepols, 2009, p. 257-76.
- , « Qui est le dieu le plus fort ? La compétition entre païens et chrétiens en Scandinavie au IX^e siècle d'après la *Vita Anskarii* », dans Alban GAUTIER et al. eds., *Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen Âge. Études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 165-80.
- , « Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII^e-IX^e siècles », dans François BOUGARD, Cristina LA ROCCA, Régine LE JAN dir., *Sauver son âme et se perpétuer : Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen-Âge*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2013, p. 239-264.
- , *Aux marges du monde germanique. L'évêque, le prince, les païens (VIII^e-XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015.
- BULLOUGH, Donald A., *Friends, Neighbours and Fellow-drinkers: aspects of community and conflict in the Early Medieval West, H. M. Chadwick Memorial Lecture I*, Cambridge, Departement of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, 1991
- , *Alcuin: Achievement and Reputation*, Leiden, Brill, 2004.
- CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1975.
- CASTEIGT, Julie, « Condamnés à une connaissance d'oiseau de nuit ? Albert le Grand et l'intellect humain conjoint aux sens et à l'imagination », dans Florence BOUCHET, Anne-Hélène KLINGER-DOLLE dir., *Penser les cinq sens au Moyen Âge. Poétique, esthétique, éthique*, Paris, Garnier, 2015, p. 37-54.
- CHARTIER, Roger, ANHEIM, Étienne, CHASTANG, Pierre, « Les usages de l'écrit du Moyen Âge aux Temps modernes. Entretien avec Roger Chartier. Propos recueillis par Étienne

- Anheim et Pierre Chastang », *Médiévales*, 56, 2009, p. 93-114.
- CHAUVAUD, Frédéric, *Clameur publique et émotions judiciaires : de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- CHAVE-MAHIR, Florence, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e-XIV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011.
- CHEVALIER, Sophie, PRIVAT, Jean-Marie dir., *Norbert Elias. Vers une science de l'homme*, Paris, CNRS Éditions, 2013.
- CHIFFOLEAU, Jacques, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 45, 1990, p. 289-324.
- , LEMESLE, Bruno, « Normes et anthropologie. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche », *BUCEMA*, 14, 2010, p. 277-281 : <https://cem.revues.org/11587>
- CHOPIN, Philippe, « Vie de Saint Vulfran », *Gesta, Revue de l'Abbaye Saint-Wandrille*, 50, 2009, p. 59-67.
- CHRISTIANSEN, Erik, *The Norsemen in the Viking Age*, Oxford, Blackwell, 2002.
- CLAUSSEN, Martin A., *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the Eighth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CLAY, John-Henry, « Landscapes of Conversion in Eighth Century Hessia. An Interdisciplinary Approach to the Anglo-Saxon Mission of St Boniface. » Ph.D., University of York, 2008.
- , « Saint Boniface's Pastoral Strategy in Central Germany, 721-751 », communication présentée lors de la conférence Early Medieval Monasticism in the North Sea Zone, tenue le 25 avril 2015, à l'Université du Kent dans le cadre du programme Lyminge Archaeological Project, www.academia.edu/12123631/Saint_Bonifaces_pastoral_strategy_in_central_Germania_721-754?email_work_card=title
- , *In the Shadow of Death: Saint Boniface and the Conversion of Hessia, 721-54. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, vol. 11, Turnhout, Brepols, 2010.

- CLOSE, Florence, « Aldebert et Clément. Deux évêques marginaux sacrifiés à la réforme de l'Église ? », dans Philippe DEPREUX, François BOUGARD et Régine LE JAN eds., *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion. Actes du congrès de Limoges*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 193-216.
- , *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2011.
- COENS, Maurice, « A propos d'un miracle de S. Bavon : le *clamor* devant les corps saints », *Analecta Bollandiana*, 87, 1969 p. 416.
- COHEN-HANEGBI, Naama, *Caring for the Living Soul. Emotions, Medicine and Penance in the Late Medieval Mediterranean*, Leiden, Brill, 2017.
- COMAROFF, Jean et John, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- CONNOR, Steven, « The History of Emotions Annual Lecture », given at Queen Mary, University of London, 9 October 2013, accessed 5 December 2017,
- CONSTABLE, Giles, « Monachisme et pèlerinage au Moyen Âge », *Revue Historique*, 258, 1977, p. 3-27.
- , ROUCHE, Michel dir., *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2006.
- COON, Lynda L., *Dark Age Bodies. Gender and Monastic Practices in the Early Medieval West*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011.
- CORRADINI, Richard, MEENS, Rob, PÖSSEL, Christina, SHAW, Philip dir., *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2006.
- COSTAMBEYS, Marios, INNES, Matthew, MACLEAN, Simon, *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- COULSTOC, Patricia Helen, *The Collegiate Church of Wimborne Minster*, Woodbridge, Boydell, 1993.
- COUMERT, Magali, « L'identité ethnique dans les récits d'origine : l'exemple des Goths »,

- dans Pierre BAUDUIN, Véronique GAZEAU et Yves MODÉLAN éd., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p.49-73.
- COUPLAND, Simon, « The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingians' Theology of the Viking Invasions », *Journal of Ecclesiastical History*, 42, 1991, p. 535-554.
- , « The Vikings in Francia and Anglo-Saxon England to 911 », dans Rosamond MCKITTERICK éd. *The New Cambridge Medieval History*, t. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 190-201.
- COURTINE, Jean-Jacques, HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI^e-début XIX^e siècle)*, Paris, Aubier, 1988.
- COVIAUX, Stéphane, *La fin du monde viking*, Paris, Passés composés, 2019.
- COX MILLER, Patricia, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016.
- CRAMER, Peter J., *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200-c. 1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- CRAPANZANO, Vincent, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, 22, 1994, p. 109-117.
- CRISTIANI, Marta, « La sainteté féminine du haut Moyen-Âge : biographie et valeurs », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)*, Rome, EFR, 1991, p. 385-434.
- CURTA, Florin, HOLT, Andrew éd., *Great Events in Religion: An Encyclopedia of Pivotal Events in Religious*, vol. 2, *AD 600 to 1450*, Santa Barbara ; Denver, ABC-Clio, 2017.
- DALCHÉ, Patrick Gautier, « La Cosmographia d'Aethicus Ister. À propos d'une édition récente », *Bulletin du Cange. Archivum latinitatis Medii Aevi*, 70, 2012, p. 237-255.
- Dalché, Patrick Gautier, *Id.*, « La connaissance des régions septentrionales de l'Europe à l'époque carolingienne : un changement de point de vue », *Geographica Antiqua*, 25,

2016, p. 3-15.

DALE, Alfred W. *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres, Macmillan, 1882.

DANENHOWER, Ruth, « Justifications of Slavery, Past and Present », *The Phylon Quarterly*, 18-4, 1957, p. 407-412.

DE HEIJ, Maarte, *Dilectissimo or Carissimo ? The Use of Emotions Words in the Salutations in the Letter Collection of Boniface of Mainz and His Successor Lull*, mémoire de maîtrise dirigée par Rob MEENS, Faculty of Arts, Utrecht University, 21 août 2007.

DE JONG, Mayke, *Ead.*, « Carolingian Monasticism: the Power of Prayer », dans R. McKitterick éd., *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 622-53.

—, *In Samuel's Image : Child Oblation in Early Medieval West*, Brill, Leyde, 1996.

—, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DE MONLÉON, Dom Jean, *Les XII degrés de l'humilité. Commentaire ascétique sur le chapitre VII^e de la règle de saint Benoît*, Cadillac, Éditions Saint-Rémi, 2013

DE PINA CABRAL, João, « Identités imbriquées : divagations sur l'identité, l'émotion et la moralité », *Recherches en anthropologie au Portugal*, 10, 2004, p. 43, http://www.persee.fr/doc/rap_1240-3474_2004_num_10_1_1195

DE SOUSA, Ronald, « Emotion », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta éd., Spring 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>.

DEVROEY, Jean-Pierre, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006.

DE VRIES, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2, Berlin, de Gruyter, [1957], 1970.

DELACAMPAGNE, Christian, *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Poche, 2002.

DELAURENTI, Béatrice, « Le pouvoir fascinant de l'imagination : Retour sur Lynn Thorndike et l'anonyme du Vatican (Ms. Vat. Lat. 1121) », *Recherches de théologie et philosophie*

médiévales, 83, 2016 p. 385-421.

DELEHAYE, Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Vromant, Bruxelles, 1906.

DELUMEAU, Jean éd., *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992.

DEPREUX, Philippe, « Tassilon III et le roi des Francs : examen d'une vassalité controversée », *Revue Historique*, 293-1, 1993, p. 23-73.

—, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 623, 2002/3, p. 721-753, <https://www.cairn.info/revue-historique-2002-3-page-721.htm>

—, JUDIC, Bruno dir., *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2004

—, LEBECQ, Stéphane, PERRIN, Michel J.-L., SZERWINIACK, Olivier eds., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010.

—, « Les trois monticules de vêtements : un songe prémonitoire de l'envoi de saint Liudger en mission et l'évocation de sa promotion à l'épiscopat dans la Vita prima rédigée par Altfrid », dans Alban GAUTIER, Céline MARTIN eds., *Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen Âge : études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 117-30.

—, BOUGARD, François, LE JAN, Régine eds., *Compétition et sacré au haut Moyen Âge. Entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols, 2015.

—, *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, PUR, 2015.

DEUG-SU, I, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spolète, Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo, 1983.

—, « Lioba - dilecta Bonifatii. Die Eloquenz des Schweigens in lateinischen Quellen des Mittelalters », *Jahrbuch für internationale Germanistik*, 33, 2001, p. 189-200.

—, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba, dilecta di Bonifacio Vinfrido*, Florence, Sismel, 2004.

DEVAILLY, Guy, « Art. Wulframnus (Wulfram), hl., Erzbischof von Sens († 711) », dans

- Lexikon des Mittelalters*, 9, Turnhout, Brepols, 1998, p. 347.
- DEVROEY, Jean-Pierre, « Men and Women in Early Medieval Serfdom: The Ninth Century Evidence », *Past and Present*, 166, 2000, p.3-30.
- , *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006.
- DIEM, Albrecht, « On opening and closing the body: Techniques of discipline in early monasticism », dans Kordula SCHNEGG, Elisabeth GRABNER-NIE éd., *Körper erfassen: Körpererfahrungen, Körpervorstellungen, Körperkonzepte*, Innsbruck; Vienne; Munich, 2010, p. 89-112.
- DIERKENS, Alain, « Saint Anschaire, l'abbaye de Torhout et les missions carolingiennes en Scandinavie. Un dossier à réouvrir », dans Claude LEPELLEY, Michel SOT, Pierre RICHÉ éd., *Haut Moyen Âge : Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, Nanterre, Éditions Publidix, 1990, p. 301-313.
- , « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 25, n° 1, 1994, p. 9-30.
- , SANSTERRE, Jean-Marie éd., *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle : actes du colloque international organisé par la section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège. 5-7 mai 1994*, Genève, Droz, 2000.
- DIESENBERGER, Maximilian dir., *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, Turnhout, Brepols, 2013.
- , *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern: Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin, De Gruyter, 2016.
- DINZELBACHER, Peter, *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn, Schöningh, 1996.
- DOSSE, François, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.
- DUBOIS, Jacques, RENAUD, Geneviève, *Hagiographie, cultures et sociétés : IV^e-XII^e siècles :*

- actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.
- DUBY, Georges, « Sur les voies ouvertes par Marc Bloch : esclavage et servage au Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12, 1957, p. 123-126.
- DUFFIELD, Lisa-Marie, « Alcuin's 'Vitae' of Saints Willibrord, Vaast, Riquier, and Martin: Conversion in the Carolingian Expansion », ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012.
- DUMÉZIL, Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- , « 'Ubi est pax et caritas, ibidem est Dei pietas': paix de Dieu et paix des hommes dans les royaumes barbares (VIe-VIIIe siècle) », dans Flocel Sabate éd., *Idees de pau a l'Edat Mitjana*, Lleida, Pagès, 2010, p. 101-122.
- , « L'apport de Rome à la formation des peuples européens », *Commentaire*, 136-4, 2011, p.919-926.
- , JOYE, Sylvie, « Les Dialogues de Grégoire le Grand et leur postérité : une certaine idée de la réforme ? », *Médiévales*, 62, 2012, p. 13-31. <http://medievales.revues.org/6619>
- DUNBABIN, Katherine M. D., *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- DUTTON, Paul Edward, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln ; Londres, University of Nebraska Press, 1994.
- DUVAL, Yves-Marie, « La décrétale Ad Gallos Episcopos. Texte critique, traduction française et commentaire », dans Jan DEN BOEFT et al. éd., *Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language*, vol. LXXIII, Leiden ; Boston, Brill, 2005, p. 81-82.
- DÜWEL, Klaus, RUGE, Nikolaus, « Hildebrandslied », dans Rolf BERGMANN éd., *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin ; Boston, de Gruyter, 2013, p. 171–183.
- EDWARDS, Cyril, *German Vernacular Literature : a Survey*, dans Rosamond McKitterick

- éd., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- EFFROS, Bonnie, « 'De partibus Saxoniae' and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity? », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 2, 1997, p. 267-86.
- , *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- EHLERS, Caspar, « *Totam provinciam illam in parochias episcopales divisit*: Erschließung des Raumes durch die Kirche am Beispiel Sachsens », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 330-40.
- EMING, Jutta, « Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters », dans Martin BAISCH, Elke KOCH dir., *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*, Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 2010, p. 107-30.
- EMMEL, Hildegard « Empfindsamkeit », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim RITTER, vol. 2, Basel, Stuttgart, Schwabe, 1972, p. 455.
- ERKENS, Franz-Reiner, « Divisio legitima und unitas imperii. Teilungspraxis und Einheitsstreben bei der Thronfolge im Frankenreich », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52, 1996, p. 423-486.
- ERMISSE, Gérard dir., *Les émotions, Terrain*, 22, 1994.
- ÉTIENNE, Renard, « Genèse et manipulations d'un polyptyque carolingien : Montier-en-Der, IX^e-XI^e siècles », *Le Moyen Âge*, 2004-1, t. CX, p. 55-77.
- EVERETT, Nicholas, *Literacy in Lombard Italy c. 568-774*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FAZIOLI, Kirk Patrick, *The Mirror of The Medieval: an Anthropology of the Western Historical Imagination*, New York, Berghahn Books, 2017.
- FEBVRE, Lucien, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? », *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 3, n°1-2, 1941, p. 5-20.
- FEDER KITTAY, Eva et al. eds., *Women and Moral Theory*, Lanham, Rowman and Littlefield,

1987.

- FELDMAN BARRETT, *Ead.*, James A. Russell éd., *The Psychological Construction of Emotion*, New York, Guilford Press, 2015
- FELDMAN BARRETT, Lisa, « Core affect, prototypical emotional episodes, and other things called emotion: Dissecting the elephant », *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 5, 1999, p. 805–819
- FELLER, Laurent, « Autour du meurtre de Charles le Bon : amitié, haine et ressentiment dans Galbert de Bruges », dans Laurent JÉGOU, Sylvie JOYE, Thomas LIENHARD, Jens SCHNEIDER éd., *Splendor Reginae: Passions, genre et famille: Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 273-280.
- FELLER, Laurent, « Liberté et servitude en Italie centrale (viii^e-xe siècles) », dans *Les formes de la servitude : esclavage et servages de la fin de l'Antiquité au monde moderne. Actes de la table ronde des 12 et 13 décembre 1997*, Rome, MEFRA, 112-2, 2001, p.511-533.
- FELTEN, Franz J. éd., *Bonifatius, Apostel der Deutschen: Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Geschichte 9*, Stuttgart, Franz Steiner, 2004.
- , Jarnut, Jörg, von Padberg, Lutz éd., *Bonifatius - Leben und Nachwirken: die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter, Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte*, vol. 121, Mainz, Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2007.
- FISCHER, Svante, *Les Seigneurs des Anneaux, Inscriptions runiques de France*, t. 1, hors-série du *Bulletin de liaison de l'Association française d'archéologie mérovingienne*, 2, Saint-Germain-en-Laye, AFAM, 2007.
- FLETCHER, Richard A., *The Conversion of Europe: From paganism to Christianity; 371-1386 AD*, London, Fontana Press, 1997.
- , *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*, New York, Holt and Co, 1998.
- FLIERMAN, Robert, « *Gens perfida* or *populus Christianus* ? Saxon (In)fidelity in Frankish Historical Writing », dans Clemens GANTNER, Rosamun MCKITERICK, Sven MEEDER

- éds., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 188-205.
- , *Saxon Identities, AD 150–900*, Londres ; New-York, Bloomsbury, 2017.
- FOERSTER, Thomas, *Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa*, Berlin, Akademie, 2010.
- FOOT, Sarah, « Violence Against Christians? The Vikings and the Church in Ninth-Century England », *Medieval History*, 1-3, 1991, p. 3-16.
- FOUCAULT, Michel, « Leçon au Collège de France du 8 Février 1978 », dans *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2004.
- FOURACRE Paul, GERBERDING, Richard A. éds., *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640-720, Manchester Medieval Sources Series*, Manchester; New York, Manchester University Press, 1996.
- , *The Age of Charles Martel*, Harlow, Longman, 2000.
- FOSSIER, Robert, *Le Moyen-Âge*, I, *Les mondes nouveaux, 350-950*, Paris, Colin, 1982.
- FOXHALL FORBES, Helen, *Heaven and Earth in Anglo-Saxon England: Theology and Society in an Age of Faith (Studies in Early Medieval Britain and Ireland)*, Londres, Routledge, 2013.
- FRAESDORFF, David, « The Power of Imagination: The Christianitas and the Pagan North during Conversion to Christianity (800-1200) », *The Medieval History Journal*, 5-2, 2002, p. 302-322.
- FRANDON, Véronique, GRÄSSLIN, Matthias, EL KENZ, David, ZOMBORY-NAGY, Piroska, « Pour une histoire de la souffrance : expressions, représentations, usages », *Médiévales*, vol. 13, 1994, p. 5-14.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, « Le héros et le saint », dans Gérard Freiburger, Laurent Pernot éds., *Du héros païen au saint chrétien*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997, p. 11-25.
- FRIED, Johannes, *Les Fruits de l'Apocalypse: Origines de la pensée scientifique moderne au*

- Moyen Âge*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2004.
- FRIESEN, Bill, « Answers and Echoes: The *Libellus Responsionum* and the Hagiography of North-Western European Mission », *Early Medieval Europe* 14, n° 2, 2006, p.153-72.
- FUMAGALLI, Vito, *Landscape of Fear. Perceptions of Nature and the City in the Middle Ages*, transl. Shayne Mitchell, Oxford, Polity, 1994.
- GAI, Giuliana, « I santi e il mondo animale nel Medioevo. Excursus attraverso le fonti agiografiche e iconografiche valsusine », *SEGUSIUM. Ricerche e Studi*, 48, 2009, p. 51-94.
- DE GAIFFIER, Baudouin, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967.
- GALLE, Christoph, « Zum Umgang mit Zauberern im Rahmen frühmittelalterlicher Missionsanstrengungen (Dealing with Magicians Within the Framework of the Early Medieval Missionizing Efforts) », dans Albrecht Classen éd., *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time: The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology*, Berlin ; Boston, De Gruyter, 2017.
- GANTNER, Clemens, *Freunde Roms und Völker der Finsternis : die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert*, Vienne, Cologne, Weimar, Böhlau, 2014.
- , MCKITTERICK, Rosamond, MEEDER, Sven éd., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- GARIPZANOV, Ildar H., GEARY, Patrick, URBANCZYK, Przemysław éd., *Franks, Northmen and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2008.
- GARNIER, Claudia, *'Amicus amicis, inimicus inimicis': politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert*, Stuttgart, Hiersemann, 2000.
- , *Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)*, Darmstadt, WBG, 2008.
- GARRAU, Marie, LE GOFF, Alice, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du*

- care*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- GARRISON, Mary, « The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points », *Early Medieval Europe*, vol. 10, n°2, 2001, p. 243-250.
- GAUTIER, Alban, « Alcuin, la bière et le vin. Comportements alimentaires et choix identitaires dans la correspondance d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, p. 431-441.
- , *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne, V^e-XI^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- , *Alimentations médiévales Ve-XVI^e siècle*, Paris, Ellipses, 2009.
- , MARTIN, Céline éd., *Échanges, communications et réseaux dans le haut Moyen Âge : études et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2011.
- , ROSSIGNOL, Sébastien dir., *De la mer du Nord à la mer Baltique. Identités, contacts et communications au Moyen Âge*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 2012. <https://books.openedition.org/irhis/2803?lang=fr>
- , « La piraterie dans les mers du Nord au haut Moyen Âge », dans Gilbert Buti, Philippe Hrodej dir., *Histoire des Pirates et des corsaires, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, CNRS, 2016, p. 77-90.
- , *Beowulf au Paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.
- GEMEINHARDT, Lieve, VAN HOOF, Peter, VAN NUFFELEN, Peter éd., *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, Abingdon ; New York, Routledge, 2016.
- GEARY, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1994.
- GERTSMAN, Elina dir., *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, New York, 2012.
- GILLIGAN, Carol, « Women's Place in Man's Life Cycle », *Harvard Educational Review*, 49-4, 1979, p. 431-446.
- , *In A Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

- , *The Contribution of Women's Thought to Developmental Theory: The Elimination of Sex Bias in Moral Developmental research and Education. Final Report to the National Institute of Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- , *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- GIOANNI, Stéphane, MÉRIAUX, Charles, *Réforme(s) et hagiographie dans l'Occident latin : (VI^e - XIII^e siècle)*, *Médiévales*, 62, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2012.
- GIRAUD, Cédric, *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne : genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphique de méditations*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2016.
- GODMAN, Peter, « the Anglo-Latin *Opus Geminatum* from Aldhelm to Alcuin », *Medium Aevum*, 50, 1981, p. 215-229.
- GOETZ, Hans-Werner, « The Perception of Other Religions in the Earlier Middle Ages: Some Remarks on a Current Research Project. Introduction », dans Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser, Hartmut Leppin, Peter Möllendorff, Karla Pollmann eds., *Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 10-1, Berlin, New York, De Gruyter, 2004, p. 275-280.
- , « Coutume d'héritage et structures familiales au haut Moyen Âge », trad. Anne-Gaëlle Roche dans François Bougard, Cristina La Rocca, Régine Le Jan dir., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, EFR, 2005, p. 203-237.
- , « Constructing the Past: Religious Dimensions and Historical Consciousness in Adam of Bremen's 'Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum' », dans Lars Boje Mortensen éd., *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006, p. 17-51.
- , *Die Wahrnehmung anderer Religion und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. -12. Jahrhundert)*, 2 t., Berlin, Akademie Verlag,

2013.

GÖHLER, Johannes, « Der Angelsachse Willehad und der Missionsauftrag Karls des Großen für Wigmodien », dans *Id.*, *Wege des Glaubens, Beiträge zu einer Kirchengeschichte des Landes zwischen Elbe und Weser*, Stade, Landschaftsverband der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden, 2006, p. 2–6.

GOLDIE, Peter éd., *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2010.

GORDON Rudy, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages, Studies in Medieval History and Culture*, v. 14. New York, Routledge, 2002.

GOULLET, Monique, HEINZELMANN, Martin éd., *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval : transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, Thorbecke, 2003

GOULLET, Monique, *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.

GOULLET, Monique, *Ead.*, « The catalogues of the virtues in hagiographic texts: between topics and history », dans Lucie DOLEŽALOVÁ éd., *The Charm of a List: From the Sumerians to Computerised Data Processing*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009.

—, HEINZELMANN, Martin, VEYRARD-COSME, Christiane éd., *L'hagiographie mérovingienne* Goullet, Monique, *à travers ses réécritures, Beihefte zu Francia*, vol. 71, Ostfildern, Thorbecke, 2010.

GRAVEL, Martin, « Of Palaces, Hunts, and Pork Roast: Deciphering the Last Chapters of the Capitulary of Quierzy (a. 877) », *Florilegium*, 29, 2012, p. 89-115

GRIFFE, Elie, « À propos du canon 33 du concile d'Elvire », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 74, 1973, p. 142-145.

GRIMM, Jacob, « Über zwei entdeckte gedichte aus der zeit des deutschen Heidentums », *Kleinere Schriften*, II, 1865, p. 1-29.

GRMEK, Mirko D., *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, *Antiquité et Moyen Âge*,

Paris, Seuil, 1995.

GRYSON, Roger, « Aux origines du célibat ecclésiastique. La continence cultuelle des clercs majeurs dans l'ancienne Église d'Occident », dans *Id.*, *Scientiam salutis quarante années de recherches sur l'Antiquité chrétienne*, Louvain, Peteers, 2008, p. 159-164.

GUERREAU-JALABERT, Anita, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1981, 36-6, p. 1028-1049.

—, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », dans Jean-Philippe GENET dir., *La légitimité implicite*, Paris ; Rome, Sorbonne, École Française de Rome, 2015, p. 457-476, <http://books.openedition.org/psorbonne/6603>.

GUIZARD-DUCHAMP, Fabrice, « Fleuves, forêts et territoire dans les sources narratives des VI^e et VII^e siècles », *Revue du Nord*, 2003, n° 351, p. 573-594.

—, *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV^e-IX^e s.)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

GYÖRGY, Geréby, « The Angels of the Nations : is a National Christianity Possible ? », dans Tamás A. BÁES, Ádam BOLLÓK, Tivadar VIDA eds., *Across the Mediterranean-A Long the Nile, vol. 2, Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity dedicated to László Török on the occasion of His 75th Birthday*, Budapest, Institute of Archaeology, Research Center for the Humanities Hungarian Academy of Sciences and Museum of Fine Arts, 2018, p. 501-529.

HABLOT, Laurent, VISSIÈRE, Laurent dir., *Paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, Rennes, PUR, 2015.

HALLE, Uta, « Die Mission Skandinaviens geht von Bremen aus: was Ansgar angestiftet hat », dans Tilman HANNEMANN éd., *Bremer Religionsgeschichten. Kontinuitäten und Wandel zwischen Religion und Gesellschaft*, Bremen, Éditions Lumière, 2012, p. 1-17.

HALSALL, Guy éd., *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

HAMDOUNE, Christine, « ‘*Mons Africae uel fabulosissimus Atlas*’ : l'Atlas de Pline l'Ancien », *Latomus*, 68-1, 2009, p. 101-116.

- HARRÉ, Rom éd., *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, 1989.
- HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.
- HARVEY, Katherine, « Emotions: Tears in the Life of the Medieval Bishop », *Historical Research*, vol. 87, 2014, p. 591-610.
- HARVEY, Susan Ashbrook, « Martyr passions and hagiography », dans Ead., David G. HUNTER éd., *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 603-627.
- HAUBRICHS, Wolfgang, « Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgesellschaften des frühen Mittelalters », dans Walter POHL éd., *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 85-105.
- HAUTALA, Svetlana, « From *Mithridatium* to *Potio Sancti Pauli* : The Idea of a Medicine from Antiquity to the Middle Ages », dans Christian KRÖTZL, Katariina MUSTAKALLIO, Jenni KUULIALA éd., *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages: Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, Londres ; New York, Routledge, p. 171-184.
- HAVERBÈQUE, Gérard, « L'humilité d'après S. Benoît », *Collectanea cisterciensia*, 13, 1951, p. 98-107
- HAYDEN, Brian, « Fabulous Feasts : A Prolegomenon to the Importance of Feasting », dans Michael DIETLER, Brian HAYDEN éd., *Feasts : Archaeological and Ethnographical Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington ; Londres, 2001, Smithsonian Institution Press, p. 23-64.
- HEAD, Thomas F., « Art. Hagiography (female saints) », dans Katharina M. Wilson, Nadia MARGOLIS éd., *Women in the Middle Ages. An Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004, p. 408-18.
- HEENE, Katrien, *Legacy of Paradise: Mariage, Motherhood and Women in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt-am-Main, Lang, 1997.

- HEIM, François, « Le saint et la cité dans la tourmente des invasions barbares: l'exemple de saint Séverin du Norique », dans Gérard FREYBURGER, Laurent PERNOT éd., *Du héros païen au saint chrétien*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 165-175.
- HEINEMEYER, Karl, « Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation », *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 30, 1980, p. 1-45.
- HEINZELMANN, Martin, *Bischofsherrschaft in Gallien : zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert : soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, Beihefte der Francia, 5, München, Artemis, 1976.
- , *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, Thorbecke, 1992.
- , *L'hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord : manuscrits, textes et centre de production*, Stuttgart, Thorbecke, 2001.
- , « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie mérovingienne », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Age en Occident*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 37-58.
- , « L'hagiographie au service de l'histoire : l'évolution du 'genre' et le rôle de l'hagiographie sérielle », dans Françoise LAURENT, Laurence MATHEY-MAILLE, Michelle SZKILNIK éd., *Des saints et des rois : l'hagiographie au service de l'histoire, Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge 16*, Paris, Champion, 2014, p. 23-44.
- HELLE, Knut éd., *The Cambridge History of Scandinavia*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2003
- HELVÉTIUS, Anne-Marie, « L'idée du martyr dans l'hagiographie monastique franque (VIII^e-IX^e siècles) », dans Gordon BLENNEMANN, Klaus HERBERS dir., *Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014, p. 83-99.
- HEN, Yitzhak, « Food and drink in Merovingian Gaul », dans Brigitte Kasten éd., *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, München, 2006, p. 99-110.

- HEN, Ytzhak, « Charlemagne's Jihad », *Viator*, 17, 2006, p. 33-51.
- HERZOG, Johann Jakob, SCHAFF, Philip, HAUCK, Albert éd., *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 4, New-York ; Londres, Funk and Wagnalls Company, 1909.
- HIGOUNET, Charles, « Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle », *Agricoltura e mondo rurale in occidente*, Spolète, Presso la sede del Centro, 1966, p. 343-398.
- HILLNER, Julia, « Monks and children: corporal punishment in Late Antiquity », *European Review of History*, 16-6, 2009, p. 773-791.
- HOCHNER, Nicole, « Le corps social à l'origine de l'invention du mot 'émotion' », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [en ligne], 2016, <http://journals.openedition.org/acrh/7357>.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel, *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*, Paris, La Découverte, 2017.
- HOCHSTELTER, Donald, *A Conflict of Traditions: Women in Religion in the Early Middle Ages 500–840*, Lanham, University Press of America, 1992.
- HOCQUET, Jean-Claude, « Le pain, le vin et la juste mesure à la table des moines carolingiens », *Annales E.S.C.*, 40, 1985, p. 661-690.
- HOLLIS, Stephanie, *Anglo-Saxon Women and the Church: sharing a Common Fate*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.
- HOLMES, Brooke A., *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- HOLTHOF, Jean-François, « Approche synthétique de l'humilité : selon saint Benoît et saint Bernard », *Collectanea cisterciensia*, 69, 2007, p. 226-248.
- HOROWITZ, Jeannine, MENACHE, Sophia, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- HOURIHANE, Colum P., éd., *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art and History*, Princeton, Penn State University Press, 2010.
- HOWARD SMITH, Julia Mary, « Confronting Identities: the Rhetoric and Reality of a

- Carolingian Frontier », dans Maximilian DIESENBERGER, Walter POHL éds., *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 169-182.
- HUIZINGA, Johan, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 2002 (1919).
- HYAMS, Paul, *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- IMBACH, Ruedi, « That the faithful are slaves of the church : political philosophy in the Middle Ages rediscovered », *Grace and truth*, vol.8, n°3, 1988, p. 136-145.
- , « Physique ou métaphysique des passions ? », *Critiques*, n° 716/717, 2007, p. 23-35.
- IMHOF, Michael, STASCH, Gregor Karl éd., *Bonifatius: vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen*, Petersberg, Imhof, 2004.
- IOGNA-PRAT, Dominique, BEDOS-REZAK, Brigitte MIRIAM dir., *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005.
- ISAÏA, MARIE-CÉLINE, « Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches », éd. Wojciech FALKOWSKI et Yves SASSIER », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2010, <https://journals.openedition.org/crm/12191>.
- , GRANIER, Thomas, *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècles)*, *Hagiologia*, vol. 9, Turnhout, Brepols, 2014.
- , « Face à face. Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge », dans Clémentine BERNARD-VALETTE, Jérémy DELMULLE, Camille GERZAGUET dir., *Nihil ueritas erubescit. Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 651-668.
- JACQUART, Danielle, *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e-XV^e siècle)*, Aldershot, Ashgate, 1997.
- , *À la recherche du corps médiéval : études sur la représentation médicale et son écriture*, Sismel, Florence, 2012.
- JAEGER, C. Stephen, *Ennobling love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.

- , KASTEN, Ingrid éd., *Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2003.
- JASTRZEBOWSKA, Elzbieta, « Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles », *Recherches augustinienes*, 14, 1979, p. 3-90.
- JEAN, Michel, *Émotions et identité : le rôle des émotions dans la formation de l'identité narrative*, thèse de doctorat de philosophie sous la direction de Christine Tappolet, Université de Montréal, 2010.
- JEANMART, Gaëlle, « Le rôle de l'obéissance dans l'éducation antique et médiévale », *Philosophique*, 6, 2003, p. 61-98.
- JEZERSKI, Wojtek, HERMANSON, Lars éd., *Imagined Communities on the Baltic Rim, From the Eleventh to Fifteenth Centuries*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016.
- , « Fears, Sights and Slaughter: Expressions of Fright and Disgust in the Baltic Missionary Historiography (11th-13th centuries) », dans Per FÖRNEGÅRD, Erika KIHLMAN, Mia ÅKESTAM, Gunnel ENGWALL éd., *Tears, Sighs and Laughter. Expressions of Emotions in the Middle Ages*, Stockholm, Kungl. Vittershets Historieoch Antikvitets Akademien, 2017, p. 109-137.
- JOHANEK, Peter, « Fest und Integration », dans Detlef ALTENBURG, Jörg JARNUT, Hans-Hugo Steinhoff éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 535-540.
- JONES, William R., « The Image of the Barbarian in Medieval Europe », dans James MULDOON, Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO éd., *Medieval Ethnographies. European Perceptions of the World Beyond*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2009, p. 347-378.
- JOUFFRET, Florent, « Le commerce d'esclaves dans les mers du Nord au haut Moyen Âge : un bilan historiographique », dans Alban GAUTIER, Sébastien ROSSIGNOL dir., *De la mer du Nord à la mer Baltique. Identités, contacts et communications au Moyen Âge*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 2012, p. 91-104.
- JOYE, Sylvie, SANTINELLI-FOLTZ, Emmanuelle, « Le couple : une définition difficile, des réalités multiples », *Médiévales*, 65, 2013, p. 5-18,

<https://medievales.revues.org/7073#ftn15>.

JUDIC, Bruno, « L'angélologie de Grégoire le Grand chez Raban Maur », *Studia Patristica*, 23, 1998, p. 245-249.

—, « Grégoire le Grand et la violence religieuse », dans Pierre CAZIER, Jean-Marie DELMAIRE éd., *Violence et religion*, Villeneuve d'Ascq, Édition du conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle Lille 3, 1998, p. 67-94.

—, « L'antique ennemi (*antiquus hostis*) de Grégoire le Grand à Raoul Glaber », *Graphè*, 9, *Figures de Satan*, 2000, p. 45-73

—, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises », dans Lionel MARY, Michel SOT dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125.

—, « Grégoire le Grand et les barbares », dans *Le barbare, l'étranger : images de l'autre. Actes du colloque organisé par le CERHI, Saint-Etienne, (14 et 15 mai 2004)*, textes réunis et présentés par Didier NOURRISSON et Yves PERRIN, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005, p. 137-146.

KASTER Robert A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, New-York, OUP, 2005.

KAUFHOLD, Martin, *Europas Norden im Mittelalter: die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.-13. Jh.)*, Darmstadt, Primus, 2001.

KESKIAHO, Jesse, « The Representations of Emotions Connected To Dreams And Visions In Pre-Carolingian Continental And Anglo-Latin Narratives », dans Alaric HALL, Olga TIMOFEEVA, Ágnes KIRICSI, Bethany FOX éd., *Interfaces between Language and Culture in Medieval England*, Leiden, Brill, 2010, p. 99-138.

—, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

KLANICZAY, Gábor, « The Birth of a New Europe About 1000 CE: Conversion, Transfer of Institutional Models, New Dynamics », *Medieval Encounters*, 10-1, 2004, p. 99-129.

—, « Dreams and Visions in Medieval Miracle Accounts », dans *Id.*, Ildikó Csepregi, Charles

- Burnett éds., *Ritual Healing : Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence, Sismel, 2012, p. 147-170.
- KLAPHECK, Thomas, *Der Heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 242, Hannover, Hahn, 2008.
- KLEINCLAUSZ, Arthur, *Alcuin*, Paris, Belles-Lettres, 1938.
- KLÜPPEL, Theodor, « Die Germania (750-950) », dans Guy PHILIPPART dir., *Hagiographies*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 1996, p. 161-211.
- KNIBBS, Eric, *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Farnham, Ashgate, 2013.
- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- KOCH, Elke, SCHLIE, Heike éds., *Orte der Imagination - Räume des Affekts: die mediale Formierung des Sakralen*, Paderborn, Brill, 2016.
- KÖNIG, Daniel G., « Aufstieg des Christentums und Niedergang der polytheistischen Antike », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 142-49.
- , « Charlemagne's ›Jihād‹ Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization », *Medieval Worlds. Comparative & Interdisciplinary Studies*, 3, 2016, p. 3-40.
- KÖVECSES, Zoltán, *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- KRAUS, Eva, *Die Ratgerbasilika in Fulda. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung*, Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 27, Fulda, Verlag Parzeller, 2002.
- , « Zur Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas », *European Journal of Scandinavian Studies*, 2012, 42-1, p.45-57.
- KREINER, Jamie, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge,

Cambridge University Press, 2014.

KRISTOFFERSEN, Elisabeth, *Pacifying the Saxons. An Interpretative Reading of the Hêliand*, Master ved Institut for lingvistik og nordiske studier, sous la direction de Jón VÍÐAR SIGURÐSSON, Université d'Oslo, 2013.

KRÖNERT, Klaus, « Réformer la vie monastique ou réformer l'Empire ? La Vie d'Eigil de Fulda par Brun Candidus (vers 840) », *Médiévales*, 62, 2012, p. 49-65, <https://journals.openedition.org/medievales/6645#bodyftn33>.

KRÖTZL, Christian, « *Ad Sanctos*. Saints, Miracles and Everyday Life in the Middle Ages », dans Jacqueline HAMASSE éd., *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 245-64.

LAEUCHLI, Samuel, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphie, Temple University Press, 1972.

LAFFAN, Michael, WEISS, Max éd., *Facing Fear. The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2012.

LAGORGETTE, Dominique, « Insulte, injure et diffamation : de la linguistique au code pénal ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, 8, 2012, <http://journals.openedition.org/aad/1312>.

LAJOYE, Patrice, « Les Rous d'Ibn Fadlân : Slaves ou Scandinaves ? Une approche critique », dans Pierre BAUDUIN, Alexandre E. MUSIN dir., *Vers l'Orient et vers l'Occident. Regards croisés sur les dynamiques et les transferts culturels des Vikings à la Rous ancienne*, Caen, PUC, 2014, p. 155-163.

LAPIDGE, Michael, « Leofwine or Lebuin », dans *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 282-283.

—, « Willehad », dans *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 476.

LATOUR, Bruno, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

—, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

- LAUGIER, Sandra, « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes*, vol. 42, no. 3, 2010, p. 112-125.
- LAURENT, Françoise, *Serment, promesse et engagement au Moyen-Âge*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008.
- LAURENT, Vitalien, « L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale », *Revue des études byzantines*, 23, 1965, p. 7-41.
- LAW, Vivien, « The Study of Grammar », dans Rosamond McKitterick éd., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 88-110.
- LE BRETON, Emmanuel, *Les passions ordinaires : anthropologie des émotions*, Paris, Payot, 1998.
- LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre dir., *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.
- LE GOFF, Jacques, « Rire au Moyen Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1989, <http://ccrh.revues.org/2918>.
- , « Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Âge », dans M. SOT éd., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 93-104.
- LE JAN, Régine, « Le lien social entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge : l'amitié dans les collections de lettres », Dieter HÄGERMANN, Wolfgang HAUBRICHS, Jörg Jarnut eds., *Akkulturation : Probleme einer Germanisch-romischen Kultursynthesen in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2004, p. 528-546.
- , « Timor, amicitia, odium: les liens politiques à l'époque mérovingienne », dans Walter POHL, Veronica WIESER dir., *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, p. 217-226.
- , « Hraban Maur et les *munera* : idéologie du don, hiérarchie et politique », dans Philippe DEPREUX, Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN dir., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p.403-418.
- , « Entre haine et amour du roi : quelques réflexions sur les émotions politiques à l'époque

- mérovingienne », dans Josiane BARBIER, Monique COTTRET et Lydwine SCORDIA dir., *Amour et désamour du prince. Du haut Moyen Âge à la Révolution française*, Paris, Kimé, 2011, p. 15-26.
- LEBECQ, Stéphane, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.
- , « *Religiosa femina nomine Frideburg*. La communauté chrétienne de Birka au milieu du IX^e siècle d'après le chapitre 20 de la *Vita Anskarii* », *Recueil d'études en hommage à Lucien Musset, Cahiers des annales de Normandie*, 23, 1990, p. 127-137.
- , « La famille et les apprentissages de Liudger, d'après les premiers chapitres de la *Vita Liudgeri* d'Altfrid », dans Claude LEPELLEY, Michel SOT et Pierre RICHÉ éd., *Haut Moyen Âge : Culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché*, Nanterre-La Garenne-Colombes, Publidix, 1990, p. 283-99.
- , « Paganisme et rites sacrificiels chez les Frisons des VII^e-VIII^e siècles », dans *Bonifatius - Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, (Quellen und Abhandlungen zur Mittelhheinischen Kirchengeschichte, 121), 2007, p. 111-20.
- , « Les Frisons de Saint-Goar. Présentation, traduction et bref commentaire des chapitres 28 et 29 des *Miracula sancti Goaris* de Wandalbert de Prüm », dans Jean-François COTTIER, Martin GRAVEL et Sébastien ROSSIGNOL dir., *Ad libros ! Mélanges d'études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2010, p. 11-20.
- , « De la Flandre au Danemark : formes de l'occupation et de l'activité humaines dans les contrées riveraines de la Mer du Nord (milieu du Xe - milieu du XI^e siècle) », dans Stéphane LEBECQ, *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011.
- , *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011.
- , « Les Frisons entre paganisme et christianisme », dans *Hommes, mers et terres du nord au*

- début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 53-74.
- , « Traduction du prologue et des chapitres 6 à 10 de la Vie de Vulfran du pseudo-Jonas, moine de Fontenelle », dans *Lebecq, Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge 1*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 95-102.
- , « Vulfran, Willibrord et la mission de Frise : pour une relecture de la Vita Vulframni », dans S. Lebecq, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge 1*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 75-94.
- , « Aux origines du phénomène viking. Quelques réflexions sur la part de responsabilité des Occidentaux (VIII^e - début IX^e siècle), dans *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 131-40, 2011.
- , « Les Vikings en Frise. Chronique d'un échec relatif », dans *Hommes, mers et terres du nord au début du Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, p. 151-68.
- , « Les Occidentaux dans l'espace baltique et scandinave aux VIII^e-IX^e siècles. Qui? Pourquoi ? Comment ? », dans Pierre Bauduin, Alexander E. Musin éd., *Vers l'Orient et vers l'Occident. Regards croisés sur les dynamiques et les transferts culturels des Vikings à la Rous ancienne, actes des colloques de Novgorod et de Caen*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2014, p. 29-38.
- LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1963, rééd. 2008.
- LECOUTEUX, Claude, « Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XII^e s. », *Cahiers de civilisation médiévale*, 94, 1981, p. 117-128.
- LEE, Christina, *Feasting the Dead: Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2007.
- , « Earth's Treasures: Food and Drink », dans Maren CLEGG HYER et Gale R. OWEN-

- CROCKER éd.s., *The Material Culture of Daily Living in the Anglo-Saxon World*, Exeter, University of Exeter Press, 2011, p. 142-156.
- LEJA, Meg, « The Sacred Art: Medicine in the Carolingian Renaissance », *Viator*, 47-2, 2016, p. 1-34.
- LEPELLEY, Claude, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques. Les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », dans Lionel MARY et *al.*, *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 81-96.
- LETT, Didier, *Les Enfants au Moyen Âge, V^e-XV^e siècles*, Paris, Hachette, 1997.
- , *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e s)*, Paris, Aubier, 1997.
- , « L'éducation et les conceptions pédagogiques au Moyen Âge », *Revue des politiques sociales et familiales*, 1999, 57-58, p. 85-89.
- , *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2000.
- , *Hommes et femmes au Moyen Âge, Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Ethique et infini : dialogues avec Philippe Nemo, L'Espace intérieur* 26, Paris, Fayard, France culture, 1982.
- LEYSER, Karl, *Communications and Power in Medieval Europe: The Carolingian and Ottonian Centuries*, Londres, Hambledon Press, 1994.
- LIENHARD, Thomas, « De l'intérêt d'une identité ethnique: les chefs slaves et la Chrétienté d'après la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* », dans Richard Corradini, Rob Meens, Christina Pössel et Philip Shaw dir., *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2006, p. 401-412.
- LIFSHITZ, Felice, *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014.
- LIMOR, Ora, « Pilgrims and authors: Adomnán's 'De locis sanctis' and Hugelburc's 'Hodoeporicon Sancti Willibaldi' », *Revue bénédictine*, 114, 2004, p. 253-75.
- LINDGREN, Erika Lauren, *Sensual Encounters: Monastic Women and Spirituality in Medieval*

- Germany, New York, Columbia University Press, 2009.
- LINDOW, John, *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- LINDQVIST, Malin, « The meaning of food: about viking-age food and drink », *Viking Heritage*, 2, 2004, p. 7-10.
- LITTLE, Lester K., *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca ; New York, Routledge, 1993.
- LÖFSTEDT, Bengt, GEBAUER, George John, *Bonifatii (Vynfreth) Ars grammatica (Accedit Ars metrica)*, Turnhout, Brepols, 1980.
- LUCIANI, Sabine, « Lucrèce et la tradition de la consolation », *Exercices de rhétorique*, 9, 2017, <http://rhetorique.revues.org/519>
- LUTTERBACH, Hubertus, « ‘Pastor noster Anskarius’. Das Hirten- Ideal des Hl. Ansgar im Kontext der Entwicklungsgeschichte christlicher Frömmigkeit », *Archiv für Kulturgeschichte*, 77-2, 1995, p. 279-300.
- , *Bonifatius: mit Axt und Evangelium : eine Biographie in Briefen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004.
- MABILLON, Jean, *Science et sainteté. L'étude dans la vie monastique*, textes recueillis et commentés par Dom René-Jean Hesbert, Paris, Alsatia, 1958.
- MACFARLANE, Katherine Nell, « Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII.11) », *Transactions of the American Philosophical Society*, 70-3, 1980, p. 1-40.
- MACMULLEN, Ramsay, *Les Émotions dans l'histoire, ancienne et moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- MADEY, Johannes, « Art. Wulfram (Wulframnus, Vulframno, Wolfram), Heilige (630-700) », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 17, Hamm (Westf.), Bautz, 2000, p. 1574-76.
- MAGDALINO, Paul, « The Phenomenon of Manuel I Komnenos », dans James D. Howard-Johnston éd., *Byzantium and the West: IX-XIII centuries*, Amsterdam, Hakkert, 1988, p. 188-189.

- MAGNOU-NORTIER, Elisabeth, « *Seruus - seruitium* : une enquête à poursuivre », dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner à l'occasion de son 65e anniversaire par ses amis et collègues français*, Maulévrier, Hérault Éditions, 1989, p. 269-284.
- MAILLEFER, Jean-Marie, « Une question identitaire de l'Islande médiévale : paganisme et païens dans les Sagas des islandais », dans Pierre BAUDUIN, Véronique GAZEAU et Yves MODÉLAN éds., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 213-231.
- MALBOS, Lucie, « Les raids vikings à travers le discours des moines occidentaux. De la dénonciation à l'instrumentalisation de la violence (fin VIII^e-IX^e siècle) », *Hypothèses*, 2013, 16, p. 315-325.
- MALONE, Edward E., *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, Catholic University of America Press, 1950.
- MANDRESSI, Rafael, « Le temps profond et le temps perdu. Usages des neurosciences et des sciences cognitives en histoire », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 25, 2011, p. 165-202.
- MARCUS, Hannah, « Dreaming and the Symbiotic Relationship Between Christianity and the Carolingian Dynasty », *Penn History Review*, 16-2, 2009, p. 64-75.
- MARINCOLA, John, « Beyond Pity and Fear: The Emotions of History », *Ancient Society* vol. 33, Louvain, 2003, p. 285-315.
- MARROU, Henri Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, Paris, Seuil, 1981.
- MARTIN, Céline, « La notions de *gens* dans la péninsule ibérique des VI^e-VII^e siècles : quelques interprétations », dans Pierre BAUDUIN, Véronique GAZEAU et Yves MODÉLAN éds., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 75-89.
- MARY, Lionel, SOT, Michel dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard,

2002.

MASSIE, Alban, « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97, 2013, p. 213-241.

MAUSS, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *l'Année Sociologique*, nouvelle série, 1, 1923-1924, p. 30-186.

MC CLELLAND, John S., *The Crowd and the Mob from Plato to Cantetti*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

MCCORMICK, Mickael, « Byzantium and the West, 700-900 », dans Rosamond McKitterick éd., *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge, Cambridge university Press, 1995, p. 349-380

—, « New Light on the 'Dark Ages': How the Slave Trade Fuelled the Carolingian Economy », *Past & Present*, 177-1, 2002, p. 17-54.

—, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900*, Cambridge, Cambridge university Press, 2001.

MCGUIRE, Patrick, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Pub., 1988.

MCKITTERICK, Rosamond, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

— éd., *The Use of Literacy in Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

—, *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

—, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

MEEDER, Sven M., « Boniface and the Irish Heresy of Clemens », *Church History*, 80, 2011, p. 251-281.

MELLOR, Scott Anthony, « St Ansgar: His Swedish Mission and Its Larger Context », dans Id. éd., *Sanctity in the North. Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*,

- Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 31-64.
- MELVILLE, Gert, SCHÜRER, Markus dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, Lit Verlag, 2002.
- MÉRIAUX, Charles, JOYE, Sylvie, DUMÉZIL, Bruno eds., *Confrontation, échanges et connaissance de l'autre : au nord et à l'est de l'Europe de la fin du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Renne, 2017.
- MERLETTE, Bernard *et al.*, « Le Marcellus de Laon : observations paléographiques et critiques. Le manuscrit 420 de Laon et la médecine carolingienne », *Histoire des Sciences médicales*, 14-1, 1980, p. 51-60.
- MIGGELBRINK, Ralf, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg ; Basel ; Wien, Herder, 2000.
- MILIS, Ludo, « La conversion en profondeur : un processus sans fin », *Revue du Nord*, 68, 1986, p. 487-498.
- , « The Conversion Process: Strategy, Structure, or mere Events », dans Franz FELTEN *et al.* dir., *Bonifatius - Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 121), 2007, p. 9-22.
- MINNIS, Alastair J., « The Prick of Conscience and the Imagination or Paradise », dans Simon C. P. HOROBIN, Aditi NAFDE eds., *Pursuing Middle English manuscripts and their texts: essays in honour of Ralph Hanna*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 157-176.
- MIQUEL, Pierre, *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle : dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Paris, Beauchesne, 1989.
- MISTRY, Zubin, *Abortion in the Early Middle Ages, c.500–900*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- MODÉRAN, Yves, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e-VII^e siècles)*, Rome, EFR, 2003.
- MOHR, Andreas, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, Münster, Waxmann, 2005.

- MOLINIER, Pascale, LAUGIER, Sandra, PAPERMAN, Patricia dir., *Qu'est-ce que le care ?* Paris, Payot, 2008.
- MOLLAT, Michel dir., *Études sur l'histoire de la pauvreté : Moyen Âge-XVI^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974 ; *Id.*, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978.
- , *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978.
- MOSCOVICI, Serge, *L'Âge des foules*, Paris, Fayard, 1981.
- MOSETTI CASARETTO, Francesco et al. dir., *Lachrymae: mito e metafora del pianto nel Medioevo ; atti delle III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2 - 4 novembre 2006)*, Alessandria, dell'Orso, 2011.
- MOSHER, Susan, « Ancillary Evidence for the Decline of Medieval Slavery », *Past and Present*, 149, 1955, p. 3-28.
- MOULINIER, Laurence, « Magie, médecine et maux de l'âme dans l'œuvre scientifique de Hildegarde », dans Rainer BERNDT éd., « *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich Selbst* » : *Hildegarde von Bingen (1098-1179)*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 545-559.
- MUCHEMBLED, Robert, « Pour une histoire des émotions au XVI^e siècle », dans Jean-François CHAUVARD, Isabelle LABOULAIS dir., *Les fruits de la récolte. Études offertes à Jean-Michel Boehler*, Strasbourg, PUS, 2007, p. 365-380.
- MULDOON, James éd., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.
- MÜLLER, Klaus E., *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, vol. 2, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1972-1980.
- MÜLLER, Stephan, « Mission und die Volkssprache. Entwicklungen der deutschen Sprach- und Textkultur im Kontext der Christianisierung », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 111-20.
- MÜLLER-WILLE, Michael, « Ansgar und seine Mission im Norden », dans *Mythos Hammaburg. Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, Hamburg,

- Archäologisches Museum Hamburg, 2014, p. 236-44.
- MURPHY, Ronald G., « Magic in the 'Heliand' », *Monatshefte*, 83-4, 1991, p. 386-397.
- , *Tree of Salvation: Yggdrasil and the Cross in the North*, New York, Oxford University Press, 2013.
- NAGY, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve- XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- , « Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu », dans Gert Melville, Markus Schürer dir., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 107-129.
- , « La notion de Christianitas et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain [A sermo of Abbo of Saint Germain. The notion of christianitas, space and sacred in the 10th century] », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140.
- , « Les émotions et l'historien : de nouveaux paradigmes », *Critique*, 716-717, 2007, p. 10-22.
- , « Sensations et émotions d'une femme de passion : Lukarde d'Oberweimar (c.1309) », dans Damien BOQUET, Piroska NAGY dir., *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 323-352.
- , « Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences de l'émotion », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, 5, 2013.
- , « Collective Emotions, History and Change: the Case of the Pataria (Milan, 11th c.) », *Emotions: History, Culture, Society*, 2-1, 2018, p. 132-152.
- NELSON, Janet L., « Les femmes et l'évangélisation au IX^e siècle », *Revue du Nord*, 68-269, 1986, p. 471-485.
- , « Women and the Word in the Earlier Middle Ages », *Women in the Church*, 27, 1990, p. 53-78.
- , « Du couple et des couples à l'époque carolingienne », trad. Sylvie Joye, *Médiévales*, 65, 2013, p. 19-31.
- NEUGEBAUER, Manfred, *Die Sachsen: zwischen Irminsul und Kaiserkrone*, Wolfenbüttel,

- Melchior, 2012.
- NEUHAUSER, Richard éd., *The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals*, Leyde, Brill, 2007.
- NICHTWEIß, Barbara, HAARLÄNDER, Stephanie, *Bonifatius in Mainz*, Mainz, Von Zabern, 2005.
- NIEMEYER, Gerlinde, « Die Herkunft der *vita Willehadi* », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 12, 1956, p. 17-35.
- NOACCO, Cristina, BONNET, Corinne, MAROT, Patrick, ORFANOS, Charalampos dir., *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes, PUR, 2013.
- NOBLE, Thomas F. X., HEAD, Thomas éd., *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2011.
- NODDINGS, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- , *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- NORMAN, Joanne S., *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art*, New York, Lang, 1988.
- NUROCK, Vanessa, *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí, « Willibrord und die frühe angelsächsische Missionierung Kontinentaleuropas », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter 1*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 239-249.
- ODELMAN, Eva, « Ansgar's Life - a Piece of Carolingian Hagiography », dans Alexander ANDRÉE et al. éd., *Hortus troporum: florilegium in honorem Gunillae Iversen: a Festschrift in honour of Professor Gunilla Iversen at the occasion of her retirement as Chair of Latin at the Department of Classical Languages, Stockholm University*, Studia Latina Stockholmiensia 54, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2008, p. 290-96.
- OSCHEMA, Klaus, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum*

- Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln, Böhlau, 2006.
- , *Freundschaft oder 'amitié'? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2007.
- ÖSTERBERG, Eva, *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Medieval and Early Modern History*, Budapest ; New York, Central European University Press, 2010.
- OUELLET-AYOTTE, Jérôme, *Le banquet comme vecteur de la christianisation en Norvège médiévale*, mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A. en histoire, Département d'histoire de l'université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, 23 août 2017.
- PAGE, Raymond Ian, *'A Most Vile People': Early English Historians On the Vikings*, London, College by the Viking Society for Northern Research, 1987.
- PALAZZO, Éric, *Les cinq sens au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2016.
- PALMER, James T., « Rimbert's 'Vita Anskarii' and Scandinavian Mission in the Ninth Century ». *The Journal of Ecclesiastical History*, 55, 2004, p. 235-56.
- , « The 'vigorous Rule' of Bishop Lull: Between Bonifatian Mission and Carolingian Church Control », *Early Medieval Europe* 13, n° 3, 2005, p. 249-76.
- , « Defining paganism in the Carolingian world », *Early Medieval Europe*, 15, 2007, p. 402-425
- , *Anglo-Saxons in a Frankish world, 690-900. Studies in the Early Middle Ages*, 19, Turnhout, Brepols, 2009.
- , « Anskar's Imagined Communities », dans Haki ANTONSSON, Ildar H. GARIPZANOV édés., *Saints and their Lives on the Periphery*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 171-188.
- PANCER, Nira, « « Crimes et châtements » monastiques : aspects du système pénal cénobitique occidentale (V^e et VI^e siècles) », *Le Moyen Âge*, 2003-2, CIX, p. 261-275.
- , « Les hontes mérovingiennes : essai de méthodologie et cas de figure », *Rives nord-méditerranéennes*, 31, 2008, p. 41-56.
- PAPERMAN, Patricia, LAUGIER, Sandra édés., *Le souci des autres, éthique et politique du care*,

Paris, EHESS, 2005.

PARESYS, Cécile, TRUC, Marie-Cécile *et al.*, « Les tombes privilégiées de la ‘Tuilerie’ à Saint-Dizier (Haute-Marne) », dans Armelle ALDUC-LE BAGOUSSE éd., *Inhumations de prestige ou prestige de l’inhumation ?* Caen, Publications de CRAHM, 2009, p. 69-98.

PARISSE, Michel, « Les chanoinesses dans l’Empire germanique (IX^e-XI^e siècles) », *Francia*, 6, 1978, p. 107-126.

—, *Religieux et religieuses en Empire, du X^e au XII^e siècle*, Paris, Picard, 2011.

PASQUIER, Anne, « Augustin dans le sermon Dolbeau 26. Un discours contre la confusion identitaire », *Laval théologique et philosophique*, 70-3, 2014, p. 493-505,

PATZOLD, Steffen, *Konflikte im Kloster : Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum, Matthiesen Verlag, 2000.

—, « Wahrnehmen und Wissen. Christen und ‘Heiden’ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert », dans Hartmut BLEUMER, Steffen PATZOLD éd., *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungs und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter, Das Mittelalter*, 8, 2003, Berlin, Böhlau, 2004, p. 83-106.

—, « L’épiscopat du haut Moyen Âge du point de vue de la médiévistique allemande », *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, n° 192, 2005, p. 341-58.

—, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, Thorbecke, 2008.

PAXTON, Frederick S., *Agius of Corvey's Account of the Death of Hathumoda, First Abbess of Gandersheim, in 874*, dans M. Rubin dir., *Medieval Christianity in Practice*, Princeton ; Oxford 2009, p. 53-58.

—, *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony: The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, Catholic University of America Press, 2009.

PELLE, Stephen, « The Heliand and Christological Orthodoxy », *Florilegium*, 20, 2017, p. 63-89.

PEREZ, Stanis, « II - Le médecin médiéval : érudit, astrologue... ou charlatan (600-1600) »,

- dans *Id.* éd., *Histoire des médecins. Artisans et artistes de la santé de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Perrin, 2015, p. 87-154.
- PERRIN, Yves, NOURRISSON, Didier éd., *Le barbare, l'étranger : images de l'autre, Actes du colloque organisé par le CERHI (Saint-Etienne, 14 et 15 mai 2004)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- PETRUCCI, Armando, « Lire au Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96-2, Rome, École française de Rome, 1984, p. 603-616.
- PEZÉ, Warren, « Les émotions et le moi chez quelques théologiens du haut Moyen Âge », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n° 5, 2013, <http://cem.revues.org/12538>
- , *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination. Essai d'histoire sociale*, Turnhout, Brepols, 2017.
- PHILIPPART, Guy, « Boniface de Mayence et Léoba : l'analyse subjective au service de l'histoire », dans Claudio LEORNADI et Francesco STELLA éd., *Un ponte fra le culture : studi medievistici di e per I Deug-Su*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 15-22.
- PHILIPPART, Guy, « Où en est l'histoire de la littérature hagiographique ? Bilan général et apport du volume IV », dans *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature*, 4, Turnhout, Brepols, 2006, p. 743-80.
- PHILIPPART, Guy, *Id.*, Trigalet, Michel, « Latin Hagiography before the Ninth Century: A synoptic view », dans Jennifer R. Davis, Michael McCormick éd., *The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 111-30.
- PICOCHÉ, Jacqueline, « Humilité et modestie : Histoire lexicale et histoire des mentalités », dans *Mélanges Jeanne Lods. Du Moyen Âge au XX^e siècle*, Paris, École Normale Supérieure de J. Filles, 1978, p. 485-494.
- PLAMPER, Jan, « The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns », *History and Theory*, 49, 2010, p. 237-265.

- , *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- POHL, Walter, HEYDEMANN, Gerda dir., *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2013.
- POHL, Walter, WOOD, Ian N., REIMITZ, Helmut éd., *The Transformation of Frontiers From Late Antiquity to the Carolingians. The Transformation of the Roman World*, vol. 10, Leiden, Brill, 2001
- , « The *regia* and the *hring*: Barbarian Places of Power », dans Mayke DE JONG, Frans THEUWS éd., *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leyde, Brill, 2001, p. 439-466.
- , « Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2005, p.183-208
- , « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et haut Moyen Âge », dans Pierre BAUDUIN, Véronique GAZEAU et Yves MODÉLAN éd., *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, III^e-XII^e siècle*, tables rondes du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de Caen 3, Caen, 2008, p. 23-33.
- , « Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West: Introduction », dans Walter POHL éd., *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 1-46.
- POLLARD, Richard M., « One “Other” on Another: Petrus Monachus’ *Revelationes* and Islam’ », dans Meredith COHEN, Justine FIRNHABER-BAKER éd., *Difference and Identity in Francia and Medieval France*, Aldershot, Ashgate, 2010, p. 25-42.
- , « Charlemagne’s Posthumous Reputation and the Visio Wettini, 825-1851 », dans Rolf GROSSE, Michel SOT dir., *Charlemagne : les temps, les espaces, les hommes construction et déconstruction d’un règne*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 529-550.
- POLLINGTON, Stephen, *The Mead-hall. The Feasting Tradition in Anglo-Saxon England*, Hockwold-cum-Wilton, Anglo-Saxon Books, 2004.
- POUTRIN, Isabelle, « Qu’est-ce que la conversion ? Du côté de la psychologie religieuse ». Conversion / Pouvoir et religion, 31 mars 2014. <http://pocram.hypotheses.org/118>.

- , « Variations sur la conversion religieuse au Moyen Âge ». *Conversion / Pouvoir et religion*, 22 septembre 2014. <http://pocram.hypotheses.org/363>.
- PYCHLAU-EZLI, Lisa, *Essen und Trinken im Mittelalter: der alimentäre Code in der mittelhochdeutschen Epik*, Cologne ; Vienne ; Weimar, Böhlau, 2018.
- QUIROGA, Jorge López, KAZANSKI, Michel, IVANIŠEVIĆ, Vujadin éds., *Entangled Identities and Otherness in Late Antique and Early Medieval Europe: Historical, Archaeological and Bioarchaeological Approaches*, Oxford, British Archaeological Reports Oxford, 2017, notamment Bruno DUMÉZIL, « La conversion au Christianisme comme un mécanisme d'Identité et d'Altérité chez les Barbares: Views for an Interdisciplinary Research Agenda », p. 30-39.
- RAAIJMAKERS, Janneke E., *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- RAISCH, Manuel, *Lioba, die Missionarin an Bonifatius Seite: die Notwendigkeit von Frauen in der Missionsarbeit*, vol. 28, Nürnberg, Edition Afem, 2013.
- RAMBO, Lewis R., « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change ». *Social Compass*, 46, n° 3, 1999, p. 259-71.
- , « Conversion Studies, Pastoral Counseling, and Cultural Studies: Engaging and Embracing a New Paradigm », *Pastoral Psychology*, 59, n° 4, 2009, p. 433-45. doi:10.1007/s11089-009-0202-1.
- RANTZ, Berthe, « Une légende de Nehalennia ? », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1982, vol. 60, 60-1, p. 145-149.
- REDDY, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- REYNOLDS, Brian, *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion*, New York, New City Press, 2012.
- RICHE, Pierre, LOBRICHON, Guy dir., *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

- , « Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles) », *Histoire de l'éducation*, Jacques VERGER dir., *Éducatons médiévales. L'Enfance, l'École, l'Église en Occident. Ve-XVe siècles*, 50, 1991, p. 17-38.
- RICOEUR, Paul, « L'identité narrative », *Esprit*, 7-8, 1988, p. 295-304.
- RIDOUX, Guénolé, « Vivre une métaphore : écritures anglo-saxonnes du voyage en mer au VIII^e siècle », *Médiévales*, 59, 2010, p. 145-169.
- RIEPER, Hilde, *Rimbert - ein Leben mit Ansgar: wie das Christentum in den Norden kam ; den Spuren nachgegangen*, Hamburg, EB-Verlag, 2005.
- RIMÉ, Bernard, « Les émotions médiévales : réflexions psychologiques », dans Damien BOQUET, Piroska NAGY dir., *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze, Micrologus' library, 2010, p. 309-334.
- RIMÉ, Bernard, *Le partage social des émotions*, Paris, PUF, 2005.
- RIO, Alice, « Freedom and Unfreedom in Early Medieval Francia The Evidence of Legal Formulae », *Past and Present*, 193, 2006, p. 7-40.
- , *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c.500–1000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- , *Slavery after Rome, 500-1100*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- RIX, Robert W., *The Barbarian North in Medieval Imagination: Ethnicity, Legend, and Literature*, New York ; Londres, Routledge, 2015.
- ROBERTS, Robert, « Emotions in the Christian Tradition », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. ZALTA éd., Spring 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion-Christian-tradition/>.
- ROBINSON, Bernard, *Psychodrame et psychanalyse : jeux et théâtres de l'âme*, Bruxelles, De Boeck Université, 1998.
- RÖCKELEIN, Hedwig, « Der Anteil westfränkischer Zellen im Aufbau sächsischer Missionszenter », dans Peter GODMAN, Jörg JARNUT, Peter JOHANEK dir., *Am Vorabend des Kaiserkrönung*, Berlin, De Gruyter, 2002, p. 153-155.
- , « L'hagiographie, élément d'une culture des élites ? », dans François BOUGARD, Régine

- LE JAN, Rosamond MCKITTERICK éd., *La culture du haut Moyen Âge : une question d'élites ?* Collection Haut Moyen Âge 7, Turnhout, Brepols, 2009, p. 187-200.
- RÖDER, Alexander, « Ansgar als Missionar », dans Volker PLAGEMANN éd., *Das Mittelalter in Hamburg. Kunstförderer, Burgen, Kirchen, Künstler und Kunstwerke*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2000, p. 9-17.
- ROESDAHL, Else, « Pagan beliefs, Christian impact and archaeology - a Danish view », dans *Viking Revelations, Viking Society Centenary Symposium 14-15 May 1992*, Viking Society for northern research-University College, Londres, 1993, p. 128-36.
- ROLLO-KOSTER, Joëlle, HOLSTEIN, Alizah, « Anger and Spectacle in Late Medieval Rome: Gauging Emotion in Urban Topography », dans *Cities, Texts, and Social Networks 400-1500: Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space*, Farnham; Burlington, Ashgate, 2010, p. 149-76.
- RÖPKE, Andreas, *Das Leben des hl. Willehad, Bischof von Bremen, und die Beschreibung der Wunder an seinem Grabe. Eingeleitet, übersetzt und neu bearbeitet*, Schünemann, Bremen, 1982.
- , « Art. Willehad, hl., angelsächsischer Missionar, 1. Bischof von Bremen (um 740-789) », dans *Lexikon des Mittelalters*, 9, München, Artemis-&-Winkler-Verlag, 1998, p. 207-208.
- , « Pro memoria Remberti », dans *Id. Et al. dir., Rimbert der Nachfolger Ansgars*, Hamburg, E.B. Verlag, 2000, p. 30-56.
- ROSE, Cynthia, « *Public Temper Tantrums* ». *Frequent Weeping and Boisterous Joy: Tears in Texts and Ritual in Frankish Kingship*, University of Glasgow, 2014.
- ROSENWEIN, Barbara H. dir., *Anger's Past. The Social uses of an Emotion in the Middle Age*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998.
- , « Émotions en politique. Perspectives de médiéviste », *Hypothèses*, 1, 2001, p. 315-324.
- , « Writing without Fear about Early Medieval Emotions », *Early Medieval Europe*, vol. 10, 2001, p. 229-234.
- , « Eros and Clio: Emotional Paradigms in Medieval Historiography », dans Hans-Werner

- GOETZ et Jörgen JARNUT dir., *Mediävistik im 21. Jahrhundert, Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, Munich, Fink, 2003, p. 427-441
- , « Y avait-il un moi au haut Moyen Âge ? », *Revue Historique*, 631, 2005/1, p. 31- 52.
- , *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- , « Histoire de l'émotion : méthodes et approches », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 33-48.
- , « Les émotions de la vengeance », dans Dominique BARTHÉLEMY, François BOUGARD, Régine LE JAN eds., *La Vengeance 400–1200*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 237-257.
- , « Emotion Words », dans Damien Boquet, Piroska Nagy dir., *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 93-106.
- , « Problems and Methods in the History of Emotions », *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions* 1, 2010.
- , « Thinking Historically About Emotions », *History Compass*, 8, 2010, p. 828-842.
- , *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- , CRISTIANI, Riccardo, *What is the History of Emotions?*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 2017.
- ROUCHE, Michel, « Les repas de fête à l'époque carolingienne », dans *Manger et boire au Moyen Âge*, Actes du Colloque de Nice, éd. Denis MENJOT, Paris, 1984, t. i, p. 265-296.
- ROUCHE, Michel, *Le Choc des cultures : Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- ROUX, Jean-Paul « Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident ». *Revue de l'histoire des religions*, 203, n° 3, 1986, p. 323-25.
- RUBELLIN, Michel, « Le Diable, le saint, le clerc : deux visions de la société chrétienne au Haut Moyen Âge », dans Michel SOT dir., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et*

- société*, Garenne-Colombes, Publidix, 1990, p. 265-272
- RUBIN, Miri, *Emotion and Devotion: the Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures, The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series at Central European University*, Budapest, Central European University Press, 2009.
- RUSSELL, J. Stephen, « Ælred and Augustine: "affectus" and imagination », *Cistercian studies quarterly*, 51, 2016, p. 417-428.
- RUSSELL, James C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: a Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York, Oxford University Press, 1994.
- RYDER, Janet Kay, *Miracles and Mentality: The Medieval Experience*, Santa Barbara, University of California Press, 1993.
- SAGHY, Marianne, « Le saint de la frontière barbare : Séverin de Norique », dans Edina BOZÓKY dir., *Les saints face aux barbares aux haut Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2017, p. 17-28.
- SAMSON, Vincent, *Les Berserkir : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings, VI^e-XI^e siècle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011.
- SAUERWEIN, Friederike, « Religiöse Identität oder 'Heiliger Schein'? Weibliche Lebensgestaltung und hagiographische Überlieferung am Beispiel der hl. Lioba. », dans Dieter R. BAUER, Klaus HERBERS éd., *Hagiographie im Kontext*, Stuttgart, Steiner, 2000, p. 46-57.
- SAUSER, Ekkart, « Art. Willehad, Friesen- und Sachsenmissionar (745-789) », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 13, Herzberg, Bautz, 1998, p. 1316-17.
- SAVIGNI, Raffaele, « La conversion à l'époque carolingienne », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011, <https://journals.openedition.org/cerri/879>
- , « L'Impero carolingio e i popoli del Nord », dans *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile, a cura di Giorgio Vespignani*, 29-2, Spolète, 2013, p. 849-70.

- SAWYER, Birgit, SAWYER, Peter Hayes, WOOD, Ian N. éds., *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, Alingsås, Victoria Bokförlag, 1987.
- SAWYER, Birgit, « Scandinavian Conversion Histories », *Ead. et al. dir., The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, Alingsås, Viktoria Bokförlag, 1987, p. 88-110.
- , « Women and the conversion of Scandinavia », dans Werner AFFELDT dir., *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen : Beiträge Zu Einer Internationalen Tagung Am Fachbereich Geschichtswissenschaften Der Freien Universität Berlin, 18. Bis 21. Februar 1987*, Ostfildern, Thorbecke, 1990, p. 263-281.
- SCARFE BECKETT, Katharine, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SCHACHTER, Stanley, SINGER, Jérôme, « Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States », *Psychological Review*, vol. 69, 1962, p. 379-399.
- SCHÄFERDIEK, Knut, « Fragen der früher angelsächsischen Festlandmission », *Frühmittelalterliche Studien*, 28, 1994, p. 172-195.
- , « Art. Willibrord », dans *Theologische Realenzyklopädie*, 36, Berlin, De Gruyter, 2004, p. 107-109.
- , *Quellen zur Christianisierung der Sachsen*, vol. 33, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- SCHARFF, Thomas, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen: Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- SCHECHTMAN, Marya, *The constitution of Selves*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- SCHEER, Monique, « Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion », *History and Theory*, 51-2, 2012, p. 193-220.

- SCHEIBELREITER, Georg, *Die Adelsheilige und ihre Sippe – Hathumod von Gandersheim*, dans Richard Corradini dir., *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, 18, Wien, Austrian Academy of Sciences Press, 2010, p. 353-362.
- SCHIEFFER, Rudolf, *Winfried - Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1954.
- , « Christianisierung Europas », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 44-52.
- SCHILLINGER, Jean, ALEXANDRE, Philippe eds., *Le barbare : images phobiques et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008.
- SCHILP, Thomas, *Die Vita Hathumodae, der ersten Äbtissin der Frauenkommunität Gandersheim (852-874). Lebensform im Spannungsfeld von Norm und Wirklichkeit*, dans Edeltraud Klueting dir., *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, Hildesheimer Forschungen*, 3, Hildesheim ; Zürich ; New York, Georg Olms, 2006, p. 1-26.
- SCHIPPERGES, Stefan, *Bonifatius ac socii eius: eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes, Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte*, vol. 79, Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1996.
- SCHJØDT, Jens Peter, « Paganism and Christianity in the North. Two religions – two modes of religiosity », dans Nicola KARTHAUS dir., *Die Wikinger und das Fränkische Reich: Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, p. 265-274.
- SCHMID, Karl dir., *Die Klostersgemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter*, 3 vol., Munich, 1978.
- SCHMITT, Eleonore, « Bible, Food in the », dans Solomon H. KATZ, William Woys WEAVER dir., *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, New York, Scribner, 2003, p. 197-

201.

SCHMITT, Jean-Claude, « 'Façons de sentir et de penser'. Un tableau de la civilisation ou une histoire-problème ? », dans H. AT SMA et A. BURG UIÈRE éd., *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, EHESS, 1990, p. 407-418.

—, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

—, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

—, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, Paris, Gallimard, 2001.

SCHMITZ, Philibert, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, Maredsous, éditions de Maredsous, tome I, 1942.

SCHNELL, Rüdiger, « Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung », *Frühmittelalterliche Studien*, 38, 2004, p. 173-276.

—, « Emotionsdarstellungen im Mittelalter: Aspekte und Probleme der Referentialität », *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 127, 2008, p. 79-102.

SCHRIMPF, Gangolf dir., *Die Kloster Fulda in der Welt des Karolinger und Ottonen. Kultur – Politik – Wirtschaft*, Francfort, Josef Knecht, 1996.

SCHUMACHER, Meinolf, « Geschichtenerzählzauber. Die 'Merseburger Zaubersprüche' und die Funktion der 'historiola' im magischen Ritual », dans Rüdiger ZYMNER éd., *Erzählte Welt - Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber*, Cologne, Chora, 2000, p. 201-215.

SCHÜTZ, Rudolf Ludger, *Heiliger Liudger: Zeuge des Glaubens, 742-809: Gedenkschrift zum 1200. Todestag*, Bochum, Kamp, 2009.

SCOTT, Anne, KOSSO, Cynthia, *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2002.

SCULL, Christopher J., « Die Bekehrung der Angelsachsen », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 192-201.

SELDERHUIS, Herman J. éd., *Handbook of Dutch Church History*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

SENGER, Basilius, *Liudger in seiner Zeit*, Münster, Regensburg, 1993.

- SÈRE, Bénédicte, WETTLAUFER, Jörg éd., *Shame between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, Florence, Del Galuzzo, 2013.
- SERFASS, Adam, « Slavery and Pope Gregory the Great », *Journal of Early Christian Studies*, 14-1, 2006, p. 77-103.
- SIBEUD, Emmanuelle, « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, 2004, p. 87-95.
- SIEBER, Andrea, JAEGER, C. Stephen, KASTEN, Ingrid, HAUFÉ, Hendrikje, *Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin, De Gruyter, 2003.
- SIEMS, Harald, *Studien zur Lex Frisionum*, Ebelsbach, Verlag Rolf Gremer, 1980.
- SIMERAY, Françoise, *Le Scriptorium et la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Amand*, thèse pour l'obtention du diplôme d'archiviste-paléographe, Paris, École nationale des chartes, 1989.
- SIMMS, Douglas, « The Sun and the Saxon 'Irminsul' », dans Stephen J. HARRIS, Michael MOYNIHAN, Sherrill HARBISON dir., *Vox Germanica: Essays in Germanic Languages and Literature in Honor of James E. Cathey*, Tempe, ACMRS Publications, 2012, p. 69-84.
- SKRE, Dagfinn, « Missionary activity in Early Medieval Norway. Strategy, organization and the course of events », *Scandinavian Journal of History*, 23, 1998, p. 1-19.
- SMITH, Julia M. H., « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920 », *Past & Present*, 146, 1995, p. 3-37.
- , *Gender and Ideology in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SOLOMON, Robert C. éd., *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SORABJI, Richards, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- SPEIDEL, Michael P., *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to*

Icelandic Sagas, Londres ; New York, Routledge, 2004.

SPICKERMANN, Wolfgang, « Religion an der Nordseeküste : Dea Nehalennia », dans Kai Rufing, éd., *Kontaktzone Lahn. Studien zum Kulturkontakt zwischen Römern und germanischen Stämmen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 127-138.

STEARNS, Carol Z., STEARNS, Peter N., « Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards », *The American Historical Review*, 90, 1985, p. 813-836.

STEINSLAND, Gro, « Pagan myth in confrontation with Christianity: Skírnismál and Genesis » dans Tore Ahlbäck dir., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place Names*, Abo, Almqvist & Wiksell Internat, 1990, p. 316-28.

—, « The change of religion in the Nordic countries - a confrontation between two living religions », *Collegium Medievale*, 3, 1990, p. 123-36.

STOLL, Ulrich, « Traditional Latin medicine in the Carolingian era », *Forum*, 6, 1996, p. 439-449.

STONE, Rachel, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

—, « Waltharius and Carolingian morality: satire and lay values », *Early Medieval Europe*, 21, 2013, p. 50-70.

STORK, Hans-Walter, VON PADBERG, Lutz E., *Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius*, Paderborn, Fulda, Parzeller, 1994.

STÜHLMAYER, Barbara, « Liudger, ein Friese, der die Welt verändert », *Karfunkel. Zeitschrift für erlebbare Geschichte* 61, 2005, p. 107-10.

SULLIVAN, Richard E., « Carolingian Missionary Theories », *The Catholic Historical Review*, 42-3, 1956, p. 273-95.

—, « *The Gentle Voices of Teachers* » : *Aspects of Learning in the Carolingian Age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995.

SUNDQVIST, Olof, « Vorchristliche Religion im skandinavischen Raum », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 261-65.

- TAMAS, Hajnalka, « Martyrdom and Episcopal Authority: The Bishop-Martyr in Pannonian Hagiography », dans Mihail MITREA éd., *Tradition and Transformation. Dissent and Consent in the Mediterranean*, Kiel, Solivagus-Verlag, 2017, p. 76-91.
- TARLOW, Sarah, « Emotion in Archaeology », *Current Anthropology*, vol. 41, n°5, 2000, p. 713-746.
- TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TELLENBACH, Gerd, *Königtum und Stämme in der Werdezeit des Deutschen Reiches*, Weimar, Böhlau, 1939.
- TEMPEL, Wolf-Dieter, « Zu Bedeutung und Standort der Irminsul », dans Stefan BURMEISTER, Heidrun DERKS, Jasper VON RICHTHOFEN dir., *Zweiundvierzig: Festschrift für Michael Gebühr zum 65. Geburtstag*, Rhaden, Verlag Marie Leidorf, 2007, p. 295-300.
- THROOP, Susanna A., HYAMS, Paul R., *Vengeance in the Middle Ages. Emotion, Religion and Feud*, Farnham; Burlington, Ashgate, 2010.
- TOLAN, John, « ‘A Wild Man, whose Hand will be against All’: Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede », dans Walter POHL, Clemens GANTNER, Richard PAYNE eds., *Visions of Community in the Post-Roman World*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 513–30.
- TOUATI, François-Olivier, « Raban et la médecine carolingienne », dans Philippe DEPREUX, Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN, Olivier SZERWINIACK eds., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 173-202.
- TOUBERT, Pierre, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », dans *Matrimonio nella società altomedievale, Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, tome 1, Spolète, Presso la sede del Centro, 1977, p. 233-281.
- TRAÏNI, Christophe, *Emotions et expertises. Les modes de coordination*, Rennes, PUR, 2015.
- TRAN-DUC, Lucile, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia. Études*, 8, 2008, <https://journals.openedition.org/tabularia/690>

- TREFFORT, Cécile, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996.
- TRONTO, Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.
- , *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Londres, Routledge, 1993.
- TUCZAY, Christa Agnes éd., *Jenseits: Eine mittelalterliche und mediävistische Imagination. Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse des Unerklärlichen*, Frankfurt a. Main, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2016.
- TULINIUS, Torfi H., « *La matière du Nord* » : *sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995.
- UBIerna, Pablo, « L'apocalyptique byzantine au début du IX^e siècle », dans Michel KAPLAN dir., *Monastère, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin (XX^e Congrès international des Études byzantines, Paris, 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 207-221.
- UTZ, Sabine, « Reprise et réinvention des manuscrits antiques à l'époque carolingienne : l'exemple du Prudence de la Burgerbibliothek de Berne (Codex 264) », dans Jean-Claude MÜHLETHALER dir., *Actualiser le passé : figures antiques au Moyen Âge et à la Renaissance*, actes du colloque (Lausanne 13-14 mai 2011), CEMEP, Université de Lausanne, 2012, p. 33-46.
- VAN ACKER, Marieke, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intelligent. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e–VIII^e siècles)*, *Corpus Christianorum, Lingua Patrum*, vol. 4, Turnhout, Brepols, 2007.
- VAN DEN HOVEN VAN GENDEREN, Bram, « ncest, Penance and a Murdered Bishop : the Legend of Frederic of Utrecht », dans Rob MEENS, Dorine VAN ESPELO, Bram VAN DEN HOVEN VAN GENDEREN, Janneke RAAIJMAKERS, Irene VAN RENSWOUDE, Carine VAN RHIJN éd., *Religious Franks: Religion and power in the Frankish Kingdoms: Studies in*

Honour of Mayke de Jong, Manchester, Manchester University Press, 2016.

- VAN EGMONT, Wolfert S., « The Audience of the Early Medieval Hagiographical Texts: Some Questions Revisited », dans Marco MOSTERT, *New Approaches to Medieval Communication, Utrecht Studies in Medieval Litteracy 1*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 41-67.
- VAN HEERINGEN, Robert M., « Zeeland between Nehalennia and the Goths », dans Marc LODEWIJKX éd., *Archaeological and Historical Aspects of West-European Societies: Album Amicorum André Van Doorselaer*, 1996, Louvain, Leuven University Press, p. 255-262.
- VAN HENTEN, Jan Willem, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees*, New York, Brill, 1997.
- , « Martyrdom, Jesus' Passion and Barbarism », *Biblical Interpretation*, 17, 2009, p. 239-264.
- VAN RHIJN, Carine, « Charlemagne's correctio : A Local Perspective », dans Rolf Große, Michel Sot éd., *Charlemagne : les temps, les espaces, les hommes*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 43-59.
- VAN UYTFANGHE, Marc, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, jaarg. 49, 120, Brussel, AWLSK, 1987.
- , « Lébuin », *Lexikon des Mittelalters*, 5, turnhout, Brepols, 1991, col. 1783.
- VAUCHEZ, André, « La question du célibat ecclésiastique dans l'Occident médiéval : un état de la recherche », dans Lars Bisgaard éd., *Medieval spirituality in Scandinavia and Europe. A collection of essays in honour of Tore Nyberg*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2001, p. 21-32.
- VERDON, Jean, *Boire au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2002.
- VERDON, Laure, « Violence, norme et régulation sociale au Moyen Âge », *Rives méditerranéennes*, n° 40, 2011, p. 11-25.

- VERGER, Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, spécialement le chapitre V, « Les médecins de Salerne », Renne, Presses universitaires de Renne, 1999, p. 87-94.
- VERLINDEN, Charles, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, tome 1, Péninsule Ibérique-France, Bruges, 1955.
- VEYRARD-COSME, Christiane, « Le paganisme dans l'œuvre d'Alcuin », dans Lionel Mary, Michel Sot éd., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 127-154.
- VEYRARD-COSME, Christiane, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*, Édition, traduction, études narratologiques, Florence, Del Galluzzo, 2003.
- VIÐAR SIGURÐSSON, Jón, *Viking Friendship. The Social Bond in Iceland and Norway, c. 900-1300*, Ithaca, Cornell University Press, 2017.
- VIGARELLO, Georges dir., *Histoire des émotions*, 1, *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016.
- VOGEL, Cyrille, ELZE, Reinhard, ANDRIEU, Michel, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Rome, Biblioteca apostolica vaticana, 1963.
- DE VOGÜE, Aldalbert, « Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 51, 1975, p. 3-16.
- VOISENET, Jacques, « Le banquet chrétien au Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : un plaisir encadré », dans *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996, p. 543-559.
- VON FLÜELER, Christoph, ROHDE, Martin dir., *Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages, Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg*, vol. 23, Berlin, De Gruyter, 2009.
- VON MOOS, Peter, « *Consolatio* », *Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 Bde., Münstersche Mittelalterschriften III, 1- 4, München, Fink, 1971/1972.

- VON PADBERG, Lutz E., « Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts », dans Hagen KELLER, Nikolaus STAUBACH éds., *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag. Arbeiten zur Mittelalterforschung*, 23, Berlin ; New York, De Gruyter, 1994, p. 291-312.
- , *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, F. Steiner, 1995.
- , *Studien zur Bonifatiusverehrung: zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius*, 1, Aufl. *Fuldaer Hochschulschriften*, 25, Frankfurt am Main, Knecht, 1996.
- , « Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter », dans Christoph Lüth, Rudolf W. Keck, Erhard Wiersing éds., *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, Köln, Böhlau, 1997, p. 155-193.
- , *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger*, vol. 83, *Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte*, Mainz, Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, 1997.
- , « Die Verwendung von Wundern in der frühmittelalterliche Predigtsituation », dans Martin Heinzelmann et al. dir., *Mirakel im Mittelalter, Konzeptionen. Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, Steiner, 2002, p. 77-94.
- , *Bonifatius, Missionar und Reformer*, München, Beck, 2003.
- , « Liudger als Missionspraktiker », dans 805. *Liudger wird Bischof. Spurent eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, Mainz, Zabern, 2005, p. 105-120.
- , *Christianisierung im Mittelalter*, Stuttgart, Theiss, 2006.
- , « Verbreitung des Wortes: Willibrord und Bonifatius », dans Alfried Wieczore et al., *Benedikt und die Welt der frühen Klöster*, Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen,

- vol. 50, Regensburg, Schnell & Steiner, 2012, p. 47-55.
- , « Das Christentum als missionierende Religion: Missionskonzepte von Bonifatius bis ins späte Mittelalter », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 130-41.
- VON SCHEVE, Christian, SALMELLA, Mikko éd., *Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- VON SEE, Klaus, « Die Christianisierung des Nordens im Lichte der Skaldendichtung », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 266-272.
- VON STEINMEYER, Elias, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmann, 1916.
- WAGNER, Anne, *Les saints et l'histoire : sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004.
- WAGNER, Heinrich, *Bonifatiusstudien, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg*, Bd. 60, Würzburg, Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 2003.
- , « Ein Schutzbrief des Hausmeiers Karlmann für Bonifatius », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 67, 2011, p. 99-107.
- WALLACH, Luitpold, « 'Amicus amicis inimicus inimicis' », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 52, 1933, p. 614-615.
- WALLIS, Faith, *Medieval Medicine. A Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- Voir aussi Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300 : The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- WEMPLE, Ead., « Art. Leoba », dans Katharina M. Wilson, Nadia Margolis éd., *Women in the Middle Ages. An Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004, p. 551-53.
- WEMPLE, Suzan Fonay, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 105-6.
- WERNER, Karl Ferdinand, « Hludovicus augustus: gouverner l'empire chrétien – idées et

- réalités », dans Peter GODMAN et Roger COLLINS dir., *Charlemagne's Heir : New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 83-92.
- WICKERSHEIMER, Ernest, *Manuscripts latins de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, éd. du CNRS, 1966.
- WICKHAM, Christopher J., « European forests in the Early Middle Ages : landscape and landclearance », *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 37, Spolète, 1990, p. 479-545.
- , « Ninth-century Byzantium through Western Eyes », dans Leslie Brubaker, *Byzantium in The Ninth Century: Dead or Alive*, Aldershot, Ashgate, 1998, p. 245-246.
- WIEDEMANN, Konrad, *Manuscripta theologica, Die Handschriften in Folio*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 72-73.
- WIELAND, Gernot R., « *Geminus Stilus: Studies in Anglo-Latin Hagiography* », Michael W. HERREN éd., *Insular Latin Studies. Papers on Latin Texts and Manuscripts of the British Isles: 550-1066*, Toronto, Pontifical institut of Medieval Studies, 1981, p. 113-133.
- WILLIAMS, Gareth, Bibire, Paul éds., *Sagas, Saints and Settlements*, Leiden; Boston, Brill, 2004.
- WINDISCH, Ernst, *Der Heliand und seine Quellen*, Leipzig, Vogel, 1868.
- WINKLER, Stephan, « Die Zerstörung der Irminsul und der Feldzug der christlichen Franken gegen die heidnischen Sachsen im Jahr 772 », dans Gabriele ISENBERG, Barbara ROMMÉ dir., *805. Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster*, Mainz, Zabern, 2005, p. 63-70.
- WINROTH, Anders *Id.*, *Au temps des Vikings*, préf. Alban GAUTIER, trad. Philippe PIGNARRE, Paris, La Découverte, 2018.
- WINROTH, Anders, *The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*, New Haven, Yale University Press, 2012.
- WOLFRAM, Herwig, *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin,

Siedler, 1990.

- WOOD, Ian N., « The Conversion of the Barbarian Peoples », dans Geoffrey BARRACLOUGH éd., *The Christian World. A Social and Cultural History of Christianity*, Londres, Thames & Hudson, 1981, p.85-98.
- , « The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography », *Peritia*, I, 1982, p. 63-80
- , « Christians and pagans in ninth-century Scandinavia », dans *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 August 1985*, Alingsås, Viktoria Bokförlag, 1987, p. 36-67.
- , Niels LUND éds., *People and Places in Northern Europe, 500-1600. Essays in honour of Peter Hayes Sawyer*, Woodbridge, Boydell, 1991.
- , « Missionary Hagiography in the Eighth and Ninth Centuries », dans Karl BRUNNER, Brigitte MERTA éds., *Ethnogenese und Überlieferung: angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, Vienne, Oldenburg, 1994, p. 189-199.
- , « The use and abuse of latin hagiography in the early medieval West », dans *Id.*, Euangelos K. CHRYSOS éd., *East and West. Modes of Communication: proceedings of the first Plenary Conference at Merida*, Leiden, Boston, Brill, 1999, p. 93-109
- , « Pagan religions and superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth century », dans Giorgio AUSENDA éd., *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge, Boydell, 1995, p. 253-279.
- , « Aethicus Ister: An Exercise in Difference », dans Walter POHL, Helmut REIMITZ éds., *Grenze und Differenz im Frühen Mittelalter*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000, p. 197-208.
- , « Family and friendship in the West », *The Cambridge Ancient History*, v.14, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 416-436.
- , « Missionaries and the Christian Frontier », dans *Id.*, Walter POHL, Helmut REIMITZ éd., *The Transformation of Frontiers From Late Antiquity to the Carolingians*, Leiden, Brill, 2001, p. 209-18
- , *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow,

- Longman, 2001.
- , « Die Missionierung Europas im frühen Mittelalter », dans Bernd HAUSBERGER dir., *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*, Vienne, Mandelbaum, 2004, p. 27-49.
- , « Barbarians, Historians, and the Construction of National Identities », *Journal of Late Antiquity*, 1, 2008, p. 61-81.
- , « Categorizing the cynocephali », dans Richard CORRADINI *et al.* eds., *Ego Trouble: Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 125-136.
- , « ‘The Ends of the Earth’: The Bible, Bibles, and the Other in Early Medieval Europe », dans Mark VESSEY, *et al.* eds., *The Calling of the Nations: Exegesis, Ethnography, and Empire in a Biblical-Historic Present*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 200-216.
- , « The northern frontier: Christianity face to face with paganism », dans *The Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 230-48.
- , « Hagiographie und Mission (700-1050) », dans *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter 1*, Petersberg, Imhof, 2013, p. 121-129.
- , « Columbanian Monasticism. A Contested concept », dans Roy FLECHNER et Sven MEEDER eds., *The Irish in Early Medieval Europe. Identity, Culture and Religion*, Londres, 2016, p. 86-115.
- WORMALD, Patrick, NELSON, Janet L., eds., *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- WU, Dongsheng John, « Humility, maturity and transformation: theological, feminist and psychological dialogue on RB 7 », *The American Benedictine Review*, 58-2, 2007, p. 182-208.
- ZEDDIES, Nicole, « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen: Die Häretiker Aldebert und Clemens », dans Marie Theres FÖGEN éd., *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter:*

Historische und juristische Studien zur Rebellion, Frankfurt, Klostermann, 1995, p. 217-263.

ZIELINSKI, Agata, « L'éthique du *care*. Une nouvelle façon de prendre soin », *Études*, 413-12, 2010, p. 631-641.