

Anne-Gaëlle Weber

Université du Québec à Montréal

« Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens du dehors, mais vous êtes des concitoyens des saints, gens de la maison de Dieu... ».

Éphésiens, 2-19

L'apôtre Paul semble exprimer par ce verset l'idée que l'adhésion à la foi au Dieu Unique intègre l'individu dans la communauté chrétienne. En effet, il évoque les « étrangers » en les juxtaposant au « dehors ». Or, il est facile de comprendre que s'il y a un « dehors », il y a également un « dedans ». Ce « dedans », c'est la « maison de Dieu », à l'intérieur de laquelle on trouve les chrétiens. L'auto-perception identitaire paraît donc ici intégralement fondée sur la foi. Les chrétiens se reconnaîtraient, selon Paul, comme appartenant tous à ce même groupe « de l'intérieur », une communauté existant par une reconnaissance mutuelle, comme l'atteste le vocable de *cives sanctorum*^[1] (citoyen, concitoyen des saints)^[2] ; la communauté chrétienne serait donc cette cité des saints. Relativement à cette conception de l'identité chrétienne, la question qui se pose ici est de savoir, d'une part, dans quelle mesure cette perception identitaire reste opératoire au IX^e siècle dans une région peu ou pas romanisée, située au nord de l'Europe et, d'autre part, s'il est possible d'en retracer certains contours affectifs.

La *Vie de saint Anschaire* relate la vie d'Anschaire de Brême, connu comme étant « l'apôtre du Nord^[3] ». Elle fut rédigée entre 865 et 870 par Rimbert (830-888), son disciple et accompagnateur lors de certaines de ses missions^[4]. Il est possible que Rimbert fût Danois^[5], ce qui aurait constitué une motivation supplémentaire pour christianiser son propre peuple, comme l'avait fait Boniface un siècle avant lui pour les Saxons^[6]. Cette hypothèse concernant l'origine de l'auteur rendrait plus complexe non seulement la construction de sa propre identité mais aussi la perception qu'il avait des païens. Rimbert se considérait-il exclusivement comme chrétien latin ou se percevait-il plutôt comme un chrétien danois^[7] ?

Le contexte de rédaction de la *Vita* correspond à une période d'effort missionnaire mené par l'Empire carolingien vers la Saxe et la Scandinavie^[8]. En effet, en 823, l'archevêque Ebbon de Reims eut suffisamment de succès dans sa mission au Danemark pour inciter le prétendant au trône danois, Harald Klak, à se convertir devant Louis le Pieux, ce qu'il fit en 826^[9]. Après quoi, il fut décidé par l'empereur d'envoyer une délégation cléricale au Danemark, au sein de laquelle on put compter Anschaire^[10].

Celui-ci naquit en Francie occidentale en 801 et fut envoyé dès l'âge de 5 ans au monastère de Corbie pour y devenir moine, puis écolâtre^[11]. En 815, l'empereur Louis fonda une

abbaye-sœur sur la Weser, *nova Corbeia*, entre les actuelles Brême et Fulda, plus connue sous le nom de Corvey, où Anschaire fut transféré[12]. C'est depuis Corvey qu'Anschaire rejoignit le Danemark pour accompagner Harald Klak lorsque celui-ci quitta la cour de Louis le Pieux après son baptême. Harald fournit le support nécessaire aux missionnaires pendant deux ans[13]. À la fin de cette période, Anschaire dut rentrer à Corvey, sans doute parce que Harald avait lui-même été chassé de son royaume[14]. En 829, Anschaire est à nouveau choisi pour accompagner une délégation suédoise qui était venue annoncer à Louis le Pieux l'ouverture de la Suède à la prédication[15]. Son compagnon Witmar et lui gagnèrent alors Birka, sur le lac Mälaren[16], en Suède. Ils eurent le droit d'y prêcher, ce qu'ils firent pendant six mois avant de rentrer faire leur rapport à Louis le Pieux. Anschaire fut alors nommé évêque de Brême, en 831, puis partit pour Rome afin d'y recevoir le titre d'archevêque[17]. C'est là qu'il reçut la charge de la mission chez les Danois, les Suédois et les Slaves, conjointement avec Ebbon de Reims[18].

L'année 845 fut une année charnière pour la mission du Nord : en plus du sac de Hambourg, une violente réaction païenne éclata à Birka et Gautbert, neveu d'Ebbon, fut chassé par les Suédois[19]. Il dut retourner en Francie après que son propre neveu Nithard ait été tué[20]. Malgré ces circonstances peu favorables, Anschaire continua son travail de missionnaire au Danemark et noua de bonnes relations avec le roi Hrorik I^{er}, pourtant responsable de l'attaque d'Hambourg[21]. Il relança alors la mission suédoise au début des années 850 bien qu'en 854, Hrorik fut tué et qu'une guerre civile ébranla les fondements de la mission d'Anschaire[22]. Son successeur, Hrorik II, opta cependant pour la collaboration avec les chrétiens[23]. Anschaire mourut en 865 et Rimbart lui succéda en tant qu'archevêque[24].

Le récit hagiographique de Rimbart convoque souvent le vécu affectif d'Anschaire, c'est pourquoi nous nous interrogerons sur la possibilité de retracer la sensibilité propre à une identité chrétienne altimédiévale[25]. En effet, l'intérêt pour les sensibilités et les affects en histoire médiévale a connu un fort développement depuis l'appel de Lucien Febvre à enquêter sur les sensibilités d'autrefois[26]. Depuis, un long chemin a été parcouru, notamment sous l'impulsion de chercheurs tels que Gerd Althoff[27], Barbara Rosenwein[28], ou encore Piroska Nagy et Damien Boquet[29]. Les émotions historiques, médiévales ou non, ne sont plus considérées aujourd'hui par les historiens comme infantiles ou déraisonnables. Elles sont un objet d'étude historique à part entière. Quant à la perception identitaire, des chercheurs tels que Volker Scior ou Richard Broome, ont réalisé un travail remarquable à propos de l'identité des auteurs chrétiens et leurs relations avec l'Autre[30].

En suivant la direction donnée par ces travaux, nous croyons pertinent d'analyser la manière dont la foi façonne une identité affective chrétienne en contraste avec le paganisme[31], même si nous ne présentons ici que des pistes de réflexions, dans la mesure où la question est trop large pour le format de l'article et trop vaste également pour y trouver une réponse satisfaisante sur la base d'un unique texte. De plus, cette croyance est ici véhiculée par un genre littéraire extrêmement normé et institutionnalisé : l'hagiographie. En ayant conscience de ces limites, nous proposons toutefois d'envisager ce problème en analysant les expressions de l'angoisse et de la terreur selon que l'individu qui les expérimente soit chrétien ou païen[32].

L'angoisse est une expérience affective fréquente dans la *Vita Anskarii*. Ainsi, dans la présentation du chapitre 29, Rimbert explique comment Anschaire eût une vision divine préfigurant « l'angoisse mentale » (*angustiam mentis*) qu'il aurait à endurer au cours de son voyage[33]. Au premier abord, tout porte à croire que dans cette œuvre, l'angoisse est réservée aux seuls chrétiens[34]. Toutefois, Rimbert livre une anecdote qui complique cette hypothèse, une anecdote où les habitants de Birka ont également expérimenté cet état affectif.

Vers les années 840-845, alors que Birka était assiégée par le roi Anund et qu'il n'y avait que peu d'hommes pour défendre le *vicus*[35], les habitants ont été dirigés par le préfet[36] Hérigar :

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[37].

Les commerçants et les habitants se retranchèrent donc dans la citadelle et organisèrent des sacrifices pour se protéger :

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[38].

L'angoisse est donc pour Rimbert une émotion efficace qui mène à l'action puisqu'elle pousse les hommes à se tourner vers une source d'apaisement, à savoir la croyance en l'intervention de Dieu (ou des dieux, si l'on observe le phénomène du point de vue païen). Le récit de Rimbert offre un dénouement heureux pour les habitants de Birka puisque Hérigar parvient à les convertir. Un miracle se produisit alors : Anund, craignant la colère du Christ, demanda la consultation des oracles qui se prononcèrent contre l'attaque de Birka.

Geneviève Bühler-Thierry explique la particularité des missions scandinaves en affirmant que les missionnaires utilisaient une méthode copiant les modèles argumentatifs des païens[39]. S'il veut être entendu, le missionnaire doit prouver la supériorité de son dieu non seulement en paroles mais aussi en actes[40]. 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 doctrine pour soutenir la croyance. Cette imitation des modèles argumentatifs païens pourrait être l'une des raisons qui expliquerait l'usage que Rimbert fait de l'angoisse des habitants de Birka, face à l'imminence

d'une attaque. Ceux-ci sont alors convaincus de la supériorité du Christ puis rentrent dans le droit chemin spirituel. En dépit de la modicité apparente de la moisson de ce vocable dans la *vita*, il est quand même intéressant de noter que nulle part ailleurs dans le texte de Rimbert, les païens sont qualifiés d'angoissés ou d'anxieux. Le terme leur est accordé ici uniquement parce qu'ils vont réintégrer la communauté des chrétiens.

La capacité à ressentir l'*angustia mentis* semble donc, chez Rimbert, aller de pair avec une certaine capacité à réfléchir, une tournure d'esprit spécifique. En effet, en observant l'association des mots, nous constatons qu'*angustia* est jointe à *mens*. Le siège de l'angoisse, pour Rimbert, se situe donc dans l'esprit (*mens*, esprit, faculté intellectuelle[41]). Elle serait une disposition de l'esprit, alors que Barbara Rosenwein[42] avait déjà remarqué, qu'au contraire, dans la *Vita Iohannis abbatis Reomaensis*[43], rédigée vers 660, l'anxiété siégeait alors dans le cœur. En effet, à 20 ans, un vœu anxieux du cœur (*anxia cordis vota*) poussait Jean à construire un oratoire et il est décrit par ailleurs comme étant tourmenté par « l'aiguillon anxieux de son cœur » (*anxio cordis stimulo*)[44].

Pour Rimbert, être angoissé par quelque chose, c'est être capable de penser à l'objet de l'angoisse et être en mesure de le concevoir. Or des facultés intellectuelles et la disposition (*positus*) à ressentir cette émotion sont nécessaires à la réalisation de ce processus. L'angoisse est donc une émotion construite par la réflexion, et cette réflexion est induite par une tournure d'esprit commune aux chrétiens. En effet, en termes d'anthropologie chrétienne, Dieu est toujours présent aux côtés de ceux qui souffrent, et c'est toujours par le biais d'une expérience que l'homme peut parler de Dieu[45]. Ce type de réflexion sur l'angoisse se lit par ailleurs chez saint Augustin. En effet, pour ce dernier, seule l'angoisse arrache l'homme à l'oubli de soi et l'alerte sur son éloignement de Dieu. C'est elle qui a présidé à la période séparant la propre conversion d'Augustin du rêve prémonitoire de Monique[46]. L'angoisse, pour Augustin, permet donc au croyant de sortir de la déchéance d'une vie tourmentée par le péché[47] :

Des extrémités de la terre, l'ensemble des fidèles fait entendre ces cris : Mon cœur est accablé d'angoisses, et mon existence se passe à lutter, sans cesse, contre les tentations et les scandales ; les païens me portent envie, parce que j'ai triomphé d'eux ; afin de me tendre plus facilement des pièges, les hérétiques se servent du nom chrétien comme d'un manteau pour mieux tromper sur leurs intentions ; le froment est cruellement tourmenté par la paille, dans le sein même de l'Eglise ; le cœur torturé d'angoisses au milieu de tant d'épreuves, j'élèverai, vers le trône de l'Eternel, les accents de ma prière ; je les lui ferai entendre sur tous les points du monde[48].

Pour saint Augustin, l'angoisse est donc une lutte, un tourment[49] qui permet de se rapprocher de Dieu au cœur d'une épreuve. Cette angoisse, selon Rimbert, les païens n'auraient pas la capacité de la ressentir. Par contre, ils sont abattus par l'horreur et la terreur. C'est le sort qui attend un païen coupable d'avoir conservé chez lui un livre saint, obtenu après la violente réaction qui avait eu pour résultat l'expulsion de Gautbert de Birka et le meurtre de son neveu

Nithard[50]. Après avoir vu ses possessions matérielles décliner, ce païen perdit son épouse et trois de ses enfants dans un intervalle très court. Ne lui restant plus qu'un jeune fils, il craignit d'avoir déplu aux dieux. Après consultation d'un devin, il apprit que le dieu des chrétiens était offensé et que c'était la raison de tous les malheurs l'accablant. Lorsqu'il apprit cela :

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[51].

Dans cette histoire, il n'est jamais question de l'angoisse qu'il a pu ressentir entre les différents décès submergeant pourtant sa famille. Le champ lexical est fixé autour des thèmes de la crainte (*horror, terror*[52], *pertimescere, obstupescens*). Toutefois, cela n'est pas nécessairement péjoratif dans la perception de Rimbart. En effet, l'horreur et la peur ne sont pas spécifiquement des émotions « infâmantes », puisque l'auteur décrit son héros Anschaire dans les mêmes termes (*horrore nimio et terrore percussus, nimio terrore atque horrore percussus*) lorsque celui-ci apprend la mort de Charlemagne, alors qu'il n'est qu'un adolescent au monastère de Corbie[53]. Barbara Rosenwein note par ailleurs que la peur (*timor, terror*) est toujours associée à un sentiment religieux. C'est une émotion ressentie à juste titre, parfois exprimée et contemplée. La peur est parfois bonne car elle peut être la réponse au tumulte des pensées non désirées[54]. Cependant, chez Grégoire le Grand, non supportée par la vertu, la peur est un handicap dont il est possible de faire l'économie puisqu'elle laisse l'esprit dans l'inaction. Elle s'insinue dans le cœur et perturbe la puissance de la force d'âme[55]. Pour lui, comme pour Augustin, la peur est appropriée seulement si elle est convenablement dirigée. Pour Augustin, cette direction doit tendre vers Dieu. Pour Grégoire, elle tend vers le monde, depuis le saint homme qui a déjà réussi à atteindre la paix intérieure vers son frère plus faible[56].

Il est intéressant de noter que dans ces deux exemples de la *Vita Anskarii*, la terreur et l'horreur, sont les prémices d'un retour vers le juste chemin, un chemin qui mène à la conversion à Dieu : dans le premier cas, le livre volé retrouve un possesseur chrétien et dans le deuxième cas, Anschaire revient à son sérieux en se consacrant entièrement à la dévotion divine, après avoir traversé un moment de faiblesse. Le point commun de ces expériences affectives réside dans leur relation au christianisme. Ainsi, seuls les chrétiens, ou ceux qui se rallient finalement à la

supériorité du Christ, expérimentent l'angoisse et la peur. Il s'agirait davantage d'un apprentissage, d'une éducation de l'esprit que l'on acquiert et que l'on pratique au contact du christianisme. En tous les cas, à travers les exemples précités, l'angoisse ressort du texte de Rimbert comme étant une émotion valorisante, à travers la souffrance salutaire qu'elle induit (comme chez Augustin), mais également parce qu'elle dénote la capacité à se soucier d'autrui et à anticiper ses tourments (comme chez Grégoire). C'est une expérience de générosité et une épreuve d'humilité.

Le vocable d'*angustia* est utilisé chez les contemporains de Rimbert mais sur un échantillonnage de *vitae* de saints, opérant dans la même zone géographique (Saxe, sud la Scandinavie) du début du VIII^e au début du X^e siècle[57], une nette prédominance de ce terme doit être attribuée à la *Vita Anskarii*[58]. Cette prépondérance révèle une certaine originalité dans son emploi et dans sa formulation chez Rimbert : *angustia* y est systématiquement amplifiée (*angustiam maximam mentis, magna angustia, quanta angustia, tanta angustia*) ; il n'y a jamais aucune tiédeur dans cette expérience. Cette emphase révèle peut-être la volonté que Rimbert avait de marquer la sincérité de cette expérience affective chez son héros. L'angoisse est, chez Rimbert, la marque d'une tournure d'esprit chrétienne, altruiste et humble. Centripète et orientée vers la vie spirituelle intérieure, elle apporte l'opportunité d'expérimenter la douleur qui conduit elle-même à la consolation[59]. Cependant, cette expérience est aussi centrifuge et tournée vers le monde extérieur. Elle n'est jamais paralysante mais entraîne toujours une chaîne de réactions émotionnelles, de prises de décisions concrètes ou d'interventions divines.

Ainsi, chez Rimbert, les émotions sont parfois des indicateurs d'altérité : les termes ethniques (*sueonum, danorum*) portent une autre signification que celui de « païens ». Des Suédois devenus chrétiens, comme Hérigar, sont intégrés à l'identité chrétienne et sont capables de ressentir les mêmes émotions que les chrétiens ordinaires. Hérigar, après son baptême, n'est plus un étranger pour Rimbert. C'est même lui qui, fort de son opiniâtreté, poursuit l'œuvre de mission en l'absence de tout clergé franc à Birka[60]. Il est tellement chrétien que des manifestations de la puissance divine surviennent en raison de la certitude de sa foi[61].

De la même manière, les expériences affectives relatives à la constellation émotionnelle de l'angoisse et de la peur ne sont pas distribuées équitablement entre les deux sphères : les chrétiens semblent capables d'angoisse, laquelle relèverait pour Rimbert d'un intellect élaboré, tandis que les païens sont décrits comme davantage terrassés par la peur et l'horreur, (dont le mécanisme est plus viscéral et moins mental, excepté pour les païens qui reconnaissent la puissance de Jésus Christ).

L'étude de la *Vita Anskarii* semble donc confirmer les résultats que Volker Scior^[62] avait obtenus pour des auteurs plus tardifs (Adam de Brême, Helmold de Bosau, Arnold de Lübeck). Il paraît bien que l'auto-perception identitaire de Rimbert relève davantage de la religion que de l'ethnie d'origine : si Rimbert est effectivement Danois, rien ne le laisse entendre dans son discours. L'auteur de la *Vita Anskarii* est résolument chrétien et c'est cela qui ressort de son discours. C'est bien la foi qui fonde chez lui l'identité et qui scinde le monde en deux grandes appartenances, païenne ou chrétienne, chacune subdivisée en deux catégories, - ceux qui respectent la morale chrétienne et ceux qui ne la respectent pas. Cependant, tous sont l'illustration de l'idée selon laquelle tous les hommes devraient un jour pouvoir répondre à la manière de Jean, en dépit de leur origine ethnique :

« Qui suis-je ? Un enfant de Dieu ».

Jean, 1-12.

[1] Vulg. Eph. 2-19 : « *Ergo jam non estis hospites, et advenæ: sed estis cives sanctorum, et domestici Dei* ».

[2] Voir, par exemple, sur la question de l'identité chrétienne et celle de spatialisation : Nora Berend, « Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et péninsule Ibérique au Moyen Âge », *Annales HSS*, 2003-5, p. 1009-1027 ; Jean Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, Les Presses Modernes, 1939, 133 p. ; Geneviève Bühner-Thierry, *Aux marges du monde germanique : l'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2015, 391 p. ; sur l'affirmation de la notion de *Christianitas* à l'époque féodale : Piroska Nagy, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140, <https://medievales.revues.org/1252#bodyftn18>.

[3] Georg Waitz (éd.), *Vita Anskarii auctore Rimberto*, MGH, SSRG, 55, Hanovre, Hahn, 1884, p.

3-79, (BHL544-545) ; Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de saint Anschaire de Rimbert*, Paris, Cerf, 2011 ; Hans Bertelsen, Helma Dombrowsky, Martin Lätzel, « Ansgar - Mönch, Missionar und Visionär », dans... *und Ansgar lächelt*, Kiel, Lutherische Verlage, 2003, p. 9-16 ; Jörgen Bracker, « Ansgar, der Apostel des Nordens: Sein Leben und sein Werk », *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte*, 49, 2004, p. 11-25 ; Hans-Werner Goetz, « 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 Tusulanum Press, 2006, p. 17-51 ; 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 ; Eva Odelman, « 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.

[4] Voir Ian N. Wood, *The Missionary Life : Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, Longman, 2001, p. 131.

[5] James T. Palmer, « Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission in the Ninth Century », *Journal of Ecclesiastical History*, 55, 2, 2004, 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, ed. M. Tangl., *MGH Epp. Selectae*, I, p. 74-5.

[6] James T. Palmer, *Ibid.* : « If Rimbert was Danish then the desire to save his own people might have motivated a desire to encourage the missions, just as it had for Boniface in Saxony over a century earlier ».

[7] Patrick Geary, *Myths of Nations : The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 216 p.

[8] Ian N. Wood, *The Missionary Life, op. cit.*, p. 12.

[9] Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de saint Anschaire de Rimbert, op. cit.*, p. 17.

[10] Voir Rimbert, *Vie de saint Anschaire*, traduit et annoté par Jean-Baptiste Brunet-Jailly, Paris, Cerf, 2011, p. 163.

[11] *Ibid*, p. 12.

[12] *Ibid*.

[13] *Ibid*.

[14] Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 123.

[15] Jules Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, Volume 1, Paris, Amiens, Dumoulin, Prevost-Allo, 1868, p. 190.

[16] Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*, p. 124. Sur Birka, voir aussi Stéphane Lebecq, *Marchands et navigateurs frisons du haut Moyen Âge*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1983, 2 vol., 375 et 470 p. ; *Id.*, « *Religiosa Femina nomine Frideburg*. La communauté chrétienne de Birka au milieu du IX^e siècle d'après le chapitre 20 de la *Vita Anskarii* », *Cahiers des Annales de Normandie*, Recueil d'études en hommage à Lucien Musset, 23, 1990, p. 127-37 ; Ingrid Gustin, « Coin Stock and Coin Circulation in Birka », *Silver Economies, Monetisation and Society in Scandinavia, AD 800 –1100*, Aarhus, Aarhus University Press, 2011, p. 227-244 ; Björn Ambrosiani, « Birka and Scandinavia's Trade with the East », *Russian History*, vol. 32, 2005, p. 287-296.

[17] Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.*

[18] Voir Courtney Booker, « 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. 207-42.

[19] Michel Rouche, *Histoire du Moyen Age: VIIe-Xe siècle*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 128.

[20] *Vita Anskarii*, 17.

[21] *Vita Anskarii*, 24.

[22] Georg H. Pertz éd., *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, MGH, SRG, 7, Hanovre, Hahn, 1891, Ad 854, p. 44-45.

[23] Adam de Brême, *Histoire des archevêques de Hambourg : avec une description des îles du Nord*, traduit et annoté par J.-B. Brunet-Jailly, Paris, Gallimard, 1998, livre 1, chap. 28, p. 48.

[24] Bernard von Simson dir., *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 12, *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, Hanovre, Leipzig, Hahn, 1909, a. 866 (recte 865), p. 22-23 ; Georg H. Pertz éd., *Annales corbeienses*, MGH, SS, 3, Hanovre, Hahn, a. 865, p. 3 ; Martina Giese éd., *MGH, SRG in usum scholarum separatim editi*, 72, Hanovre, Hahn, 2004, a. 865, p. 450.

[25] Voir pour l'ensemble du Moyen Âge occidental : Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge, Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, 480 p.

[26] Lucien Febvre, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? », *Annales d'histoire économique et sociale*, 3 (1941), p. 5-20.

[27] Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt, Darmstadt Primus, 2003, 256 p.

[28] Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 2006 ; sur la méthode, voir *Ead.*, « Histoire de l'émotion : méthodes et approches », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 33-48.
http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2006_num_49_193_2929.

[29] Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2015, 520 p.

[30] 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, 375 p. ; Richard Broome, chapitre 9 : « Pagans, Rebels and Merovingians: Otherness in the Early Carolingian World », dans Clemens Gantner, Rosamund McKitterick, Sven Meeder éd., *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 155-172.

[31] Sur la perception des païens par les chrétiens, voir Beate Freudenberg, Hans-Werner Goetz, « The Christian Perception of Heathens in the Early Middle Ages », *Millenium*, 10-1, 2013, p. 281-292.

[32] Geneviève Bühler-Thierry, *Aux marges du monde germanique : l'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2015, 391 p.

[33] *Vita Anskarii*, 29.

[34] Voir la scène de Jésus dans les jardins de Gethsémani où Jésus montre lui-même des signes d'angoisse, *Matt.*, 26, 37-38 : « Il prit avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, et il commença à éprouver de la tristesse et des angoisses », Bible Louis Segond, (« *Et assumpto Petro, et duobus filiis Zebedæi, cœpit contristari et mœstus esse. Tunc ait illis: Tristis est anima mea usque ad mortem: sustinete hic, et vigilate mecum* ») ; voir Raymond E. Brown, *La mort du Messie : encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau : un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, Paris, Bayard, 2005.

[34] Geneviève Bühler-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 A. Gautier et C. Martin (éd.), *Échanges, communications et réseaux dans le haut Moyen Âge. Etudes et textes offerts à Stéphane Lebecq*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 170.

[35] *Ibid.*

[36] Hérigar également conseiller du roi Björn, (*Vita Anskarii*, 11). Sans doute faut-il comprendre *praefectus* comme intendant ou gouverneur : voir Jules Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, *op. cit.*, p. 200 et Frédéric Lichtenberger dir., *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome 12, Paris, Fischbacher, 1882, p. 920.

[37] *Vita Anskarii*, 19, p. 42 : « *Tantum supradictus Herigarius, praefectus ipsius loci, cum eis qui ibi manebant negotiatoribus et populis praesensederat. In magna ergo angustia positi, ad civitatem, quae iuxtaerat, confugerunt* ».

[38] *Vita Anskarii*, *op. cit.* : *Cooperunt quoque diis suis, immo daemonibus, vota et sacrificia plurima promittere et offerre, quo eorum auxilio in tali servarentur periculo*.

[39] Geneviève Bühner-Thierry, « Qui est le dieu le plus fort ? », *op. cit.*, p. 177.

[40] Voir la bibliographie abondante sur le phénomène de la mission. Sur la période concernée et le sujet de la mission dans le Nord, voir Ian N. Wood, *The Missionary Life*, *op. cit.* ; *Id.*, « Christians and Pagans in ninth-century Scandinavia », dans *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4–9 August 1985*, éd. par B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood, Alingsås 1987 ; Ulrich Weidinger, « Die Bremer Kirche und die Mission im Norden und Osten Europas », dans *Denkmalpflege in Bremen*, 11, 2014, p. 8-23 ; Sverrir Jakobsson, « Mission miscarried: the narrators of the ninth-century missions to Scandinavia and Central Europe », *Bulgaria mediaevalis*, 2, 2011, p. 49-70 ; Collectif, *Credo - Christianisierung Europas im Mittelalter. 1: Essays*, Imhof, Petersberg, 2013. Sur les périodes postérieures voir : John S. Cummins éd., *Christianity and Missions, 1450–1800*, Aldershot, Ashgate, 1997 ; Thomas Tanase,

Jusqu'aux limites du monde: la papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb, Rome, BEFAR 359, 2013.

[41] Lucrèce, *De rerum natura*, 4, 758 : *mens animi vigilat*, voir Petrus H. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999, p. 155.

[42] Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca ; Londres, Cornell University Press, 2006, p. 148.

[43] Ionas, *Vita Iohannis abbatis Reomaensis*, 2, MGH, SSRG, 37, Hannovre, Leipzig, Hahn, 1905.

[44] Barbara Rosenwein, *Emotional Communities*, *op. cit.*, note que l'anxiété est une clé dans cette œuvre, apparaissant 4 fois (sous les formes *anxietas*, *anxio corde*, *anxius*).

[45] Ramón Martínez de Pisón, *Création et liberté. Essai d'anthropologie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 32.

[46] « L'angoisse qui la travaillait pour m'enfanter selon l'esprit dépassait celle qu'elle avait eue pour m'enfanter selon la chair », Augustin, *Les Confessions*, V, 9, 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1962,

p. 494-495.

[47] Voir Rosa Muriel Zelasco, « L'inquiétude de Dieu chez Saint Augustin », *Sapientia*, 57/211, 2002, p. 3-38.

[48] *Discours sur le Psaume LX, 5, Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872 : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/psaumes/ps51a60/ps60.htm>.

[49] *Enar. in Ps.*, LX, 5 : « *angitur cor meum* ».

[50] *Vita Anskarii*, 17, p. 38.

[51] *Vita Anskarii*, 18, p. 39 : « *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 lesu Christo voluntariam satisfactionem vovit* ».

[52] Ces deux vocables sont retrouvés (sous les formes *terror*, *terrore*, *terrorem*, *horrore*) dans le corpus de *Vitae* cité *infra* en note n° 57 à 11 reprises, dont 8 pour la seule VA.

[53] Jean-Baptiste Brunet-Jailly, *Vie de saint Anschaire*, *op. cit.*, p. 35 : « Or voici que lui fut donné d'apprendre le trépas de Sa Majesté l'empereur Charles, qu'il avait naguère vu glorieux, au faite de sa puissance, et dont il avait entendu louer le très sage gouvernement. La disparition de celui-ci qui avait disposé sur l'empire de tant de pouvoir le frappa d'un effroi et d'une horreur extrêmes, qui le firent revenir à lui, et l'incitèrent à se remémorer la leçon prodiguée par la sainte mère de Dieu. C'est ainsi que, renonçant à toute légèreté, il n'aspira plus qu'à la divine componction, et que, se vouant au service de Dieu, il se consacra tout entier à prier, veiller et jeûner ».

[54] Barbara Rosenwein, *op. cit.*, p. 145 : *PL*, vol. 76, col. 1437, 2, p. 1078.

[55] *Ibid.*, p. 84-85.

[56] *Ibid.*

[57] Wilhelm Levison éd., *Vita Wilfridi I, Episcopi Eboracensis, auctore Stephano*, *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome VI, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1913, p. 163-263, (BHL 8889) ; Wilhelm Levison éd., *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, *MGH, SSRG 57*, Hanovre ;

Leipzig, Hahn, 1905, p. 1-58, (BHL 1400) ; Oswald Holder-Egger éd., *Vitae Willibaldi et Wynnebalidi auctore sancti moniali Heidenheimensi*, MGH, *Scriptores*, tome XV, vol. 1, Hanovre ; Hahn, 1887, p. 80-117, (Vita Williblaldi : BHL 8931 et Vita Wynnebladi : BHL 8996) ; Wilhelm Levison éd., *Vita Willibrordi Archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, tome VII, Hanovre ; Leipzig, Hahn, 1919, p. 81-141, (BHL 8935) ; Oswald Holder-Egger éd., *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liugero*, MGH, *Scriptores*, tome XV, vol. 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 63-79, (BHL 3680), Georg H. Pertz éd., *Eigilis Vita sancti Sturmi*, MGH, *Scriptores 2*, Hanovre, Hahn, 1922, p. 365-377, (BHL 7924) ; 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) ; Georg H. Pertz éd., *Alfridi Vita Sancti Liudgeri episcopi Mimigardfordensis*, MGH, *Scriptores 2*, Hanovre, Hahn, 1829, p. 403-425, (BHL 4937) ; Oswald Holder-Egger éd., *Vita Wigberti abbatis Friteslariensis auctore Lupo*, MGH, *Scriptores*, tome XV, vol. 1, Hanovre, Hahn, 1887, p. 36-43, (BHL 8879) ; Georg Waitz éd., *Vita Leobæ Abbatissæ Biscofesheimensis auct. Rudolfo Fuldensis*, MGH *Scriptores 15*, 1, 1887, Hanovre, Hahn, p. 118-131, (BHL 4845) ; Georg Waitz éd., *Vita Eigilis*, MGH, *SS 15*, 1, Hanovre, Hahn, 1841, p. 221-233, (BHL 2440) ; Georg H. Pertz éd., *Vita Willehadi*, MGH, *Scriptores 2*, Hanovre, Hahn, 1829, p. 378-390, (BHL 8899) ; Georg Waitz éd., *Vita Anskarii auctore Rimberto*, MGH, *SSRG*, 55, Hanovre, Hahn, 1884, p. 3-79, (BHL 544-545) ; Georg H. Pertz éd., *Agii Vita et obitus Hathumodae*, MGH, *SS 4*, Hanovre, Hahn, 1841, p. 165-189, (BHL 3763) ; Adolf Hofmeister éd., *Vita Lebuini Antiqua*, MGH, *Scriptores*, tome XXX, vol. 2, Leipzig, Hiersemann, 1934, p. 789-795, (BHL 4810b).

[58] Une rapide recherche dans ce corpus des formes latines d'*angustia*, *angustiam*, *angustiarum* donne 9 occurrences dont 7 pour la seule *Vita Anskarii*.

[59] Peter von Moos, « Consolatio ». *Studien zur Mitellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München, Fink, 1971, 2 vol., 464 et 276 p.

[60] *Vita Anskarii*, 19.

[61] *ibid.*

[62] Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde*, *op. cit.*