

Université de Montréal

**Le banquet comme vecteur de la christianisation en Norvège médiévale**

Par Jérôme Ouellet-Ayotte

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A. en histoire

23 août 2017

© Jérôme Ouellet-Ayotte, 2017

## Résumé

Cette étude porte sur la christianisation de la Norvège médiévale, entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, par le canal des banquets. L'analyse se base principalement sur les lois de la Gulathing, un code rassemblant la législation régionale de l'ouest de la Norvège, à partir de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle et codifié vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. En parallèle à ce document, d'autres sources viennent prêter main-forte pour établir une chronologie de la christianisation. L'importance du banquet comme mécanisme omniprésent dans la société norvégienne médiévale est mise en exergue, et permet de saisir l'étendue du rôle des festins dans la christianisation. Le travail établit qu'il s'agit d'un processus de longue haleine présentant des éléments de continuité d'un système religieux à l'autre. Ainsi, le banquet agit comme vecteur de christianisation, notamment grâce à une occasionnelle continuité rituelle et grâce aux changements culturels qui y prennent place.

Mots clefs : Norvège, Moyen Âge, lois de la Gulathing, rites, paganisme, christianisation, banquets

## **Abstract**

This study concerns the christianization of medieval Norway, from the eleventh century until the mid-thirteenth century, through feasts and food rituals. The analysis is largely based on the Gulathing law, a legal compilation of regional laws started in the eleventh century and codified in its final form in the thirteenth century. A few other sources act as auxiliaries, especially helpful in the establishing the chronology of christianization. Throughout this work, the marked importance of feasts as an essential mechanism to the Norwegian society allows to better understand how these events served the religious transition. This work also establishes that christianization was a lengthy process where a few elements of religious continuity could be observed. The feasts proved to be an important means to the coming of Christianity in the North, mostly through the retaining of certain rites and through the cultural changes observed in this kind of event.

Key words : Norway, Middle Ages, Gulathing laws, rites, paganism, christianization, feasts

## Table des matières

Résumé.....	II
Abstract.....	III
Table des matières.....	IV
Liste des abréviations.....	VI
Introduction.....	1
I. Présentation des sources.....	19
1. Les anciennes lois de la Gulathing.....	19
2. <i>Heimskringla</i> .....	24
II. La christianisation.....	29
1. Premiers contacts.....	30
2. Les rois missionnaires.....	32
3. Consolidation de la foi.....	44
4. Constitution de l'Église.....	46
III. Analyse des banquets : analyse de source.....	50
1. Évènement rassembleur et facteur de cohésion sociale.....	51
1.1 Exercice du pouvoir.....	52
1.2 Statut social : reflet et changement.....	56
2. Moment et lieu privilégié.....	61
3. Le banquet comme outil juridique.....	68
3.1 Nouveaux statuts juridiques.....	69
3.2 Héritages.....	78
IV. Les banquets et les lois de l'Église.....	82
1. Récupération ou nouveauté?.....	82
2. Fêtes et festivités.....	93
3. Interdictions alimentaires.....	96
4. Les sacrements.....	100
5. Rites proscrits.....	105
Conclusion.....	110

## Table des matières

Appendice I.....	120
Appendice II.....	121
Appendice III.....	122
Bibliographie.....	140

## Liste des abréviations

- Ágrip* : *Ágrip af Nóregskonungasögum*  
*GHep* : *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*  
*Gulathing* : *Den ældre Gulathings-Lov*  
*HARN* : *Historia de antiquitate regum Norwegiensum*  
*Hkr* : *Heimskringla*

## **Introduction**

Manger et boire ensemble est un des actes de sociabilité les plus répandus, les plus significatifs. Tout le monde mange, peu importe d'où il vient, peu importe l'époque. Mais on ne mange pas tous les mêmes aliments ou mets, et ces derniers ne sont pas nécessairement consommés de la même manière. Les différentes cultures ont chacune leur manière d'aborder le repas. Par exemple, on retrouve un éventail varié d'interdits et de tabous alimentaires allant de l'interdiction religieuse, par exemple le porc dans le judaïsme, au dégoût culturel, comme les insectes dans la société occidentale. Ce que l'un mange, l'autre déteste. Les manières de manger sont elles aussi pratiquement variables à l'infini. Un même ingrédient peut être cru, cuit, fumé, séché, salé, ainsi de suite. Les possibilités sont illimitées.

Évidemment, l'alimentation est avant tout un besoin fondamental. Mais les occasions pour manger peuvent dépasser ce besoin et remplir plusieurs autres rôles. Célébration en famille, le soulignement d'un événement important, sceller une entente, montrer ses capacités à subvenir aux besoins d'un groupe. L'anthropologie est un des domaines qui s'intéresse aux raisons et aux mécanismes qui expliquent ces interactions. La sociologie s'intéresse également aux enjeux plus contemporains liés à l'alimentation et à la sociabilité. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéresserons à l'aspect socio-culturel du repas, mais d'un type repas bien spécifique : le banquet.

La typologie du banquet est assez vaste et le but n'est pas ici d'en présenter les différentes catégories. Ses fonctions sont toutes aussi variées que les raisons pour lesquelles les humains mangent. Or ici, nous nous concentrerons principalement sur les banquets rattachés à la religion. Nous nous intéresserons plus spécifiquement aux banquets organisés en Norvège médiévale pendant la période de christianisation de la Scandinavie. Le contexte exact est celui de la christianisation, c'est-à-dire l'intégration des habitants de ces régions septentrionales et de leur pratique au christianisme. C'est dans cette optique que nous aborderons les banquets, avec l'idée qu'ils jouèrent un rôle dans l'entrée de la religion chrétienne en Scandinavie, particulièrement en Norvège, mais aussi qu'ils en ressortirent légèrement changés.

L'évangélisation de la Scandinavie s'étendit sur près de quatre siècles. Le premier royaume à s'être converti fut le Danemark, en partie parce qu'il entretenait des relations soutenues avec le Saint Empire germanique. Dans un processus qui sera abordé en détail plus loin, la Norvège fut christianisée à partir de la toute fin du X<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. À peu près au même moment, le parlement islandais acceptait la religion chrétienne, soit vers l'an 1000. La Suède fut le dernier royaume scandinave à adopter le christianisme, légèrement après ses voisins<sup>2</sup>. En comparaison avec le reste de l'Europe, ces dates sont assez tardives. C'est dans ce contexte que prend part cette étude sur la christianisation de la Norvège.

En somme, la progression du christianisme, peu importe où elle se déroula, n'eut pas exclusivement des répercussions sur la spiritualité et la vie religieuse des gens. En effet, les religions sont imprégnées de tout un bagage culturel étranger qui va au-delà du simple dogme. Un système religieux remplit les besoins spirituels de ceux qui le pratiquent et peut être adapté en conséquence. Comme il vient d'être suggéré, la culture qui adopte une religion est influencée par cette dernière, et à l'inverse elle s'approprie le nouveau système religieux.

### **Contenu et structure**

L'objet principal de ce travail contient deux facettes : d'une part il s'agit de l'étude des banquets en Norvège médiévale comme vecteur de christianisation et d'autre part, de montrer qu'on peut y observer des éléments de continuités dans la transition d'un système religieux à l'autre. Au terme de l'examen de ces deux éléments, cet exercice aura démontré que le processus de christianisation, utilisant les festins, est long et continu un certain temps après la conversion officielle du royaume et des rois norvégiens. Le thème de la christianisation prendra une place très importante dans l'ensemble de ce travail. Ainsi, cette étude exposera et contextualisera un volet du processus de christianisation, soit les banquets en Norvège médiévale, et permettra de constater comment ces derniers ont constitué un élément de transition religieuse entre les XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.

---

<sup>1</sup> SAWYER, Birgit et Peter, *Medieval Scandinavia : From Conversion to Reformation circa 800-1500*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 103.

<sup>2</sup> BEREND, Nora, *Christianization and the Rise Of Christian Monarchy : Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 25.

Le travail base sa réflexion sur plusieurs sources, mais plus particulièrement sur les lois de la Gulathing et la *Heimskringla*. La première source, les lois de la Gulathing, est la plus importante et la plus utilisée. Il s'agit d'un code de lois norvégien du XIII<sup>e</sup> siècle qui codifie des articles issus des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>, une époque où la christianisation battait son plein. La seconde source est la *Heimskringla*, un grand recueil de sagas royales, particulièrement utile pour traiter de l'époque des rois missionnaires et observer la progression de la christianisation<sup>4</sup>. Bien que prépondérante, elle sera moins sollicitée que les lois de la Gulathing dans le cadre de cette étude.

La Norvège est un pays très montagneux et accidenté. Un grand massif rocheux traverse le pays du Nord au Sud et s'étend à certains endroits sur toute la largeur du territoire. C'est pour cette raison que la plupart des terres sont très peu propices à l'agriculture et donc inhospitalières. Au Moyen Âge la population était essentiellement répartie sur les côtes ou dans les zones moins accidentées, comme les régions entourant les villes actuelles d'Oslo, de Bergen et de Trondheim. La côte est extrêmement longue, et c'est là que la plupart des habitants étaient installés. Une région particulièrement montagneuse et contenant plusieurs fjords se trouve à l'ouest du pays, le *Vestlandet*. Actuellement, cette région est subdivisée en quatre régions administratives dont celles de l'*Hordaland* et de *Sogn og Fjordane*, lesquelles faisaient partie, au Moyen Âge, de la *Gulathinglag*, territoire où s'appliquaient les lois adoptées à Guli : les lois de la Gulathing<sup>5</sup>.

Cette étude est divisée en quatre parties. En premier lieu, une présentation exhaustive des lois de la Gulathing, puis une présentation un peu plus succincte de la *Heimskringla* permettront de se familiariser avec le contenu, les utilités, mais aussi les limites de ces deux documents. Cet exposé est particulièrement important pour les lois de la Gulathing, qui alimentent le cœur de l'argumentation. De surcroît, une présentation détaillée de ce document permet d'appréhender les principes essentiels récurrents dans l'analyse de cette source.

La seconde partie comprend une présentation chronologique du processus de christianisation en Norvège médiévale. Essentiellement, cette partie servira à mettre en contexte

---

<sup>3</sup> RINDAL, Magnus, et al., *Den eldre gulatingsslova*, Oslo, Riksarkivet, 1994, p. 7.

<sup>4</sup> STRULUSON, Snorri, *Heimskringla*, vol. 1, *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*, trad. par FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, Londres, University College London, 2016 [2011], p. vii.

<sup>5</sup> LARSON, Laurence Marcellus, *The Earliest Norwegian Laws : Being the Gulathing Law and the Frostathing Law*, New York, Columbia University Press, 1935, p. 3; 7-8.

l'analyse des lois qui suivra, pour bien comprendre à quel moment interviennent les changements que mettra en exergue la législation. Contrairement aux lois de la Gulathing, qui concernent une région précise et dans une certaine mesure une période limitée, le récit chronologique de la christianisation de la Norvège permettra également de bénéficier d'une vision plus large du processus, avec ses différents intervenants. Aussi, l'occasion sera opportune pour présenter certains acteurs ayant joué un rôle important dans la christianisation.

La troisième section de cette étude établit l'importance du banquet dans la société norvégienne médiévale. À cet égard, trois thèmes présents dans la Gulathing soulignent l'importance des festins. Le premier qui sera étudié est l'importance du banquet pour la cohésion sociale, par exemple dans l'exercice du pouvoir des dirigeants ou pour refléter le statut social des convives. Le deuxième thème abordé concernera le statut temporaire de l'endroit où se déroulait le banquet. Quant au troisième et dernier thème, il portera sur le rôle des festins comme mécanisme essentiel à certains actes juridiques et civils.

La quatrième partie de ce travail forme le cœur de l'argumentation et présente les éléments religieux associés aux banquets. C'est dans cette section que tous les éléments présentés se rejoindront pour démontrer que les banquets ont constitué un vecteur de transition notable pour la christianisation de la Norvège médiévale. Les articles de lois présentés dans cette section concernent tous les types de banquets et leur relation avec la christianisation.

Au lieu d'aborder les articles pertinents en suivant rigoureusement l'ordre dans lequel ils figurent dans la source, une approche thématique est préférée de telle sorte que les articles seront plutôt regroupés d'après les thèmes qu'ils abordent, afin d'avoir une vision globale d'un sujet spécifique. Par exemple, bien que la section des lois de l'Église soit présentée au tout début de la source, elle sera à la fin de l'analyse. Du point de vue de la structure, il est plus approprié d'aborder cette partie en dernier une fois que toutes les informations nécessaires auront été présentées.

### **Limites de l'étude**

Cette étude balise son sujet en fonction de sa source principale, soit un code de loi de l'ouest de la Norvège. Pour alléger les formulations, le terme « Norvégien » est favorisé. En ce qui concerne certains aspects de la religion préchrétienne, ils seront abordés avec l'expression

«scandinave» plutôt que Norvégien de l'Ouest. Deux raisons viennent justifier cette généralisation. Le premier vient du fait que peu de références permettent d'établir en détail les particularités de la religion pratiquée dans cette région. Ensuite, les chercheurs reconnaissent que malgré les innombrables variations régionales, il y a tout de même un large fond commun culturel et religieux.

L'objectif de ce travail n'est ni de qualifier la foi des Norvégiens médiévaux, ni de montrer qu'il s'agissait d'un christianisme difforme et inachevé ou à l'opposé, exemplaire. Cette étude tente simplement de présenter et contextualiser un volet du processus de christianisation, les banquets, et de constater comment ces derniers forment un élément de transition religieuse. L'ambition n'est pas non plus de démontrer la prépondérance du banquet comme canal principal de christianisation de la Norvège, car ce n'est probablement pas le cas. C'est un vecteur de christianisation parmi d'autres, qui mérite d'être étudié.

## **Historiographie**

Le phénomène de la christianisation de la Scandinavie a été largement abordé depuis la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. À ce sujet, l'archéologie a toujours tenu une place importante parmi les sources d'informations. C'est pour cette raison que cette science viendra périodiquement faire son apparition dans les références du présent texte. De nos jours, l'importance de l'archéologie est régulièrement soulignée par tous les chercheurs qui s'intéressent à ce qu'on appelle l'ère viking.

La christianisation de la Scandinavie est un sujet fréquemment abordé dans les milieux académiques. Cette tendance est initiée au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'historien allemand Konrad Maurer (1823-1902) qui souhaitait dresser un portrait complet du paganisme scandinave. Graduellement, il s'est intéressé à la christianisation de la Norvège, qui présentait des caractéristiques singulières qu'il croyait typiquement scandinaves<sup>6</sup>. Il avançait que les chefs, qui avaient également une fonction religieuse dans leur communauté, ont constitué le canal de christianisation par excellence en Norvège. Quelques années plus tard, Absalon Taranger (1858-

---

<sup>6</sup> KLEIN, Sebastian L., « The Christianization of the Norse c.900-c.1100 : A Premeditated Strategy of Life and Death », mémoire de maîtrise, Trondheim, Université de Trondheim, Département d'histoire et d'études classiques, 2011, p. 9.

1930) proposait une nouvelle porte d'entrée pour la religion chrétienne en Norvège : d'après lui, l'Angleterre anglo-saxonne aurait été le point d'origine d'où le royaume a reçu l'évangélisation. Ses principales sources venaient de textes législatifs d'Angleterre et de Norvège entre lesquelles il remarquait plusieurs éléments de ressemblance dans les lois chrétiennes. Cette idée a connu une durée de vie importante, mais a récemment été remise en cause par Torgeir Landro<sup>7</sup>. Ce dernier souligne que les différences entre les lois d'Angleterre et celles de Norvège surpassent largement les ressemblances. De plus, ces dernières ne seraient pas exclusives aux deux royaumes, ce qui dément l'idée qu'un lien étroit aurait existé.

Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, deux courants précis se définissent et s'opposent. Le premier est conduit par Edvard Bull : ce dernier avançait que la christianisation de la Scandinavie avait été superficielle et peu efficace, contrairement au reste de l'Europe. Il avançait que les Scandinaves n'étaient pas de bons chrétiens, que leurs connaissances du dogme étaient minimales, et qu'ils tardaient à adhérer aux pratiques religieuses chrétiennes<sup>8</sup>. Le courant opposé a pour chef de file Frederik Paasche qui suggérait qu'au contraire, les Scandinaves avaient rapidement adopté la nouvelle religion et étaient devenus de fervents chrétiens. D'après ses recherches, les missionnaires œuvrant en Scandinavie auraient exploité une forme de syncrétisme et d'adaptation de l'ancienne religion pour plus facilement introduire le christianisme<sup>9</sup>.

Le sujet était aussi un terrain fertile pour célébrer le passé médiéval norvégien, considéré comme l'âge d'or du pays. Ainsi, non seulement les Norvégiens célébraient leur passé chrétien, mais aussi leur particularisme viking. C'est à ce moment que les débats ont divergé et pris une tendance plus politique et économique, propre aux historiens marxistes. Les premières théories accordaient une grande importance aux rois et à leur contribution à l'évangélisation. Le contenu des sagas royales explique pourquoi les historiens ont accordé un rôle si important aux souverains dans le processus de christianisation. Au XX<sup>e</sup> siècle, le courant d'histoire marxiste

---

<sup>7</sup> LANDRO, Torgeir. *Kristenrett og kyrkjerett : Borgarthingskristenretten i eit komparativt perspektiv*, thèse de doctorat, Bergen, Université de Bergen, 2010, p. 20-21.

<sup>8</sup> BULL, Edvard, *Folk og Kirke i Middelalderen*. Gyldenalske Boghandel Nordisk Forlag, Kristiania, 1912, p. 11-14.

<sup>9</sup> PAASCHE, Frederik, *Hedenskap og Kristendom: Studier I Norrøn Middelalder*. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1948, p. 19-22.

réagit fortement à cette tendance, notamment avec Koht (1873-1965) qui avançait que les aristocrates avaient joué un rôle plus durable et qu'ils avaient repris le flambeau de la christianisation après la poussée initiale des efforts royaux. À sa suite, Andreas Holmsen (1906-1989) adopte une position encore plus radicale, en présentant les grands propriétaires terriens comme l'unique source des efforts de christianisation et en tant que classe représentant le peuple<sup>10</sup>. Actuellement, une position médiane est favorisée, présentant la christianisation comme un outil utilisé par la royauté pour affaiblir la puissance de l'aristocratie, mais permettant aussi à cette dernière de continuer d'affirmer son rôle de dirigeants locaux, par exemple en construisant des églises et en exerçant un contrôle sur les prêtres<sup>11</sup>.

Parallèlement à ce courant évoluent les idées de Fridtjov Birkeli (1906-1983), qui utilise l'interdisciplinarité pour couvrir la christianisation. Il est l'un des premiers à accorder une attention particulière à l'archéologie et à attacher une importance aux souverains précédant les deux rois missionnaires, particulièrement à Hakon le Bon (r. 934-961). Ses conclusions pointent vers une christianisation étalée dans le temps et progressive, s'opposant à la représentation de choc brutal plus répandu. Il entretient de nombreux doutes par rapport aux sagas, entre autres envers les auteurs islandais, qui auraient mal compris les méthodes employées par les missionnaires anglo-saxons. De cette manière il se rattache en quelque sorte aux idées d'Absalon Taranger qui identifiait l'Angleterre anglo-saxonne comme le point de départ de la christianisation en Norvège. Les recherches plus récentes confirment et appuient les conclusions générales de Birkeli<sup>12</sup>.

À partir de ce point, deux chercheurs travaillent en se basant sur les conclusions de Birkeli, dans l'espoir d'éclaircir les raisons qui expliquent le succès de la christianisation en Norvège. À la fin des années 90, l'historien Kåre Lunden explique la victoire du christianisme par l'adhésion de l'aristocratie à cette nouvelle religion. De plus, il croit que la religion chrétienne aurait été particulièrement attirante pour les gens moins fortunés et aurait ainsi invité

---

<sup>10</sup> BAGGE, Sverre, « Christianization and State Formation in Medieval Norway », *Scandinavian Journal of History*, Vol. 30, Numéro 2, Février 2007, p. 109.

<sup>11</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE, « The kingdom of Norway », dans *Christianization and the Rise Of Christian Monarchy : Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200*, sous la dir. de BEREND, Nora, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 144.

<sup>12</sup> BAGGE, Sverre. « Christianization and State Formation in Medieval Norway », *Op. Cit.*, p. 109-110.

les masses dans le giron de l'Église. La chercheuse Gro Steinsland, historienne des religions, s'intéressait aux idées qui cohabitaient à cette époque, et parvint à la conclusion que les conversions s'opéraient à l'issue d'une collision entre les deux systèmes religieux, d'où sortait victorieux le christianisme<sup>13</sup>. Certains épisodes des sagas relatent des moments très semblables où les rois missionnaires élaborent une confrontation spectaculaire pour établir la supériorité de Dieu sur les divinités scandinaves<sup>14</sup>.

## **Organes législatifs**

Il faut examiner le contexte légal dans lequel a vu le jour le code de loi étudié. Plusieurs entités administratives et légales sont spécifiques à la Norvège médiévale et doivent être présentées, car elles reviennent fréquemment dans les lois et permettent la compréhension générale des articles. Ces paliers juridiques sont entre autres importants pour bien saisir les différentes institutions auxquelles nous nous référerons tout au long du texte. Il ne s'agit pas d'une présentation exhaustive, mais d'un résumé des éléments essentiels.

Au Moyen Âge, la plus petite unité territoriale était le *herað*, l'équivalent d'un hameau. Il s'agissait d'un groupe d'habitations plus ou moins rapprochées. La comparaison avec l'image répandue du village n'est pas réellement appropriée, car les demeures étaient dispersées sur de courtes distances, sans voisinage immédiat. Plusieurs *herað* formaient un *fylki* ou ce qu'on pourrait aussi appeler un comté ou district. Le *fylki* était généralement dirigé par un chef, nommé *jarl*. Ce dernier pouvait même parfois se donner le titre de roi, bien que son pouvoir restait très limité. Pour définir ce rôle, les termes « chef » ou « dirigeant » sont plus adéquats que celui de « seigneur ». Il pourrait être vu comme le chef de la famille la plus influente de la région, par exemple. Après la christianisation, tous les *fylki* possédaient une église qui était la plus importante du district et qui était entretenue par les habitants. Toutes les autres églises de ce même district en étaient dépendantes. Finalement, le dernier palier de division régionale était la « province », qui regroupait plusieurs *fylki*. Essentiellement, le rôle de ces provinces était d'organiser et réguler la législation et les tribunaux. La Norvège médiévale comptait quatre provinces : la Borgarthing, l'Eidsivathing, la Gulathing et la Frostathing. Leurs tribunaux

---

<sup>13</sup> BAGGE, Sverre. « Christianization and State Formation in Medieval Norway », *Op. Cit.*, p. 110-111.

<sup>14</sup> *Hkr. Óláfs saga helga*, Chap. 113.

respectifs constituèrent le plus haut niveau législatif et judiciaire avant l'instauration du tribunal royal<sup>15</sup>.

Chaque *fylki* possédait son *thing*. Il s'agissait avant tout d'une assemblée représentative et d'un tribunal. Dans le cas des *thing* plus importants, comme celui organisé à Guli, s'établissait aussi la législation. L'échelle de ces assemblées était tout à fait variable. Pour les procès dans les plus petites régions, par exemple pour le *herað* ou le *fylki*, les *thing* pouvaient être convoqués au besoin, mais seulement pour les crimes très graves. Par exemple, lorsqu'un crime était commis, le plaignant devait convoquer l'accusé au *thing* où ce dernier était tenu de se présenter, sans quoi il recevait un jugement par défaut. Ces assemblées étaient organisées à des dates fixes, mais dans le cas des assemblées plus modestes, ils pouvaient être convoqués ponctuellement, au besoin. De manière générale, les conditions pour pouvoir participer au *thing* exigeaient que le participant soit un homme majeur et libre<sup>16</sup>.

Pour le sujet de ce travail, il est important d'aborder le tribunal le plus important : le *Gulathing*. Il s'agissait de l'assemblée législative où se déroulait annuellement l'édiction de lois, les procès où les représentants débattaient de tous autres sujets importants. Chaque *fylki* devait y envoyer un nombre précis de représentants. À l'époque d'Olaf le Tranquille (r. 1066-1093), la *Gulathing* en dénombrait environ 400. Deux générations plus tard, il était réduit à 258. En 1274, lors des révisions légales faites par Magnus le Législateur (r. 1263-1280), ce nombre était réduit davantage à 148. Les hommes qui devaient s'y présenter étaient choisis par les *lendr maðr*, l'équivalent des barons<sup>17</sup>. Ceux qui étaient appelés et qui ne se présentaient pas étaient passibles de très lourdes amendes. À chaque réunion du *thing*, les participants commençaient par déterminer qui allait constituer le tribunal. Au total, il se composait de trente-six hommes, représentant proportionnellement chaque *fylki*. Cette entité recevait les différents dossiers et émettait une recommandation à propos du jugement final. La décision était rendue par le *thing*

---

<sup>15</sup> LARSON, Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 4-6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>17</sup> Ces hommes étaient issus des classes plus aisées et avaient reçus des terres de la part du roi. Ils agissaient en quelque sorte comme son représentant, mais la nature exacte du lien qui les unissait est difficile à déterminer. Ils avaient des responsabilités envers lui, mais n'étaient pas non plus ses officiers. La comparaison avec le terme « baron » est ici utilisée pour simplifier l'image. LARSON, Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 411.

de loi, qui se déroulait au même endroit. Les dossiers qui parvenaient à cette étape étaient ceux qui n'avaient pu être réglés dans les instances plus basses<sup>18</sup>.

## Concepts

Quatre concepts essentiels constituent les pierres angulaires de ce travail : la religion, les rites, le système religieux scandinave préchrétien et les banquets. Le premier concept, celui de religion, est fréquemment utilisé et bien que le terme soit d'usage courant, il est important d'en définir les limites pour le cadre de cette analyse. La définition choisie doit pouvoir s'appliquer aux deux systèmes religieux, chrétien et préchrétien. Lorsque le terme « religion » ou « religieux » sera employé, il se réfère à l'explication mentale que l'humain se fait de son environnement. Cette construction est en partie faite grâce à une catégorisation des divers éléments observés par l'humain, qui se caractérise par un usage de rites et de pratiques pour interagir avec le surnaturel. La religion est un phénomène englobant, concernant évidemment des domaines plus variés que ceux étudiés dans ces pages ; elle est un reflet des constructions sociales et des symboles utilisés pour mettre en ordre l'Univers<sup>19</sup>. Elle est entre autres étroitement reliée à la culture de ses pratiquants et vice-versa, un point important pour le sujet de cette étude.

Ensuite, le second concept, étroitement lié à la religion est celui du rituel et du rite. Le cadre de ce travail favorise l'association de la culture et de la religion dans la définition. La définition suivante, composée de six caractéristiques, n'est pas exclusive au phénomène de rituel religieux, puisqu'il est de manière générale difficile de différencier les catégories de rituels<sup>20</sup>. L'acception choisie est plus générale, car elle incorpore le phénomène sociologique qu'est le banquet, qui ne détenait pas des fonctions exclusivement religieuses. Le premier critère de définition du rituel est la répétition d'un événement et d'un contenu, reproduit régulièrement et habituellement stable<sup>21</sup>. Comme seconde caractéristique, le rite implique une action, un geste, s'opposant ainsi à la croyance et à l'*ethos*. Il faut aller au-delà de la parole, de la formule pour rendre le rite concret. Pour la troisième caractéristique, établissons quelle est la fonction du rite.

---

<sup>18</sup> Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>19</sup> DUBOIS, Thomas A., *Nordic Religion in the Viking Age*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 30-32.

<sup>20</sup> BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992 [2009], p. 14.

<sup>21</sup> MALMBERG, Simon. *Op. Cit.*, p. 116.

Ce dernier fait en sorte que la religion devienne une expérience, et pas seulement une idée ou un concept<sup>22</sup>. L'expérience religieuse est concrétisée. Dans un contexte profane, il permet à celui qui y participe de trouver et d'affirmer sa place dans le monde, donc dans sa société et sa communauté<sup>23</sup>. En quatrième lieu, le rite nécessite un comportement spécial, c'est-à-dire que les participants doivent adopter une attitude inhabituelle dans leurs actes et dans l'utilisation des symboles. Par exemple, des gestes anodins se trouvent chargés d'un poids symbolique s'ils se produisent dans le cadre d'un rituel. La cinquième caractéristique du rite est l'ordre, sa planification méticuleuse. Ce sont des événements organisés et coordonnés par un groupe. Les rites évoquent des émotions à travers la manipulation de symboles, faisant en sorte qu'il possède un impact important sur l'imaginaire et sur l'esprit des participants. Enfin, le rite a une importance collective prépondérante. Le fait est qu'il n'est pas obligatoirement exercé en groupe, bien que ce soit très souvent le cas. Dans tous les cas, les rituels ont un impact sur un groupe et possèdent une signification sociale<sup>24</sup>. La différence entre « rite » et « rituel » est difficile à établir et varie d'un domaine à l'autre. Catherine Bell, fournit une définition satisfaisante pouvant être appliquée à l'extérieur des sciences religieuses. Elle différencie les deux termes en précisant que le rituel agit comme un cadre, un contexte, au sein duquel se déroulent les rites, qui sont les gestes précis. Cette définition a l'avantage de ne pas faire la distinction entre religieux et profane, une séparation ardue à exécuter dans l'étude de la période qui nous concerne.

Avec les concepts de religion, rites et rituels définis, il est désormais important d'établir en quoi consiste réellement la religion pratiquée par les Scandinaves avant la christianisation, notre troisième concept. Ces deux éléments de définitions sont particulièrement appropriés pour aborder la religion préchrétienne pratiquée chez les Scandinaves. L'historien des religions et théologien Anders Hultgård définit la religion préchrétienne de la manière suivante :

---

<sup>22</sup> BRINK, Stefan, « Myth and Ritual in Pre-Christian Scandinavian Landscape », dans *Sacred Sites and Holy Places : Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, sous la dir. de NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Stefan BRINK, Turnhout, Brepols, 2013, p. 33.

<sup>23</sup> MALMBERG, Simon. *Dazzling Dinings : Banquets as Expression of Imperial Legitimacy*, thèse de doctorat, Uppsala, Université d'Uppsala, Département d'archéologie et d'histoire ancienne, 2003, p. 116

<sup>24</sup> MOORE, Sally et MYERHOFF, Barbara, « Introduction. Secular ritual : forms and meanings » dans *Secular ritual*, sous la dir. de, MOORE, Sally et MYERHOFF, Barbara, Assen, Van Gorcum, 1977, p. 24.

« From a modern point of view their religion can be classified as a ‘non-doctrinal community religion’ in contrast with the ‘doctrinal transnational religions’ as represented by Christianity, Buddhism and Islam. Religion was strongly integrated with social life, warfare and subsistence activities, and this means that religious elements can be expected to occur within the total range of Viking Age culture and society »<sup>25</sup>.

Avant de passer à la description de la religion, il faut ouvrir une parenthèse à propos du choix des termes en usage pour la qualifier tout au long du texte. Depuis un certain temps, un débat agite la communauté des chercheurs étudiant la religion préchrétienne à propos de l'appellation de ce système religieux. D'une part, le milieu académique utilise depuis longtemps l'épithète « païen » et d'autre part, un consensus plus ou moins récent tend à utiliser le terme « préchrétien ». Le mot païen est délaissé pour quatre raisons : il s'agit un terme péjoratif qui ne présente qu'un seul point de vue ; il n'aide absolument pas à définir la religion dont il est question. Par exemple le nom « christianisme » indique clairement l'élément au centre de cette religion, même chose pour les chrétiens orthodoxes, le bouddhisme, etc. ; ce n'est pas un mot que les Scandinaves utilisaient pour nommer leur religion ; et ce n'est pas une appellation précise, car pour l'Église, tous ceux qui ne sont pas chrétiens sont païens<sup>26</sup>.

Ces raisons sont à l'origine de l'utilisation plus ou moins récente de l'adjectif « préchrétien », favorisé dans les milieux académiques. Son avantage principal est de contourner certains éléments problématiques. Toutefois, il n'en est pas exonéré pour autant. Le premier problème est que ce terme positionne la religion par rapport à l'arrivée du christianisme et non comme une entité qui aurait pu évoluer indépendamment. La même difficulté émerge par rapport à la distance du mot qui échoue à décrire une réalité distincte, indépendante du christianisme. Le terme n'est évidemment pas attesté dans les sources de l'époque, quelle qu'elle soit et se

---

<sup>25</sup> HULTGÅRD, Anders, « The Religion of the Vikings », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 212.

<sup>42</sup> STURTEVANT, Paul B., « Contesting the Semantics of Viking Religion », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Brepols, Vol. 8, 2012, p. 261-278.

rattache définitivement à un point de vue moderne. Troisième problème : le mot est très peu précis et pourrait en théorie désigner toutes les religions ayant précédé le christianisme<sup>27</sup>.

À tout le moins, la distanciation de la connotation péjorative est certainement un atout, mais un problème reste commun aux deux termes : ce ne sont pas des mots issus de l'objet, mais des appellations extérieures, issues de cultures totalement étrangères. Donc, comment les gens vivant en Scandinavie médiévale préchrétienne nommaient-ils leur système religieux ? Le substantif *siðr* (pratiques, coutumes)<sup>28</sup> est largement attesté pour définir exactement leur expérience religieuse<sup>29</sup>. Cependant, l'utilisation de ce mot, ou de sa traduction, est problématique pour la clarté d'un exposé, car malgré tout, *siðr* reste un concept large et ardu à définir précisément<sup>30</sup>. Comment s'en sortir ? L'usage des deux termes est justifié de la manière suivante : le premier ne sera qu'exclusivement utilisé en abordant des sources chrétiennes. Par exemple, en étudiant les propos d'Adam de Brême au sujet de la Norvège et des gens la peuplant à l'époque préchrétienne, le mot « païen » sera employé. Pour nous, c'est uniquement dans ce contexte que ce mot péjoratif est acceptable, car il est associé et utilisé en conjonction avec la source, il représente une réalité propre au contexte étudié. Quant au terme « préchrétien », il sera favorisé dans les situations qui requièrent qu'on nomme la religion, sans emprunter le point de vue d'une source. C'est pourquoi dans les paragraphes qui suivent, « préchrétien » est préféré pour qualifier le système religieux des Scandinaves<sup>31</sup>, car sa description ne se rattache pas à une source unique, mais bien à nos représentations et à la construction des connaissances par rapport à ce sujet précis.

---

<sup>27</sup> Dans son article, Sturtevant fait l'amusante remarque que selon cette dénomination, Jésus serait théoriquement lui aussi préchrétien. STURTEVANT, Paul B., *Op. Cit.*, p. 273.

<sup>28</sup> JØRGENSEN, Lars, « Norse Religion and Ritual Sites in Scandinavia in the 6th-11th Century », dans *Die Wikinger und das Fränkische Reich : Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, sous la dir. de, KARTHAUS, Nicola, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, p. 242.

<sup>29</sup> Ce point est d'ailleurs très important et contribue grandement à comprendre l'essence de cette religion et ses mécanismes les plus importants. Grâce à ce terme, il est possible que les rites et les pratiques tenaient un rôle de premier plan. BOYER, Régis, *Mythes et religions scandinaves*, Paris, Riveneuve, 2012, p. 377-378.

<sup>30</sup> STURTEVANT, Paul B. *Op. Cit.*, p. 274-275.

<sup>31</sup> L'auteur ne prétend pas régler ce problème de nomenclature aussi facilement, mais ne fait que l'éviter. Dans le cadre restreint de ce travail, cette explication est suffisante et permet une certaine marge de manœuvre. Cette précision est jugée utile à cause des développements récents dans ce domaine. Pour une analyse approfondie de ce problème, voir STURTEVANT, Paul B. « Contesting the Semantics of Viking Religion », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Brepols, Vol. 8, 2012, p. 261-278.

En se limitant aux grandes lignes, voyons les éléments caractéristiques de cette religion, notamment le système de croyances, les lieux de culte et les rites. D'abord, les variations régionales étaient pratiquement infinies, que ce soit au niveau des entités adorées, des lieux de cultes ou des rituels pratiqués<sup>32</sup>. Une divinité ayant un statut important à un endroit ou un milieu pouvait être tout à fait secondaire dans un autre. Par exemple, en se fiant aux découvertes archéologiques, Thor aurait été surtout adoré dans le sud de la Norvège, mais moins intensément qu'en Suède et au Danemark<sup>33</sup>. De manière générale, les Scandinaves adoraient un panthéon très varié de dieux. De toute évidence certains reviennent plus fréquemment que d'autres. Par exemple les cultes dédiés à Odin, Thor et Frey semblent avoir été particulièrement répandus. Malgré cela le panthéon était vaste et pluriel<sup>34</sup>. Sinon, le système religieux laissait également une place importante à des êtres surnaturels variés, comme les alfes, les normes, les nains et autres créatures<sup>35</sup>. Aussi, il semblerait que les Scandinaves aient accordé une forme de culte aux morts. Plusieurs indices découverts près des sépultures laissent croire qu'après les funérailles, des activités cultuelles et rituelles se déroulaient autour des tombes<sup>36</sup>. Quant aux rites, ils différaient énormément d'une région à l'autre : les pratiques funéraires en sont un bon reflet<sup>37</sup>. Des rituels pratiqués à un endroit n'étaient pas nécessairement exercés partout. Toutefois, plusieurs rites génériques, comme les sacrifices et les libations, sont attestés à travers toute la Scandinavie<sup>38</sup>. Pour souligner une fois de plus la nature diversifiée de cette religion profondément ancrée dans l'environnement et dépendante de celui-ci, il est intéressant de constater que toutes ces entités reçoivent leurs cultes à des lieux précis, particulièrement les êtres surnaturels et les morts<sup>39</sup>. Il s'agissait donc d'une religion qui était un reflet fidèle des

---

<sup>32</sup> SCHJØDT, Jens Peter, « Reflections on Aims and Methods », dans *More than Mythology*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 265-267.

<sup>33</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation : The Christianization of Norway from AD 560 to 1150-1200*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 241.

<sup>34</sup> BOYER, Régis, *Mythes et religions scandinaves*, Paris, Riveneuve, 2012, p. 384.

<sup>35</sup> HULTGÅRD, Anders, *Op. Cit.*, p. 213-215.

<sup>36</sup> GARDELA, Leszek, « Worshipping the dead : Viking Age cemeteries as cult sites? », dans *Germanische Kultorte : Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*, sous la dir. de EGELER, Matthias., Munich, Herbert Utz Verlag, 2009, p.196-198.

<sup>37</sup> PRICE, Neil S., « Dying and the Dead : Viking Age Mortuary Behaviour », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p.257-259.

<sup>38</sup> HULTGÅRD, Anders, *Op. Cit.*, p. 215-217.

<sup>39</sup> NORDBERG, Andreas, *Op. Cit.*, p. 128.

pratiquants, que ce soit de leurs activités ou leurs valeurs, mais aussi de l'endroit même où ils résidaient, de l'environnement qu'ils occupaient.

Où se déroulait le culte, où se pratiquait cette religion ? D'une part, il semble qu'il y ait eu deux formes de cérémonies, l'une privée, exécuté chez soi au sein du groupe familial très restreint, et le culte communautaire (« public ») pratiqué en groupe élargi<sup>40</sup>. L'évènement privé se pratiquait chez soi, dans des enclos sacrés ou auprès d'éléments naturels environnants<sup>41</sup>. En ce qui a trait à la pratique du culte public, certaines sources laissent croire qu'elle aurait pris place dans des temples, où les rites étaient exécutés. L'exemple le plus courant est certainement le temple décrit par Adam de Brême<sup>42</sup>. L'archéologie révèle que certains bâtiments auraient pu recevoir des cérémonies religieuses, ou ont eu une fonction liturgique, mais aucune fouille n'a révélé quoi que ce soit de semblable à ce que décrit Adam de Brême<sup>43</sup>. Il est probable que la plupart des cérémonies communautaires se soient déroulées chez des individus, dont la demeure prenait temporairement un rôle cultuel. Immédiatement, on remarque un problème récurrent avec le Moyen Âge, soit la séparation entre les sphères publiques et privées. Comme nous aurons l'occasion de le constater, cette difficulté n'est pas seulement observable dans le contexte religieux. Quant à l'adoration des autres êtres surnaturels, ils prenaient souvent place à des endroits précis du paysage, comme une source, un lac, un rocher ou un arbre<sup>44</sup>. Pendant la christianisation, ces lieux ont soit été condamnés ou ont été récupérés par l'Église, par exemple en construisant une chapelle à proximité ou en y installant une croix<sup>45</sup>. Ensuite, pour le culte des morts, il semble que les cérémonies se soient déroulées en toute logique à côté des sépultures, par exemple auprès des grands tumuli. Le point le plus important à tirer de cette brève description de la religion est qu'il est ardu d'identifier une frontière entre le communautaire et le privé.

---

<sup>40</sup> BOYER, Régis, *Op. Cit.*, p. 379-383; 403-405.

<sup>41</sup> PRICE, Neil S., « Belief and Ritual », dans *Vikings : Life and Legend*, sous la dir. de WILLIAMS, Gareth et al., Londres, British Museum Press, 2013, p. 168.

<sup>42</sup> *GHep*, IV, chap. 26.

<sup>43</sup> GRÄSLUND, Anne-Sophie, « The Material Culture of Old-Norse Religion », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 250.

<sup>44</sup> GARDELA, Leszek, *Op. Cit.*, p. 169.

<sup>45</sup> PRICE, Neil S., « Belief and Ritual », p. 191.

Régis Boyer identifie trois catégories de rites religieux scandinaves. La première inclut le *nið*, un rite diffamatoire et négatif qui n'a pas un effet spécifique au départ, mais peut varier selon les besoins de l'utilisateur. Il était par exemple employé contre un ennemi pour qu'il obtienne de mauvaises récoltes, soit blessé ou même qu'il trouve la mort. Il était étroitement relié et associé à la féminité, et un homme qui y prenait part commettait une offense très grave, une transgression de la barrière des genres<sup>46</sup>. La seconde catégorie inclut le *seiðr*, un rite spécialisé dont peu de choses sont connues. Il semble avoir eu plusieurs fonctions qui nous échappent dans son exécution, par exemple l'augure, mais il est certain que ce rite était réalisé par des « spécialistes »<sup>47</sup>. Finalement, la dernière catégorie de rites est celle des *blót* (sacrifices). Il s'agissait surtout de sacrifices d'animaux, même si dans de rares cas certaines sources rapportent des sacrifices humains<sup>48</sup>. Pour le sujet de ce travail, deux sacrifices du même genre doivent être présentés, le *blótveizlur* et *blótdrykkjur*. Le premier terme désigne les banquets sacrificiels et le second signifie « beuverie » sacrificielle. Ce dernier semble avoir eu une place prépondérante dans l'éventail rituel religieux préchrétien. Tous deux se pratiquaient à des moments précis de l'année, reliés aux saisons<sup>49</sup>. Il est maintenant important d'établir à quoi ressemblaient ces banquets, pour bien comprendre comment ils évoluent pendant la christianisation.

Le banquet est le quatrième et dernier concept à définir. Le déroulement exact de ce genre d'évènement est voilé de mystère et les sources qui pourraient éclaircir le sujet sont parsemées d'embûches, comme des *topoi* et des motifs dissimulés par les auteurs. Toutefois, une critique rigoureuse des sources révèle des informations qui, mises en parallèle aux connaissances précédemment exposées, fournissent une image vraisemblable de ce genre d'évènement. Quelques sources, notamment la saga de Hakon le Bon et les *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* d'Adam de Brême fournissent des descriptions détaillées de banquets sacrificiels<sup>50</sup>. Toutefois, plusieurs de ces détails laissent perplexes, d'une part à cause

---

<sup>46</sup> PRICE, Neil S., *Op. Cit.*, p. 175

<sup>47</sup> DUBOIS, Thomas A, *Op. Cit.*, p. 128.

<sup>48</sup> BOYER, Régis. *Les vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 716. Les spécialistes doutent de l'existence de ce genre de sacrifice chez les Scandinaves. Du moins ils doutent qu'ils aient été très fréquent. Une hypothèse largement partagée suggère qu'il s'agissait de procédures extrêmes vers lesquelles se tournait le peuple dans les situations les plus graves.

<sup>49</sup> HULTGÅRD, Anders, *Op. Cit.*, p. 215-217.

<sup>50</sup> *Hkr*, Hákonar saga góða, chap. 14; *GHep*, IV, chap. 26.

de l'éloignement temporel des auteurs, et d'autre part parce que les textes contiennent visiblement des motifs littéraires. Malgré tout, les spécialistes s'accordent sur le fait que quelques éléments dans ces descriptions sont tout à fait vraisemblables, notamment les mentions de haut-sièges, des sacrifices de chevaux, les formules rituelles et les libations<sup>51</sup>. En ce qui a trait au déroulement, tous les festins étaient précédés d'un sacrifice à la suite duquel la viande de l'animal sacrifié était préparée pour nourrir les convives. Avant le repas, un toast d'ouverture était prononcé et amorçait officiellement le banquet. Le repas était consommé, puis commençait la longue beuverie qui durait toute la nuit. Souvent, les festivités se déroulaient sur plusieurs jours<sup>52</sup>. Il semble que la consommation d'alcool ait été le moment le plus important du banquet, celui qui portait la plus grande signification rituelle<sup>53</sup>.

Dans cette analyse, le substantif « banquet » sera utilisé indifféremment de « festin » et « bière ». Le second terme ne nécessite pas de justification supplémentaire. Toutefois, le troisième paraît certainement curieux. Il a été choisi pour refléter une réalité linguistique du vocabulaire concernant les banquets scandinaves du Moyen Âge. Dans le vocabulaire norrois, pratiquement tous les types de banquets et festins confondus avaient un lien étroit avec le mot « bière » (n. *ól*). La boisson consommée devenait une métonymie pour l'ensemble de l'évènement, pour toute célébration. Souvent, les noms d'évènements avaient en suffixe le vocable bière. Par exemple, les banquets d'héritages étaient nommés *festaról* (littéralement bière d'héritage) et les funérailles s'appelaient *erfiól* (bière de funérailles)<sup>54</sup>. De plus, le terme fréquemment utilisé pour exprimer le fait de célébrer une fête ou un évènement particulier s'exprimait par le verbe « boire ». Par exemple, les gens buvaient la noce ou buvaient Noël<sup>55</sup>. Cette réalité laisse transparaître l'importance primordiale de la consommation d'alcool dans les banquets et permet de se rapprocher un peu plus des sources dans le traitement de leurs informations.

---

<sup>51</sup> SUNDQVIST, Olof, « Sagas, Religion and Rulership : The Credibility of the Description of Rituals in Hákonar saga góða », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 1, 2005, p. 232.

<sup>52</sup> *GHep*, III, chap. 18.

<sup>53</sup> Maurice Cahen dédie tout un ouvrage à cette hypothèse. CAHEN, Maurice. *Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave : la libation*, Paris, Édouard Champion, 1921, 325 p.

<sup>54</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 8; 47-55.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 72-77 pour l'exemple de Noël. Dans ce même ouvrage, les pages suivantes présentent une situation semblable avec : le mariage (p. 77-86); les funérailles (p. 86-91); une célébration de guilde (p. 91-96).

Pour clore cette introduction, certaines précisions par rapport à l'usage du norrois et du norvégien sont nécessaires. L'auteur s'est initié à leur apprentissage expressément pour cette recherche. Bien que sa maîtrise ne soit pas absolue, la connaissance du norvégien fut certainement suffisante pour avoir accès à l'historiographie essentielle portant sur le sujet de l'étude, particulièrement en ce qui a trait aux documents étudiant les lois de la Gulathing et leur contexte. Cette acquisition enrichissante a parfois été intimidante, particulièrement dans l'usage du *nynorsk*, second dialecte norvégien en importance, mais qui est d'usage courant dans les travaux portant sur les lois de la Gulathing<sup>56</sup>. Les références en norvégien sont loin de regrouper l'ensemble de la littérature norvégienne parue sur le sujet, mais en sont les éléments essentiels. Ensuite, l'étude du norrois, qui reste sans aucun doute à perfectionner, a assurément permis d'obtenir une vision plus profonde de la source et octroyé une distance par rapport à la traduction lorsqu'il était nécessaire, par exemple en allant vérifier le contexte d'un terme moins clair, ou encore en allant chercher les mots exacts, nécessaires à l'argumentation. Tous les substantifs sont présentés au nominatif singulier pour garder une cohérence tout au long du texte et pour prévenir toute confusion.

---

<sup>56</sup> Le *bokmål* est le dialecte norvégien le plus largement enseigné, celui étudié par l'auteur. Le *nynorsk* est peu répandu à l'extérieur de la Norvège de l'Ouest, où se trouvaient les lois de la Gulathing.

## I. Présentation des sources

### 1. Les anciennes lois de la Gulathing

Le lecteur constatera un certain déséquilibre dans les sources dont nous faisons usage. Ceci est dû au fait que le peu de sources couvrant l'époque de la christianisation de la Norvège invite à les utiliser le plus possible. Certaines ne traitent pas spécifiquement du sujet de ce texte, mais leur lecture révèle des détails hautement pertinents : c'est ce qui explique pourquoi certaines sources ont été moins employées. Les sources principales déployées pour cette étude sont les anciennes lois de la Gulathing, et les sagas de la *Heimskringla*. Les autres sources utilisées pour cette recherche sont l'*Ágrip*, la *Historia De Antiquitate Regum Norwegiensum* et la *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*. Ces trois dernières sont trop peu citées pour qu'elles reçoivent une présentation exhaustive et seront présentées au fil de leur apparition dans le texte.

Les sources indigènes disponibles à la recherche sur la Scandinavie médiévale, surtout entre le X<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, sont fort peu nombreuses<sup>57</sup>. Il fallut attendre la christianisation et la ferme implantation de l'écriture latine pour que la production de textes autochtones accélère la cadence jusqu'à atteindre un niveau appréciable au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Fait intéressant, la production littéraire se faisait essentiellement en norrois, utilisant une forme adaptée de l'alphabet latin. À l'exception des quelques sources en latin énumérées au paragraphe précédent, les premiers documents norvégiens écrits dans cette langue étaient pour la vaste majorité des correspondances avec le Saint-Siège et avec les royaumes britanniques ou continentaux<sup>58</sup>.

Avant de commencer la présentation de la source principale de ce travail, il faut préciser que normalement, il faudrait s'y référer en tant qu'« anciennes lois de la Gulathing ». Ce tribunal est toujours en fonction aujourd'hui et il ne faudrait pas confondre l'institution médiévale et l'institution actuelle. Pour alléger le texte, la formule plus simple des « lois de la Gulathing » est favorisée. La source sur laquelle se base cette étude, est ainsi le recueil de lois de l'une des quatre régions chapeautées par une assemblée législative, les *thing*<sup>59</sup>. Les trois autres assemblées

---

<sup>57</sup> SAWYER, Birgit et Peter, *Op. Cit.*, p. 1.

<sup>58</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE, « The kingdom of Norway », dans *Christianization and the Rise Of Christian Monarchy : Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200*, p. 158-160.

<sup>59</sup> Voir appendice I, p. 120 pour la carte de la région concernée.

étaient la Frostathing (actuellement la région autour de Trondheim), Eidsivathing (qui couvrait l'intérieur des terres) et finalement la Borgarthing, exerçant son influence sur la région d'Oslo<sup>60</sup>. Chacune de ces régions possédaient un tribunal qui agissaient comme pouvoir judiciaire et législatif le plus élevé, mais ce avant l'affermissement du pouvoir royal. De plus, ces régions possédaient toutes un code de lois propres. Le roi Magnus VI dit le Législateur (r. 1263-1280), après avoir essayé de réviser individuellement les codes législatifs régionaux en 1267, s'attela à la tâche de les unifier et d'en extraire un recueil de lois qui devait s'appliquer à tout le royaume. Il y parvint en 1274, ce qui lui valut son épithète.

La date d'établissement de l'assemblée de la Gulathing est un sujet d'interrogation dans les milieux académiques, mais un certain consensus semble pointer vers le début du X<sup>e</sup> siècle. Deux éléments suggèrent cette date : le premier vient de la saga d'Hakon le Bon, contenue dans le *Heimskringla* et l'*Ágrip*, qui précise que ce roi aurait établi l'assemblée au milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. L'autre élément qui supporte cette datation est le premier code de lois de l'assemblée islandaise de l'Althing, intitulé *Les lois d'Ulfljot* (927-930), qui d'après l'*Íslendingabók* seraient basées sur les lois de la Gulathing<sup>62</sup>. Malheureusement, il est probable qu'à cette époque les lois n'aient pas été encore codifiées, et que l'oralité ait été le moyen principal pour l'exercice de la justice et l'instrument de transmission pour la plus large part de la culture et de la législation<sup>63</sup>. La christianisation s'intensifia au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, à un point tel que les *thing* intégrèrent des lois chrétiennes dans leurs codes. Cette introduction coïncide probablement avec la première mise par écrit<sup>64</sup>.

Dix-sept manuscrits des anciennes lois de la Gulathing subsistent<sup>65</sup>. Une bonne proportion de ceux-ci datent d'une époque postérieure à 1500 et sont donc trop tardifs pour remplir les objectifs de ce travail<sup>66</sup>. Quelques autres manuscrits ne sont composés que d'une poignée de pages et ne fournissent pas assez de contenu. Le manuscrit sur lequel se basent la

---

<sup>60</sup> LARSON, Laurence Marcellus, *Op. Cit.*, p. 10-11.

<sup>61</sup> *Hkr*, chap. 11, *Ágrip*, chap. 5.

<sup>62</sup> BUSYGIN, Aleksander, *The Laws of the Saint King*, mémoire de maîtrise, Oslo, Université d'Oslo, Center for Vikings and Medieval Studies, 2003, p. 36-37.

<sup>63</sup> BAGGE, Sverre, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom : State Formation in Norway c. 900-1350*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2010, p. 181.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 182-184.

<sup>65</sup> RINDAL, Magnus, et al. , *Op. Cit.*, p. 12-26.

<sup>66</sup> Voir Appendice II pour la stemma des manuscrits, p. 121.

plupart des éditions et traductions est le manuscrit DonVar 137 4 °, contenu dans le *Codex Rantzauvianus*. Le titre de ce codex vient du nom du propriétaire, un Danois ayant vécu aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le manuscrit des lois de la Gulathing est quant à lui beaucoup plus ancien, il remonte environ à 1250. De par sa forme complète, cette version est de loin la plus intéressante et appropriée pour notre propos. Le manuscrit AM 309 est presque complet, avec sa centaine de pages, mais date du début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. Cette date pose problème en partie, car les refontes de Magnus le Législateur en 1274 ont eu un impact significatif sur le texte. Les trois autres manuscrits les plus anciens, NRA 1 B, AM 315 e et AM 315 f, datent de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, mais sont excessivement fragmentaires (respectivement quatre, deux et quatre pages)<sup>68</sup> et ne fournissent donc pas une image très concluante de l'ensemble du code. En somme, la plupart des manuscrits datent de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, à l'exception du manuscrit AM 315 f, légèrement plus ancien que les autres<sup>69</sup>. Considérant que parmi les documents les plus anciens sont tous issus de la première moitié du XIII<sup>e</sup> et qu'un seul d'entre eux est dans une forme pratiquement complète (DonVar137 4 °), le choix du manuscrit sur lequel se baser est aisé.

D'après la version disponible, certains articles sont directement attribués à saint Olaf (r. 1015-1028). Cette information est donnée au début de chaque article, qui commence par exemple, avec la phrase « Olaf a décrété ce qui suit ». Les historiens doutent du fait que toutes les lois puissent être attribuées avec assurance à ce roi, entre autres à cause de l'instabilité politique propre à cette période. Saint Olaf était un point d'ancrage très important auquel ses successeurs se référaient pour donner du poids à certains éléments, notamment la légitimité royale, mais aussi à de nouvelles lois<sup>70</sup>. D'un autre côté, l'impression que laissent les différentes preuves dresse un portrait cohérent et vraisemblable. L'héritage littéraire laisse entendre très clairement que saint Olaf et l'évêque Grimkell auraient établi les premières lois chrétiennes du Royaume de Norvège au cours du *thing* de Moster vers 1020<sup>71</sup>. Les historiens ne doutent pas

---

<sup>67</sup> RINDAL, Magnus, et al., *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 13-14; 21.

<sup>69</sup> HELLE, Knut. *Gulatinget og gulatingsslova*, Leikanger, Skald, 2001, p. 12.

<sup>70</sup> GUREVITCH, Aaron J, *Les catégories de la culture médiévale*, COURTIN, Hélène et Nina Godneff, trad. par, Paris, Gallimard, 1972, p.169.

<sup>71</sup> HELLE, Knut, *Op. Cit.*, p. 38

que cette assemblée ait effectivement donné naissance aux premières lois chrétiennes<sup>72</sup>. Au moins, les lois attribuées à saint Olaf de cette manière se trouvent dans la section sur les lois de l'Église. Considérant que ce souverain est avant tout reconnu pour ses efforts de christianisation, l'ensemble de ce portrait reste cohérent. Toutefois, il est difficile de croire que cette législation n'ait pas évolué d'une manière ou d'une autre, surtout lors de leur rédaction. C'est pour cette raison que généralement, les historiens croient qu'il est plus sûr d'attribuer la paternité de la codification de ces lois à Olaf le Tranquille (r. 1066-1093)<sup>73</sup>. Ce dernier connut un long règne paisible et prospère durant lequel il investit des efforts considérables dans l'élaboration de nouveaux articles de loi<sup>74</sup>. Considérant tous ces éléments, l'origine des lois chrétiennes remonte probablement à saint Olaf, mais la forme écrite et certains détails sont plus tardifs, et auraient été établis au courant du règne d'Olaf le Tranquille.

Le même phénomène d'attribution apparaît dans d'autres articles, encore une fois surtout dans la section des lois de l'Église. Cette fois, le roi concerné par ces précisions est Magnus Erlingsson (r. 1162-1184). La période couvrant le règne du roi Magnus fut un moment turbulent pour le Royaume de Norvège, qui était aux prises avec un féroce conflit de succession<sup>75</sup>. Comme pour la codification réalisée durant le règne d'Olaf le Tranquille, le texte comprend de nouveaux segments que l'auteur impartit expressément au roi. Souvent, il s'agit en fait d'articles attribués initialement à Olaf le Tranquille, mais qui ont été modifiés par le roi Magnus. Dans de très rares occasions, le roi édicte des articles entiers de sa propre initiative<sup>76</sup>. Il n'était pas rare que Magnus Erlingsson amende des articles anciens pour les actualiser. La plupart du temps, ces modifications témoignent d'une augmentation dans la sévérité des peines impliquées<sup>77</sup>. Des exemples plus précis seront présentés plus loin, illustrant de quelle manière ces éléments s'enchaînent concrètement dans le texte.

---

<sup>72</sup> HELLE, Knut, *Op. Cit.*, p. 17-18.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> Cette situation explique entre autres un des premiers articles de la section des lois de l'Église, qui cherche à déterminer qui est éligible au trône. *Gulathing*, chap. 2.

<sup>76</sup> *Gulathing*, chap. 2, 8, 32.

<sup>77</sup> *Ibid.*, chap. 22.

Une autre situation aussi fréquente voit le scribe, au sein d'un même article, indiquer les différences entre les versions des deux rois<sup>78</sup>. Cette situation intervient surtout dans les articles où les changements sont mineurs et n'impliquent que quelques détails. Par exemple, un montant ou un terme précis utilisé à l'époque d'Olaf le Tranquille (r. 1066-1091), diffère à l'époque de Magnus et relève de révisions exécutées lors du règne de ce dernier. Ces situations témoignent de deux réalités sous-jacentes au texte. La première est que les articles dépeignent une vision différente de l'évolution de la christianisation, qui varie d'une époque à l'autre. Des articles précis appuient ceci et seront utilisés plus bas dans l'analyse. Le second élément que ces détails importants révèlent est l'évolution de la christianisation à travers les différences contenues dans les articles. À l'époque d'Olaf, une infraction pouvait être considérée comme moins grave, alors que sous Magnus, celle-ci devint absolument inacceptable et était plus sévèrement punie. Qui plus est, la plupart des modifications concernent exclusivement les lois de l'Église. Les ajouts permettent de constater l'évolution de l'importance du christianisme et de ses valeurs avec le temps, en corrélation avec l'approfondissement de la christianisation. Une fois de plus, plusieurs exemples montrant cette vision différente et cette évolution seront soulignés dans l'analyse de la source<sup>79</sup>. Ils ne sont pas traités ici afin de limiter les répétitions et de garder une analyse de source cohérente et unie.

Trois raisons justifient l'utilité de cette source. La première et principale est la nature très riche du contenu et son ancienneté. Il a été précédemment démontré que plusieurs articles avaient visiblement un héritage lointain, datant de l'époque où le processus de christianisation en était à son point culminant et le plus actif. Cette réalité est particulièrement exacte à propos des lois de l'Église, pour la plupart établies précisément à cette époque. En lien avec cette ancienneté, le cheminement chronologique progressif du code permet une vision élargie de l'évolution des articles, avantage inestimable dans une étude portant sur le processus de christianisation. D'autre part, cette raison à première vue enthousiasmante révèle une réalité malheureuse des sources écrites norvégiennes. Même si le code des lois de la Gulathing est parmi les documents norvégiens les plus anciens à nous être parvenus, il reste tout de même assez tardif, surtout en comparaison avec les textes occidentaux de même nature. L'avantage de

---

<sup>78</sup> *Gulathing*, chap. 2-12, 19-24, 27-28, 30, 32.

<sup>79</sup> Voir articles aux pages 81 (article 6), (article 21), (article 22), (article 23).

la précocité n'est donc, d'un certain point de vue, plus une contrainte. La seconde raison est le détail appréciable des articles. Ces derniers dépeignent la société norvégienne médiévale de manière assez fidèle et laissent croire que certains éléments qui y sont présentés sont reflètent vraisemblablement certains aspects du quotidien, et ce avec un degré de fiabilité appréciable. La troisième raison qui permet de justifier l'emploi de ce document est lié à la variété de son contenu. Les différentes lois abordent des thèmes diversifiés, et fournissent une vision complète, la plupart du temps cohérente, de la société qui les a produites. Le code lui-même est assez bien articulé et clair. Au-delà du vocabulaire technique et obscur, son usage est relativement aisé et les articles comprennent plusieurs définitions de concepts qui permettent de rester dans le contexte de la source et d'avoir un accès à ce qu'entendaient les législateurs de l'époque par tel terme, plutôt que d'avoir recours à un dictionnaire de norrois général n'indiquant pas nécessairement les subtilités linguistiques et juridiques de la région.

Malgré tous ces avantages, un aspect majeur invite à rester prudent par rapport aux conclusions tirées de cette source : il s'agit de la nature même des sources juridiques. Les lois ne sont pas nécessairement un reflet fidèle du quotidien des gens pour deux raisons. D'une part, les lois peuvent bien souvent être archaïques et ne plus représenter fidèlement la réalité de l'époque. Par exemple, c'est encore le cas aujourd'hui, où plusieurs articles de lois, toujours présents dans les codes actuels, sont en fait obsolètes et issus d'une époque révolue où elles avaient une fonction claire et précise, perdue de nos jours. Aussi, la version disponible, datant du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, est légèrement tardive par rapport à l'époque où les articles ont été appliqués. Ceci pourrait poser problème par rapport au contenu exact des différents chapitres des lois, le vocabulaire ayant possiblement évolué, ou certains passages ayant reçu de légères modifications.

## **2. *Heimskringla***

Après les lois de la Gulathing, la *Heimskringla* agit en tant que source de soutien. Bien qu'elle soit officiellement anonyme, cette source est largement attribuée à l'auteur islandais Snorri Sturluson (1179-1241)<sup>80</sup>. Il s'agit d'un recueil de seize sagas royales, écrites entre 1225

---

<sup>80</sup> Certains doutent toujours qu'il en fut l'auteur. Ces textes contiennent des listes de chercheurs qui entretiennent des doutes quant à cette paternité. FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, trad. par, *Heimskringla I revised*, p.

et 1235. Les sagas sont un genre littéraire spécifique au monde scandinave, particulièrement à l'Islande qui en produisit la vaste majorité. Fictives ou ancrées dans des situations plus réalistes, elles abordent des thèmes et sujets variés. Les sagas royales contiennent des récits détaillés de la vie des rois, surtout ceux de Norvège<sup>81</sup>.

L'auteur du texte dresse l'histoire de Norvège en articulant son récit chronologiquement autour des rois qui règnent sur le royaume depuis les origines légendaires jusqu'au souverain qui règne en 1177, Magnus Erlingsson. La longueur et le détail de chaque saga varient grandement d'un roi à l'autre. Par exemple, saint Olaf Haraldsson se mérite à lui seul le tiers du texte. Olaf Tryggvason a lui aussi un rôle important dans l'ensemble du récit. Généralement, les éditions divisent le recueil en trois parties, la première incluant les rois qui précèdent saint Olaf Haraldsson, la seconde décrivant abondamment la vie de ce dernier, et la troisième partie couvrant les rois qui succèdent au règne de saint Olaf. Les sagas de cette compilation ont des sources variées, certaines connues, d'autres disparues. Souvent, l'auteur présente des faits qu'il a pu observer lui-même ou qu'un témoin oculaire a pu lui rapporter, surtout en ce qui concerne les rois plus tardifs, postérieurs à saint Olaf Haraldsson. Une des sources principales de l'auteur est la poésie scaldique. Les sagas sont rythmées par l'insertion périodique de vers, qui décrivent souvent les moments forts, comme les batailles, la mort des rois ou tout évènement central de la narration. Le fait que la poésie scaldique soit une des sources principales de la *Heimskringla* est rassurant, car les historiens considèrent que ce type de poème est parmi les sources écrites scandinaves les plus fiables ayant traversé le temps<sup>82</sup>. Une des raisons qui justifie cette fiabilité est l'incroyable complexité de la composition d'un vers scaldique, qui diffère d'un vers eddique. La poésie des scaldes était avant tout élaborée pour être récitée à voix haute, et les différents éléments que sa création requiert font en sorte que les strophes sont pratiquement imperméables

---

vii-ix; GHOSH, Shami, *Kings' Sagas and Norwegian History : Problems and Perspectives*, Leiden, Brill, 2011, p. 15-16.

<sup>81</sup> ÓLASON, Vésteinn, « Les sagas islandaises : Genre littéraire à la croisée de deux univers », dans *Proxima Thulé*, Vol. 4, 2000, p. 45.

<sup>82</sup> SAWYER, Birgit et Peter, *Op. Cit.*, 1993, p. 24-25.

aux changements<sup>83</sup>. Fait très impressionnant, l'auteur, au début de son œuvre, indique qu'il est conscient de la fiabilité de ce type de poèmes et en explique les raisons au lecteur<sup>84</sup>.

Survolons la tradition manuscrite de cette œuvre. Le plus ancien manuscrit ayant traversé le temps date d'environ 1270, mais ne contient qu'une seule feuille. Heureusement, un islandais du XVI<sup>e</sup> siècle prit le temps de transcrire tout le document, et c'est ce texte qui sert de base à la plupart des éditions. Les autres manuscrits datent tous du XIV<sup>e</sup> siècle. Autre élément rassurant, les différences d'un manuscrit à l'autre sont minimales, peu importe l'époque<sup>85</sup>. Les historiens se permettent de nourrir l'espoir d'avoir accès à une version relativement fidèle au texte original.

Cette source présente plusieurs avantages. Le premier est qu'elle se base sur plusieurs textes auxquels nous avons toujours accès de nos jours et qui nous permettent donc de vérifier certaines informations. Aussi, le type de sources utilisées varie de manière appréciable. Notamment, l'auteur de la *Heimskringla* accorde une place importante aux vers scaldiques. L'autre avantage de cette source est qu'elle fut produite dans un milieu proche de son objet : il s'agit d'une source purement scandinave, produite dans un genre littéraire propre à ce groupe culturel. L'auteur a donc certainement eu accès à un éventail plus large de sources que celles disponibles aujourd'hui, et était probablement mieux outillé intellectuellement et culturellement pour les interpréter<sup>86</sup>. Pour le sujet de la présente analyse, l'avantage réel de ce document est qu'il relate en détail la vie des rois missionnaires, soit Olaf Tryggvason et Olaf Haraldsson (plus tard canonisé), mais contient aussi certaines descriptions de rites. Le récit accorde une attention spéciale au processus de conversion au courant du règne de ces monarques. Le texte contient des détails à propos de la manière dont ils procédaient, quelles étaient leurs stratégies et leurs actions. La *Heimskringla* contient aussi, avec un degré de fiabilité parfois douteux, l'état du christianisme dans le royaume. Quant à la christianisation de la Norvège, ces sagas et leurs variations forment le cœur des sources utilisées par les historiens pour traiter de l'évangélisation. Malheureusement, le temps qu'aurait nécessité l'étude individuelle de chaque texte sur lequel

---

<sup>83</sup> FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, trad. par, *Heimskringla I revised*, p. xii; BOYER, Régis, *La poésie scaldique*, coll. Typologie des sources du moyen âge occidental, Turnhout, Brepols, 1992, p. 15-28.

<sup>84</sup> *Hkr.*, Prologue.

<sup>85</sup> FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, *Op. Cit.*, p. xiii.

<sup>86</sup> BAGGE, Sverre. « From Sagas to Society : the Case of the Heimskringla », dans *From Sagas to Society : Comparative Approaches to Early Iceland*, PALSSON, Gísli, sous la dir. de, Hisarlik Press, 1992, p. 74-75.

se base la *Heimskringla* aurait de loin dépassé la période dédiée à l'élaboration de ce projet. C'est pourquoi ce recueil, qui vient en quelque sorte ficeler toutes ces sources est un outil de circonstance très utile et approprié pour l'étendue de cette étude. Les historiens considèrent ce texte comme étant une œuvre majeure en raison de sa portée et du fait qu'elle unit admirablement les sources éparses en un ensemble narratif cohérent<sup>87</sup>.

Malgré les avantages évidents de cette source, on doit établir ses limites afin de ne pas être emporté par un enthousiasme excessif. Le premier élément à garder en tête est l'aspect légendaire que revêt parfois le récit. Au-delà de la saga des Ynglingar qui met en scène le règne des dieux et de leurs descendants humains, plusieurs autres sagas contiennent de brefs épisodes impliquant le surnaturel. Il s'y trouve sans distinction le surnaturel chrétien et préchrétien<sup>88</sup>. Un exemple s'observe dans la volumineuse saga d'Olaf Tryggvason, lorsqu'il festoie à un banquet où la viande est de piètre qualité. Par chance, un étranger arrive avec de superbes pièces de viande de bœuf et demande aux cuisiniers de les apprêter pour le roi. Ce dernier rencontre l'étranger et converse avec lui. Après le départ du voyageur, Olaf apprend qu'il a quitté le festin en laissant des pièces de viande aux cuisines et informe alors ses hommes que cet étranger n'était autre qu'Odin<sup>89</sup>, venant tenter de l'écarter de son initiative d'unification du royaume, dont le fer-de-lance était la conversion des Norvégiens. Ces détails viennent jeter ombrage sur la fiabilité historique de certains passages.

Un autre problème de la *Heimskringla*, mais pas exclusive à cette source, est l'influence biblique parfois importante. La saga d'Olaf Tryggvason (r. 995-1000), permet de dénoter plusieurs de ces emprunts. En plus des références plus générales, par exemple à Moïse ou à Joseph, les ressemblances du récit avec la vie de saint Martin sont frappantes. Sans fournir trop de détails, les deux saints, Olaf et Martin, sont présentés comme d'anciens guerriers convertis au christianisme ; détruisant des idoles ; visités par un être « maléfique » (Odin dans le cas

---

<sup>87</sup> FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, *Op. Cit.*, p. ix-x

<sup>88</sup> Pour un exemple de surnaturel chrétien, voir *Hkr.* : Ólafs saga helga, chap. 18, 113, 189, 240, 243-245, 253; Magnús saga ins góða, chap. 10, 20, 28; Haralds saga sigurðarsonar, chap. 25, 55; Ólafs saga kyrra, chap. 6; Magnússona saga, chap. 31; Haraldssona saga, chap. 24, 32.

<sup>89</sup> *Hkr.*, Ynglinga saga présente une gigantesque quantité d'exemples; Ólafs saga tryggvasonar, chap. 64.

d'Olaf) ; recevant en songe des avertissements et se lançant dans la mission d'évangélisation<sup>90</sup>. Par extension, tous les récits concernant les deux rois missionnaires ont parfois l'apparence d'hagiographies, influence certes observable, mais qui reste secondaire. Cet ascendant pourrait s'expliquer grâce à la nature exclusivement hagiographique du premier texte écrit à propos de saint Olaf, la *Passio Olavi* (1175), document sur lequel se sont fort probablement fondés les textes subséquents, que ce soient les sagas ou les histoires latines<sup>91</sup>.

Dernier reproche légitime pouvant être fait à cette source, qui peut être un avantage d'un point de vue de la qualité narrative est l'imagination de Snorri Sturluson. Dans tous ses écrits à propos de saint Olaf, il comble ce qui n'est pas connu en inventant certains événements pour que le récit ait une structure chronologique solide<sup>92</sup>.

Ayant maintenant pris connaissance des sources principales, nous pouvons désormais aborder l'histoire de la christianisation de la Norvège. La présentation de la *Heimskringla* en dernier visait à procurer des informations de base avant la prochaine section. Le recueil de sagas agît comme sorte de fil conducteur pour l'exercice présenté au deuxième chapitre.

---

<sup>90</sup> BAGGE, Sverre, « The Making of a Missionary King : The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway », dans *The journal of English and Germanic Philology*, Vol. 105, Numéro 4, Octobre 2006, p. 480-481.

<sup>91</sup> STURLUSON, Snorri, *Heimskringla*, Vol. 2, *Óláfr Haraldsson (the Saint)*, FINLAY, Alison et Anthony FAULKES. trad. par, Londres, University College London, 2014, p. ix.

<sup>92</sup> BAGGE, Sverre. « Warrior, King and Saint : The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson », dans *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 109, Numéro 3, Juillet 2010, p. 286.

## II. La christianisation

Cette section est séparée en six parties. La première voit une définition et une introduction générale du phénomène de christianisation. Ensuite, les quatre suivantes présentent le récit chronologique de ce processus : les premiers contacts, les rois missionnaires, la consolidation de la foi et la constitution de l'Église. Une brève présentation des effets de la christianisation sur la société norvégienne médiévale conclura cette partie du travail. Entrelacées dans ces sections, de brèves présentations de sources apparaîtront çà et là au besoin. L'intérêt de ce chapitre est de mettre en contexte le processus de christianisation avec suffisamment de détail, pour fournir une image claire de l'évolution et de la situation dans laquelle prennent place la plupart des articles de loi analysés plus loin.

La christianisation est le phénomène qui voit l'introduction de la religion chrétienne dans une population. Cette introduction est graduelle, s'étend sur une longue période de temps et au-delà du fait religieux évident, marque aussi l'influence d'une « culture chrétienne »<sup>93</sup>. Certains assimilent la christianisation de la Norvège à une sorte d'acculturation<sup>94</sup>. Il est important de différencier christianisation et conversion : le second terme désigne l'action d'un individu ou d'un groupe qui opère officiellement un changement de religion et qui y adhère publiquement, alors que le premier désigne un processus bien plus large, par lequel les changements s'observent évidemment dans la sphère religieuse, mais aussi ailleurs, comme dans la culture. Ceux qui vivent la christianisation n'en sont pas nécessairement conscients, tandis qu'une conversion a des effets plus clairs et observables, en cela qu'elle est théoriquement issue d'une décision directement d'eux. Une des raisons qui explique cette facilité d'observer la conversion est son aspect profondément participatif. Comme le souligne Nicholas J. Higham, il est fort complexe d'identifier un changement aussi profond chez les gens, que celui du changement de foi. C'est pourquoi la participation aux rites reste le moyen le plus sûr pour départager ceux qui y ont adhéré de ceux qui ont conservé leurs anciennes coutumes<sup>95</sup>. Pour les gens de l'époque, la

---

<sup>93</sup> SKRE, Dagfinn, « Missionary activity in early medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events », dans *Scandinavian Journal of History*, Vol. 23, p. 2-4.

<sup>94</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation*, p. 293.

<sup>95</sup> HIGHAM, Nicholas J, « Out of Africa, The nature of conversion », dans HIGHAM, Nicholas J., *Convert kings, Power and religious affiliation in early Anglo-Saxon England*, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 14-15.

conversion représentait un changement différent de la définition actuelle, qui tend plus vers un changement profond de conviction et de croyances en de nouveaux éléments<sup>96</sup>. La même idée s'applique aux premiers temps de la christianisation ; il y avait probablement une divergence entre la vision que les Norvégiens avaient de la conversion, des conséquences et implications de cette dernière, et celle des premiers évangélistes, ce qui expliquerait en partie pourquoi les résultats de l'évangélisation varient largement d'une source à l'autre.

Établir une chronologie du processus de christianisation n'est pas chose aisée. D'une part, les sources couvrant les tout débuts du processus sont très rares, et celles qui ont traversé le temps contiennent des biais importants. De surcroît, très peu de sources détaillent le processus de christianisation en Norvège : elles relatent surtout les efforts missionnaires au Danemark et en Suède<sup>97</sup>. Les auteurs médiévaux commencèrent à s'intéresser à la Norvège après l'intervention des rois missionnaires, dont l'influence est parfois exagérée dans les sources<sup>98</sup>. Il est peu vraisemblable que la Norvège ait été christianisée au niveau de profondeur décrite par les sources, par exemple la *Heimskringla*, en seulement un demi-siècle. D'un autre côté, les chercheurs du début du siècle avaient tendance à interpréter tout baptême comme une conversion, qui selon la définition donnée plus tôt, désigne un changement profond observable immédiatement. Or, il sera exposé plus loin que cette corrélation n'était pas automatique. Les sources elles-mêmes présentent des situations où des populations baptisées continuent leurs pratiques ancestrales, au grand dam des rois missionnaires<sup>99</sup>. Cette observation permet d'imaginer que le processus de christianisation nécessita des efforts continus et nourris pour perfectionner les pratiques et instaurer les croyances.

## 1. Premiers contacts

La christianisation de la Norvège et de la Scandinavie en général débute probablement dès les premiers contacts soutenus avec les royaumes chrétiens, soit des débuts de l'ère viking aux environs de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Sans affirmer qu'il y ait eu des conversions ou une intégration d'éléments chrétiens aussi rapidement, il est indéniable que ces relations soutenues

---

<sup>96</sup> HIGHAM, Nicholas J, *Op. Cit.*, p.14-15.

<sup>97</sup> SAWYER, Birgit et Peter *Op. Cit.*, p. 3-5.

<sup>98</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE. « The kingdom of Norway », p. 138.

<sup>99</sup> *Hkr. Óláfs saga helga*, chap. 60.

ont fait prendre conscience de l'existence d'un autre système de croyances. D'ailleurs, impossible de douter que certains Scandinaves de l'époque fussent déjà entrés en contact avec des chrétiens, car des échanges commerciaux sont allégués plusieurs siècles avant l'intensification des raids vikings en Europe et dans les îles britanniques<sup>100</sup>. Cette première étape constitue la phase d'appréhension du christianisme, le début d'une familiarisation. Ce moment ouvrit la porte aux contacts plus soutenus et aux actions directes qui suivent.

La seconde étape du processus se caractérise par des conversions sporadiques. Vers le milieu et la fin de l'ère viking (850-1000), les sources contiennent plusieurs récits de conversions individuelles qui ont lieu à l'extérieur de la Norvège et sont parfois des choix opportunistes. Avec l'augmentation de la fréquence des contacts entre la chrétienté et les Scandinaves, les relations s'enrichissent et se diversifient. Par exemple, en parallèle aux raids s'observent aussi des échanges commerciaux<sup>101</sup>. Étant donné qu'une loi en Europe interdisait aux marchands chrétiens de commercer avec des païens, une sorte de baptême préliminaire fut instauré pour permettre la reprise des échanges. Les auteurs latins l'appelaient le *primasignatio* : cette cérémonie très sommaire ne remplaçait pas le baptême, mais permettait aux païens de fréquenter des chrétiens<sup>102</sup>. Ainsi, le commerce pouvait continuer. Certaines sources montrent qu'après ce rituel, certains Vikings se convertirent définitivement (« conversion définitive » mériterait un débat conséquent). Toutefois, chez la plupart des participants, cette procédure ne semblait provoquer aucun changement majeur dans leurs convictions religieuses. Les chrétiens aussi n'accordaient pas une importance trop grande à ce simulacre de baptême et étaient conscients que ce rite avait peu de poids<sup>103</sup>. Toutefois, il est concevable que les missionnaires aient vu cette première participation à un rituel chrétien comme étant un signe d'espoir pour le futur des efforts de christianisation. Il est aussi fort

---

<sup>100</sup> BOYER, Régis, *Les Vikings*, Paris, Perrin, 2002, p. 49, 53, 55-56.

<sup>101</sup> BOYER, Régis, *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, p. 402.

<sup>102</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation*, p. 42-43; BOYER, Régis, *Les Vikings*, p. 402-403.

<sup>103</sup> MUSSET, Lucien, « La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave », dans *Nordica et Normannica : Recueil d'études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des Vikings et la fondation de la Normandie*, Paris, Société des Études Nordiques, 1997, p. 21.

possible que certains Scandinaves se soient convertis par choix et non seulement par opportunisme<sup>104</sup>.

Au cours du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle à quelques endroits autour de la mer du Nord et plus rarement sur le continent européen, les contacts économiques devinrent non seulement plus fréquents, mais survint aussi l'installation permanente de Scandinaves<sup>105</sup>. Dans ces situations, les sources révèlent que les émigrants délaissaient rapidement le système religieux qu'ils avaient en Scandinavie pour se convertir au christianisme. D'après Sverre Bagge, une des raisons qui pourrait expliquer ce fait est reliée à la nature locale qu'avait l'ancienne religion des Scandinaves. Leurs pratiques religieuses étaient indissociables de leur ancien milieu de vie, et l'émigration amenait naturellement l'adoption de la religion locale : pour eux, il allait de soi d'adopter la religion pratiquée à l'endroit où ils s'installaient<sup>106</sup>.

## 2. Les rois missionnaires

La seconde phase est considérablement mieux documentée et occupe une place très importante dans l'histoire de la christianisation<sup>107</sup>. Il s'agit de l'action des rois missionnaires Olaf Tryggvason (r. 995-1000) et Olaf Haraldsson (r. 1015-1028) qui devint saint Olaf. D'après les sources, ce sont les deux rois ayant le plus contribué à l'établissement du christianisme en Norvège. Toutefois, l'effort royal s'observe plusieurs années avant leurs règnes, soit à l'époque où régnait Hakon le Bon (r. 934-961). Le père de ce dernier souhaitait améliorer ses relations avec le roi d'Angleterre, Athelstan : il envoya donc son fils chez le roi anglais, où il reçut apparemment une éducation chrétienne. C'est à ce moment qu'Hakon reçut le baptême et se convertit. À son retour en Norvège, il tenta d'introduire sa nouvelle religion à tous ses sujets, notamment en amenant des missionnaires anglais avec lui, en établissant des prêtres et en ordonnant la construction d'églises<sup>108</sup>. Conjointement à ces efforts, il s'affaira également à unifier plus de territoires sous son emprise. Ses tentatives se sont toutefois heurtées à une forte résistance. Combinaison caractéristique, la religion et le pouvoir semblent avoir été très étroitement liés en Scandinavie préchrétienne. Ceci explique en partie l'opposition reçue, qui

---

<sup>104</sup> BOYER, Régis, *Op. Cit.*, p. 402.

<sup>105</sup> BOYER, Régis, *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, p. 185-200.

<sup>106</sup> BAGGE, Sverre, « Christianization and State Formation in Medieval Norway », p. 115.

<sup>107</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE. « The kingdom of Norway », p. 121.

<sup>108</sup> *Ágrip*, chap. 5.

paraît avoir été de nature politique plutôt que religieuse<sup>109</sup>. À cette époque, le pouvoir en Norvège était disputé entre plusieurs jarls qui étaient en mesure de rivaliser avec le roi, tant aux niveaux militaire, financier et territorial. Le titre royal changeait facilement de main, au gré des alliances et des amitiés. La quantité de jarl appuyant un roi légitimait le titre de monarque, lequel devait même être reconnu par les fermiers<sup>110</sup>. Il était possible pour tout opposant de résister à l'instauration d'un souverain, ce qui explique pourquoi certaines régions prirent plus de temps à être incluses dans le giron du roi, particulièrement celles où régnaient de puissants jarls, comme au Trøndelag. La plupart des rois qui acquéraient le pouvoir à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle accomplirent cette entreprise grâce au prestige qu'ils accumulèrent dans leurs expéditions à l'étranger<sup>111</sup>. Pour revenir à Hakon le Bon, il est probable que les jarls se soient davantage opposés à sa tentative d'unification du royaume plutôt qu'à l'implantation d'une nouvelle religion ; la première initiative fut probablement plus menaçante que la seconde. Une brève mention dans l'*Ágrip* appuie cette idée<sup>112</sup>, où il est précisé qu'Olaf Tryggvason eut de la facilité à christianiser pour deux raisons, d'une part parce que Dieu soutenait son entreprise et d'autre part, car les fermiers étaient fatigués de la tyrannie du jarl Hakon *illi* qui régnait à cette époque.

Voyons brièvement ce qu'est l'*Ágrip*, de son nom complet *Ágrip af Nóregskonungasögum* (environ 1190)<sup>113</sup>. Il s'agit d'un court récit en norrois dressant la chronologie des rois de Norvège, à compter du X<sup>e</sup> siècle et se terminant avec les souverains du XII<sup>e</sup> siècle (880-1136). Provenant d'un manuscrit islandais, ce texte de 48 pages est anonyme, mais il est reconnu que l'auteur original est un ecclésiastique anonyme norvégien<sup>114</sup>. Une des particularités de ce texte par rapport aux sagas est qu'il aborde très peu l'Islande. Normalement, les sagas, même lorsque le sujet principal est le Royaume de Norvège, prennent le temps de décrire les relations qui unissent l'Islande et les souverains protagonistes. Ceci vient du fait que

---

<sup>109</sup> BAGGE, Sverre, « A Hero between Paganism and Christianity : Håkon the Good in Memory and History », dans *Poetik und Gedächtnis : Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag*, sous la dir. de Karin Hoff et al., Francfort, Peter Lang, 2004 p. 202-205.

<sup>110</sup> Les sources utilisent le terme « acclamé ».

<sup>111</sup> BAGGE, Sverre. *Ibid.*, p. 203.

<sup>112</sup> *Ágrip*, chap. 19., À ne pas confondre avec Hakon le Bon.

<sup>113</sup> Le titre signifie : Résumé des histoires des rois de Norvège.

<sup>114</sup> DRISCOLL, Matthew James, trad. Par, *Ágrip af nóregskonungasögum*, Londres, University College London, 2008 [1998], p. xi.

les sagas sont essentiellement produites par des Islandais, ce qui donne parfois une vision englobante intéressante aux récits. Toutefois, le fait que l'*Ágrip* soit une œuvre norvégienne peut être rassurant en soit et permet aussi d'avoir accès à une vision différente de celle habituellement véhiculée par les sagas islandaises. Le revers de la médaille est qu'un fort sentiment de fierté locale transpire du texte, invitant à rester prudent par rapport à ce qu'il avance<sup>115</sup>. L'utilité de cette source est encore une fois au niveau de la christianisation, car elle contient plusieurs détails par rapport à celle-ci, particulièrement sur l'époque des rois missionnaires. Retournons à Hakon le Bon et à ses efforts de christianisation.

Les réactions aux diverses tentatives de christianisation d'Hakon ont parfois été violentes. Certaines églises bâties durant son règne ont été incendiées et quelques prêtres assassinés. Ces cibles symbolisaient peut-être les tentatives hégémoniques du roi. Étant donné que la plupart des récits qui rapportent ces événements centrent leur narration sur les deux rois missionnaires, le fait de présenter une population récalcitrante résistant aux efforts de christianisation précédents contribue à exagérer la réussite des deux Olaf.

Voyons brièvement les années se déroulant entre les règnes de Hakon et ceux des deux rois missionnaires. À la mort d'Hakon le Bon, ses deux neveux se séparent le royaume et régnèrent conjointement de 961 à 975. Ils étaient chrétiens, mais ne semblent pas avoir investi beaucoup d'efforts dans la mission. Au terme de ce règne, la région d'influence royale se déplaça un peu plus au nord, au Trøndelag, sous la férule d'Hakon *illi*, jarl de Lade, qui exerça le pouvoir de 975 à 995. Il s'agirait du dernier roi à pratiquer la religion préchrétienne. Un poème scaldique, le *Vellekla*, célèbre son règne pour avoir protégé les sanctuaires préchrétiens<sup>116</sup>. Cet élément peut suggérer que des tensions naissaient entre les deux religions. Toutefois, à en croire la majorité des sources, il ne semble pas qu'il y ait eu des actions délibérément agressives contre les sanctuaires préchrétiens<sup>117</sup>. Ce genre d'acte fut commis par les deux rois suivants Olaf Tryggvason et Olaf Haraldsson.

C'est vers la toute fin du X<sup>e</sup> et vers le début du XI<sup>e</sup> siècle que la présence de missionnaires en Norvège augmente. La puissance des rois missionnaires leur permit d'inviter

---

<sup>115</sup> *Ágrip.*, p. xii.

<sup>116</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE, « The Kingdom of Norway » p. 135-136.

<sup>117</sup> *Idem.*

des religieux et de leur fournir protection et soutien pour évangéliser la population. Avant ces deux règnes, la présence de missionnaires en Norvège était très irrégulière, bien plus qu'au Danemark, par exemple<sup>118</sup>.

### **Olaf Tryggvason**

Avant de présenter les accomplissements d'Olaf Tryggvason, faisons connaissance avec *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* d'Adam de Brême (1075), un incontournable des récits de christianisation de la Scandinavie. Cette œuvre importante relate l'histoire de l'archevêché d'Hambourg-Brême de ses origines, jusqu'à la mort de l'archevêque Adalbert en 1072. Essentiellement, ce récit en quatre volumes raconte l'histoire générale de l'archevêché, mais fournit aussi des informations importantes quant à la christianisation de la Scandinavie. L'auteur de la *Gesta* insiste sur l'importance des archevêques du nord de l'empire dans les efforts missionnaires chez les peuples septentrionaux, et surtout dans leurs résultats. L'auteur entre dans les étapes successives de missions conduites par les archevêques auprès des rois scandinaves. Des analyses récentes tendent à indiquer que certaines informations ont pu être constatées par Adam lui-même, ou qu'il ait pu s'entretenir avec des témoins<sup>119</sup>. Malgré ce point positif, un élément en particulier vient affaiblir la fiabilité de cette source : l'objectif du document invite à la précaution. Adam de Brême écrit cette œuvre dans le but de justifier le pouvoir qu'exerce son archevêché sur le nord de l'empire et sur les royaumes scandinaves. Pour ce faire, il exagère parfois l'efficacité des missions ordonnées par les archevêques, et laisse ainsi une image trop optimiste de l'état du christianisme chez les Scandinaves. Le deuxième élément invitant à la prudence est l'hostilité ouverte que l'auteur nourrit pour Olaf Tryggvason, détaillée à l'instant.

À la fin du X<sup>e</sup> siècle, la religion chrétienne semblait déjà avoir établi une base en Norvège, mais il est difficile de déterminer à quel point celle-ci était profonde et étendue : à tout le moins, son existence est indéniable. Plusieurs preuves archéologiques indiquent la présence de quelques sépultures chrétiennes dès le milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>120</sup>. Toutefois, de nombreuses sources affirment que les deux Olaf ont été les premiers à établir le christianisme en Norvège.

---

<sup>118</sup> MUSSET, Lucien, *Op. Cit.*, p. 6-10; SAWYER, Birgit et Peter, *Op. Cit.*, p. 100-101.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 224-224.

<sup>120</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. *The Viking Age as a Period of Religious Transformation*, p. 322.

L'opinion d'Adam de Brême diverge légèrement à ce sujet. Il soutient que le premier à évangéliser la population fut en fait saint Olaf, plutôt qu'Olaf Tryggvason<sup>121</sup>. L'auteur des *Gesta* entretient une certaine hostilité envers Olaf 1<sup>er</sup>, car ce dernier a refusé d'avoir recours à l'aide de l'archevêché d'Hambourg-Brême pour appuyer la mission d'évangélisation et favorisa les canaux anglo-saxons pour soutenir ses ambitions de christianisation<sup>122</sup>. Entre autres, l'auteur de la *Gesta* remis en doute la foi du roi et l'accusa de pratiquer la magie<sup>123</sup>. Les souverains norvégiens résistèrent toujours un peu à l'autorité de l'archevêché d'Hambourg-Brême, jusqu'à nécessiter l'intervention du pape<sup>124</sup>. Trois sources donnent plusieurs informations à propos des entreprises de christianisation d'Olaf : l'*Ágrip*, l'*Historia de antiquitate regum Norwegiensum*, et la saga d'Olaf Tryggvason contenue dans la *Heimskringla*.

Ouvrons une parenthèse pour faire connaissance avec l'*Historia de Antiquitate Regum Norwegiensum*. Il s'agit d'un texte en latin dont l'auteur est un ecclésiastique bénédictin norvégien, Theodoricus Monachus. Composée entre 1177 et 1188, cette source couvre la période s'étendant du début du X<sup>e</sup> siècle à 1130. L'auteur justifie la limite temporelle par le fait qu'il considère la période de guerre civile faisant rage après 1130 trop affligeante pour être mentionnée<sup>125</sup>. Cette source a plusieurs points en commun avec les œuvres continentales, en cela qu'elle inclut de fréquentes digressions pour intégrer l'histoire des rois de Norvège dans une grande fresque historique chrétienne<sup>126</sup>. L'œuvre semble surtout destinée à un public lettré, possédant une certaine connaissance du latin, en mesure d'apprécier son travail, ses influences, ses références, et finalement le positionnement de son œuvre par rapport à la littérature chrétienne. Theodoricus Monachus explique que la source principale qu'il utilise pour son œuvre est le témoignage d'Islandais. Il conçoit ces individus comme des témoins privilégiés, du fait qu'ils ont conservé les récits ancestraux de manière intacte par la transmission orale de leur poésie. Cet élément avait également été souligné par l'auteur de la *Heimskringla*. Le bénédictin reste néanmoins conscient de la fiabilité discutable de la poésie et soutient que ces faits ont été

---

<sup>121</sup> *GHep*, II, chap. 52.

<sup>122</sup> *GHep.*, II, chap. 36-37.

<sup>123</sup> *GHep.*, II, chap. 40.

<sup>124</sup> *GHep.*, III, chap. 17

<sup>125</sup> *HARN*, chap. 34.

<sup>126</sup> McDOUGALL, Ian et David, trad. par., *Historia de antiquitate regum Norwegiensum*, MONACHUS, Theodoricus. FAULKES, Anthony et Richard PERKINS, ed., Londres, University College London, 1998, p. xv-xvii.

entendus et racontés, mais ni vus, ni vécus<sup>127</sup>. Ensuite, l'*Historia* se base sur deux sources islandaises qui auraient été parmi les premières histoires du Royaume de Norvège à être écrites. Aux yeux de l'auteur, il serait le premier à avoir écrit une histoire abrégée de son royaume ; même s'il s'inspire des deux documents islandais, aujourd'hui perdus, il ne les considère pas comme des documents historiques<sup>128</sup>. Cette source revêt une importance particulière, surtout en raison de certains détails concernant la christianisation et les efforts des deux rois missionnaires. Malheureusement, peu, voire aucun détail ne s'y trouve concernant la religion préchrétienne. En somme, l'*Historia* constitue la source de nombreuses œuvres subséquentes, incluant l'*Ágrip*, qui s'en inspire largement, parfois mot pour mot.

Retournons à l'*Ágrip*, dont l'auteur met en exergue le fait qu'Olaf s'investit énormément dans la christianisation et qu'il fit face à une opposition acharnée<sup>129</sup>. Il s'agit de la seule mention des efforts missionnaires d'Olaf Trygvason dans cette source, et peu de détails s'y trouvent en comparaison aux autres documents. L'*Ágrip* relate que le roi proclame le christianisme comme seule religion, qu'il fait construire une église sur sa propriété, et qu'il interdit le culte païen, tout cela malheureusement sans fournir de date<sup>130</sup>.

L'*Historia* contient de plus amples détails sur les méthodes de christianisation mises en œuvre par Olaf. Le récit décrit le retour d'Angleterre du roi, accompagné de trois hommes d'églises, dans l'intention de leur confier la tâche de convertir ses futurs sujets<sup>131</sup>. Olaf aurait apparemment menacé de tuer le fils du duc des Orcades devant ses yeux, si ce dernier persistait à refuser le baptême<sup>132</sup>. À son arrivée en Norvège en 995, il ordonna la construction d'une église à Mostr<sup>133</sup>. Dans le Trøndelag, Olaf rassembla 80 personnes dans un lieu qui contenait plusieurs idoles, et incendia le bâtiment. Le roi Olaf justifie ce massacre à l'aide d'une citation de la Bible et se désole de l'obstination des païens<sup>134</sup>. La dernière méthode énoncée dans ce texte est

---

<sup>127</sup> McDOUGALL, Ian et David, trad. par., *Historia de antiquitate regum Norwegensum*, p. xiv.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. xv-xvi.

<sup>129</sup> *Ágrip*, Chap. 22.

<sup>130</sup> *Ágrip*, Chap. 19

<sup>131</sup> *HARN*, chap. 8.

<sup>132</sup> *HARN*, chap. 9. Élément intéressant, l'auteur spécifie ici que le duc ne se convertit pas par conviction, mais par obligation. Lui et ses successeurs restèrent toutefois chrétiens, sans revenir aux anciennes croyances.

<sup>133</sup> *HARN*, chap. 10.

<sup>134</sup> Luc 14:23; *HARN*, chap. 11.

l'organisation de mariages entre les trois sœurs d'Olaf et trois magnats, dans l'objectif de les inciter à accepter le christianisme en échange de son amitié<sup>135</sup>.

La saga d'Olaf Tryggvason dans la *Heimskringla* est quant à elle très détaillée par rapport aux faits et gestes du premier roi missionnaire. Par souci d'efficacité, nous avons choisis de regrouper les différentes méthodes d'évangélisation par catégories semblables, insérant une référence pour chaque chapitre correspondant de la *Heimskringla*. La première méthode qu'Olaf utilise dans cette source est l'annonce publique de ses intentions : il prêta serment de convertir tous les habitants de son royaume<sup>136</sup>. Ceux qui opposèrent refus et résistance furent spoliés, tués, estropiés ou bannis<sup>137</sup>.

L'autre méthode dont il fit usage est moins brutale, mais demeure coercitive : le roi, arrivant dans une région avec ses forces armées, tint une assemblée où il ordonna la conversion du peuple. Parfois, le roi laissait le choix aux fermiers : la conversion ou la bataille<sup>138</sup>. Dans le cadre d'une de ces rencontres à la Gulathing, une sorte de marché fut conclu entre le roi et les fermiers, qui acceptèrent de se convertir à condition que le roi marie sa propre sœur à un jeune homme de la région. Cet exemple montre que le roi arriva parfois à obtenir des conversions par le biais d'ententes bilatérales<sup>139</sup>.

Il lui arriva aussi de détruire des idoles, de piller et d'incendier des temples<sup>140</sup>. Cette technique lui attira souvent la foudre des fermiers, qui s'assemblaient parfois pour combattre le roi. Dans la même veine, une autre méthode employée par Olaf était la prise d'otages<sup>141</sup>. Lorsque les fermiers s'opposaient, mais décidaient de se convertir par peur de représailles violentes de la part du roi, ce dernier demandait à ce qu'on lui remette les membres de la famille proche en gage de conversion permanente<sup>142</sup>. Une autre méthode dont Olaf fit l'usage est l'envoi de missionnaires dans les « colonies » norvégiennes, des territoires techniquement indépendants de

---

<sup>135</sup> *HARN*, chap. 13.

<sup>136</sup> *Hkr*, Óláfs saga tryggvasonar, chap. 53.

<sup>137</sup> *Ibid.*, chap. 53, 62, 76, 77, 78, 80

<sup>138</sup> *Ibid.*, chap. 54, 69, 78

<sup>139</sup> *Ibid.*, chap. 56, 71

<sup>140</sup> *Ibid.*, chap. 59, 69

<sup>141</sup> *Ibid.*, chap. 67.

<sup>142</sup> *Idem.*

la couronne norvégienne où il envoyait des missionnaires<sup>143</sup>. Les sources en dénombrent cinq, soit l'Islande, les Orcades, les îles Shetland, les îles Féroé et le Groenland<sup>144</sup>. Pour finir, la dernière méthode, évoquée dans un épisode particulièrement curieux, montre le roi tenter de raisonner avec deux païens. Il utilise au début des arguments logiques, et recourt ensuite aux menaces habituelles de châtiments corporels. Comme les deux païens persistent dans leur refus de se convertir, le roi les fait emprisonner. Tout au long de leur séquestration, Olaf multiplie ses visites dans l'espoir de leur faire entendre raison<sup>145</sup>. Cette méthode s'apparente à une joute intellectuelle, et est plutôt atypique pour le roi, si on se fie à la praxis exposée précédemment.

Voyons les résultats de ces méthodes à l'aide de trois sources. Deux d'entre elles (*Ágrip* et *Historia*) présentent une version où le peuple paraissait récalcitrant à adopter le christianisme, alors que l'autre source suggère une conversion plus facile, sans pour autant être paisible (*Heimskringla*). Toutes les sources s'accordent pour dire qu'Olaf parvient à convertir « partout où il va »<sup>146</sup>. Un élément qui pourrait aider à interpréter ces passages disant que le roi a converti tous les habitants du royaume se trouve dans les récits de conversion d'autres Scandinaves. Plusieurs exemples mettent en scène des chefs de famille ou des jarls, recevant le baptême en même temps que toute leur suite, leurs proches, leur famille et leurs hommes. En baptisant uniquement le chef, les chrétiens, tout comme les Scandinaves probablement, considéraient que tous les gens de sa suite avaient eux aussi été convertis<sup>147</sup>. Un autre aspect à ne pas oublier dans la lecture de passages si peu nuancés est que dans les premiers efforts de conversion, les baptêmes étaient jugés suffisants et les enseignements sur le credo, sur les rituels et sur les idées plus complexes du christianisme étaient temporairement laissés de côté<sup>148</sup>. Devant cette connaissance superficielle de la religion, il n'est pas surprenant que plusieurs attentes et besoins religieux soient demeurés sans réponses, et qu'un retour au système précédent se soit opéré, justifié par le fait qu'il était « complet » et remplissait parfaitement les attentes spirituelles

---

<sup>143</sup> *Hkr*, Óláfs saga tryggvasonar, chap. 73, 79, 82, 95, 96. Avant le début du XIII<sup>e</sup> siècle, toutes ces colonies allaient être soumises à la couronne norvégienne.

<sup>144</sup> *Ágrip*, chap. 19.

<sup>145</sup> *Hkr*, Óláfs saga tryggvasonar, chap. 74. Ces deux païens arrivèrent à s'enfuir et se convertirent ultérieurement. Un autre païen qui subit à peu près le même sort et reçu des offres alléchantes de la part du roi s'entête à ne pas se convertir. Il fut exécuté atrocement, le ventre explosé à l'aide de braises ardentes.

<sup>146</sup> *Hkr*, Óláfs saga tryggvasonar, chap. 54.

<sup>147</sup> BAGGE, Sverre, « Christianization and State Formation in Medieval Norway », p. 123.

<sup>148</sup> MUSSET, Lucien. *Op. Cit.*, p. 3.

envers une religion<sup>149</sup>. La limite s'établissait facilement : ceux qui étaient baptisés étaient convertis, et ceux qui ne l'étaient pas restaient païens<sup>150</sup>. Toutefois, une séparation aussi nette ne fournit pas d'explication suffisante par rapport à la pratique de la religion. Ainsi, il est fort possible qu'après le baptême, les catéchumènes aient été peu encadrés et qu'ils aient en quelque sorte erré entre les deux systèmes religieux, pratiquant certains rites ou ignorant carrément l'existence d'autres. Ceci expliquerait pourquoi quelques passages avancent qu'Olaf a converti « tout le monde » et pourquoi d'autres considèrent que la qualité de la conversion reste insuffisante, jusqu'à l'intervention d'Olaf Haraldsson.

### **Saint Olaf**

Entre les règnes des deux Olaf, le pouvoir en Norvège fut assumé par deux jarls de Lade. Il semblerait que ces derniers n'aient pas investi particulièrement d'efforts dans la diffusion du christianisme malgré le fait qu'ils étaient eux-mêmes chrétiens. Le règne de saint Olaf s'étend de 1015 à 1028 ; il meurt en 1030, au cours d'une bataille qui lui permit d'être canonisé. Alors qu'il y avait beaucoup de sources contemporaines à propos du roi précédent, dans le cas de cet Olaf, elles sont encore plus abondantes. Olaf Haraldsson reçut le baptême à Rouen, en Normandie. Au cours de sa jeunesse, il conduisit des expéditions de pillage en Suède, puis dirigea son regard vers l'Angleterre. Il accumula de cette manière un butin très important qui le rendit fort populaire à son retour en Norvège<sup>151</sup>. Pour couvrir les différentes méthodes de christianisation de saint Olaf, trois des sources utilisées pour le cas d'Olaf Tryggvason servent : l'*Ágrip*, l'*Historia* et la *Heimskringla*. Une fois de plus, il faudra limiter les détails, tant ils sont nombreux. De la même manière que pour Olaf Tryggvason, l'auteur de l'*Ágrip* souligne la difficulté du processus de conversion et le fait qu'il rencontre plusieurs opposants. L'autre mention de sa ferveur religieuse intervient lorsqu'il retourne en Norvège après un exil de deux ans<sup>152</sup>.

L'*Historia* relate que pendant l'interrègne précédant le retour d'Olaf Haraldsson, le christianisme avait subi un recul, et que saint Olaf devait investir plus d'efforts pour rétablir la

---

<sup>149</sup> HIGHAM, Nicholas J., *Op. Cit.*, p. 28-38.

<sup>150</sup> *Idem.*, p. 23.

<sup>151</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE, *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>152</sup> *Ágrip*, chap. 31.

situation. Pour ce faire, Theodoricus Monachus mentionne qu'il fait construire des églises là où il n'y en avait pas encore et que celles qui étaient déjà établies sont entretenues. Dans le même passage, l'auteur insiste sur le fait qu'Olaf Haraldsson agit en continuité directe avec l'œuvre de son homonyme, amorcée à la toute fin du X<sup>e</sup> siècle<sup>153</sup>. L'autre méthode qui lui est reconnue est l'établissement de lois, servant à affirmer la position du christianisme et à assurer sa pérennité<sup>154</sup>. Cette image d'Olaf comme celui ayant érigé les premières lois chrétiennes se renforce au fil du temps, et de fil en aiguille, saint Olaf devint une sorte d'ancrage juridique auquel plusieurs nouvelles législations tentent de se rattacher pour obtenir une légitimité<sup>155</sup>.

Abordons maintenant la très riche source de la saga contenue dans la *Heimskringla*. Saint Olaf, lors de ses voyages en Angleterre, s'entoura d'évêques et d'ecclésiastiques, en ayant déjà en tête un plan pour son retour en Norvège. Le plus important de ces évêques est Grimmkell, qui lui prodigua son aide dans l'établissement des premières lois chrétiennes. Le document spécifie que ces lois visaient précisément à écarter les pratiques païennes. Une précision ajoute que les articles sont acceptés par les fermiers, lorsqu'elles leur sont présentées<sup>156</sup>, ce qui signifie qu'à ce point de la christianisation, la transition vers la religion catholique se fait, par endroits, sans heurts.

Dans le même ordre d'idée, Olaf mena des enquêtes sur l'état du christianisme dans les « colonies » mentionnées précédemment ou ailleurs en Norvège, et constata que la situation religieuse y était peu satisfaisante<sup>157</sup>. Ces deux éléments entrent en continuité avec les efforts d'Olaf Tryggvason, et viennent apporter des détails que l'*Historia* ne procurait pas.

La prochaine méthode est elle aussi très semblable à ce qu'a effectué Olaf Tryggvason, à savoir un long trajet de district en district pour proposer de nouvelles lois aux fermiers et les faire accepter par ceux-ci, où le roi profite lui aussi de l'occasion pour se faire acclamer. Dans ce contexte, Snorri Sturluson présente un portrait de l'état du christianisme qui semble réaliste. D'après lui, la plupart des gens étaient déjà baptisés lors de l'arrivée d'Olaf, mais ceux-ci ne pratiquaient pas le christianisme, n'en connaissaient pas les règles de base et étaient retournés à

---

<sup>153</sup> HARN, chap. 16.

<sup>154</sup> *Idem*.

<sup>155</sup> BAGGE, Sverre et NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. « The Kingdom of Norway », p. 161.

<sup>156</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 58, 60, 64, 105, 106, 109, 124.

<sup>157</sup> *Ibid.*, chap. 58, 107, 108, 109.

leurs rituels ancestraux<sup>158</sup>. Cette précision est très importante et tout à fait vraisemblable dans un contexte de christianisation aussi précoce. Souvent les auteurs modernes oublient ou ignorent ce genre de mention, qui montre que la christianisation était poreuse. L'auteur de la *Heimskringla* met en partie la faute de l'échec sur les jarls, qui ont maintenu les anciennes lois et qui n'ont pas eu vraiment d'intérêt quant à la pratique du christianisme<sup>159</sup>.

Les deux prochains moyens sont en continuité directe avec ceux d'Olaf Tryggvason, c'est pour cette raison qu'ils ne sont pas détaillés et seulement mentionnés. Il s'agit de la construction d'églises<sup>160</sup> et la prise d'otages<sup>161</sup>. Jusqu'à présent, les méthodes sont relativement raisonnables et ne laissent pas présager l'usage d'approches plus radicales. Il est évident qu'Olaf n'a pas été rebuté, lui non plus, l'emploi de la violence ou les menaces pour convaincre les gens d'accepter le baptême.

Bannissement, exécutions, spoliation et mutilations n'étaient pas écartés pour convaincre les païens obstinés<sup>162</sup>. Brève précision sur les méthodes violentes des deux Olaf : il est certain qu'ils ont employé la force pour convaincre les gens de se convertir. Toutefois, il ne faudrait pas exagérer l'étendue de ces violences, car les rois peu populaires avaient des règnes assez courts en Norvège. Des souverains exerçant leur pouvoir tyranniquement pouvaient être renversés rapidement, surtout dans la période préchrétienne<sup>163</sup>. Retournons aux méthodes de conversion. Après l'instauration de lois chrétiennes dans les assemblées, il est habituel qu'Olaf y affecte autant d'ecclésiastiques qu'il jugeait nécessaires<sup>164</sup>. Cette présence permettait le maintien des nouvelles lois et familiarisait les participants du *thing* avec le clergé nouvellement installé dans la région.

---

<sup>158</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 108, 128.

<sup>159</sup> *Ibid.*, chap. 60, 73

<sup>160</sup> *Ibid.*, chap. 61, 113, 114, 121

<sup>161</sup> *Ibid.*, chap. 111, 112

<sup>162</sup> *Ibid.*, chap. 73, 105, 109, 111, 112, 113, 121

<sup>163</sup> D'une certaine manière, c'est effectivement ce qui arriva à saint Olaf, qui dût s'exiler de son royaume pendant deux ans. Une coalition de magnats le menaça et le força à fuir. Un exemple de ce genre de mécontentement a été évoqué plus haut dans le texte, à propos de Hakon illi. Un autre exemple encore plus fort se trouve chez le roi Domaldi, sacrifié par son peuple parce qu'il n'arrivait pas à obtenir les faveurs divines. (*Hkr*, Ynglinga saga, chap. 15.)

<sup>164</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 73, 109, 113, 114, 121.

Dans les phases de christianisation précédentes, un des procédés employés était le spectacle de la destruction d'une idole ou la démonstration de la supériorité de Dieu sur les divinités scandinaves. Un épisode semblable se déroule au cours d'une expédition d'Olaf, qui provoque une sorte de duel de divinités duquel émerge évidemment victorieux le Christ<sup>165</sup>. Lors d'un discours qu'il donne à son armée, avant la bataille qui lui fut fatidique, le roi déclara à ses hommes qu'il leur interdisait de piller et détruire les habitations de ses ennemis en cas de victoire. Lorsque son auditoire lui rappelle toutes les dures sanctions qu'il avait ordonnées par le passé, il expliqua que les fautes de ses opposants actuels, essentiellement des adversaires politiques, étaient beaucoup moins graves que celles de ses anciennes victimes, qui étaient en conflit direct avec le Seigneur<sup>166</sup>. Cette rhétorique intéressante montre la nature de l'opposition à laquelle doit faire face le souverain. Avant de passer aux résultats de la christianisation après le règne d'Olaf, voyons très brièvement sa canonisation.

Peu de temps suivant sa mort, un culte se développa rapidement autour de sa tombe. Après quelques miracles et interventions de l'évêque Grimmkell, ce dernier détermina rapidement qu'Olaf était un saint. Le culte dédié à ce dernier devint extrêmement populaire en Norvège, dans une moindre mesure partout en Scandinavie, et même ailleurs sur le pourtour de la mer du Nord par exemple en Angleterre<sup>167</sup>. Le saint scandinave reçut même une chapelle à des milliers de kilomètres de la Scandinavie, à Constantinople, endroit fréquenté par des hommes du Nord<sup>168</sup>. La popularité rapide de ce culte a fait de saint Olaf un roi de la plus haute importance pour les souverains norvégiens subséquents, cherchant toujours à se rattacher à sa

---

<sup>165</sup> Depuis les premières phases missionnaires, Dieu et le Christ sont présentés comme une seule et même entité. Il est possible que l'on ait peu ou pas essayé d'introduire le concept de la Trinité. D'ailleurs, l'image même du Christ semble être adaptée pour le « public » scandinave, où les représentations de celui-ci le montrent comme un élément triomphant, glorieux et pur. Sans avoir nécessairement de connotation guerrière, le Christ n'est définitivement pas représenté en souffrance, mais plus en vainqueur. Un exemple de cette représentation figure sur une des faces de la fameuse pierre de Jelling, ou encore sur les magnifiques retables des premières églises en Norvège. Plusieurs surnoms sont donnés à Jésus, incluant le Christ-Blanc (*Óláfs saga helga*, chap. 204, 215) ou encore le Christ-Victorieux. La saga de saint Olaf offre un exemple qui confirme le statut particulier et prévalent de Jésus Christ, où Olaf enseigne à un nouveau converti qu'il doit croire en Jésus Christ en tant que créateur et en tant que celui qui reçoit les défunts qui sont morts en suivant les croyances orthodoxes (*Óláfs saga helga*, chap. 215). *Hkr*, *Óláfs saga helga*, chap. 113.

<sup>166</sup> *Hkr*, *Óláfs saga helga*, chap. 205.

<sup>167</sup> COVIAUX, Stéphane, « Les échanges culturels au sein du monde nordique : l'exemple du culte de saint Olaf », dans *Les échanges culturels au moyen âge*, Dunkerque, Actes des congrès de la Société des historien médiévistes de l'enseignement supérieur public, 2001, p. 222-224.

<sup>168</sup> *Hkr*, *Haralds saga sigurðarsonar*, chap. 14.

dynastie d'une manière ou d'une autre. L'ample diffusion de son culte au sein de la Scandinavie, surtout en Norvège, laisse croire qu'après sa mort, le christianisme était certainement dans une position plus avantageuse qu'au début du siècle. Les historiens considèrent que ce saint norvégien, le tout premier, a contribué à encourager l'expansion du christianisme dans ces territoires<sup>169</sup>.

### 3. Consolidation de la foi

Suite à l'intervention des rois missionnaires, il est indéniable que la situation du christianisme s'est améliorée, malgré le fait qu'elle ne fût pas dans la position la plus solide. Certains souverains entretenaient encore quelques réticences par rapport à l'autorité de l'archevêché<sup>170</sup>. Le rôle important des rois dans l'établissement du christianisme fit en sorte que la monarchie continuait d'avoir un certain droit de regard et de gestion sur l'organisation de l'Église et la nomination des évêques. Ceci vint poser problème lorsque l'archevêque d'Hambourg-Brême souleva la question de la nomination des évêques sous le règne d'Harald le Sévère (r. 1046-1066)<sup>171</sup> : le pape lui envoya une lettre dans laquelle il l'invitait à respecter le choix d'évêques imposés par l'archevêché d'Hambourg-Brême<sup>172</sup>. Le roi répondit par missive qu'à part lui-même, il ne connaissait pas d'autre souverain de l'Église en Norvège<sup>173</sup>. Ce roi avait particulièrement mauvaise réputation auprès du clergé étranger, peut-être même dans son propre royaume. Adam de Brême l'accuse de plusieurs crimes : destruction d'églises, persécution de chrétiens, vol des offrandes destinées à saint Olaf et la pratique de la magie. La

---

<sup>169</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre, *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>170</sup> Harald le Sévère qui reçut une lettre du pape l'invitant à coopérer davantage avec l'évêque. *GHep*, III, chap. 17, scholie 69.

<sup>171</sup> *GHep*, III, chap. 17.

<sup>172</sup> « Alexander episcopus, servus servorum Dei, Haraldo regi Nordmannorum salute et apostolicam benedictionem. Quia adhuc rudes in fide existis et in ecclesiastica disciplina quodammodo claudicantes, oportet nos, cui totius ecclesiae commissum est regimen, divinis admonitionibus vos frequentius visitare. Sed quia ob longarum difficultatem viarum per nos hoc agree minime valemus, sciatis nos Adalberto Hammaburgensi archiepiscopo, vicario nostro, haec omnia firmiter commisisse. Praedictus itaque venerabilis archiepiscopus et legatus noster suis nobis conquestus est epistolis, quod episcopi vestrae provinciae aut non sunt consecrati aut data pecunia contra Romana privilegia, quae suae ecclesiae sibi data sunt, in Anglia vel in Gallia pessime sunt ordinate. Unde ex auctoritate apostolorum Petri et Pauli vos admonemus, ut sicut apostolicae sedi reverentiam subiectionis debetis exhibere, ita praefato venerabili archiepiscopo, vicario nostro et vice nostra fungenti, vos vestrique episcopi impendatis. Et reliqua. » dans *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*, VANDVIK, Eirik, commenté et trad. par, Oslo, Det norske samlaget, 1959, p. 30.

<sup>173</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre, *Op. Cit.* p. 150.

plupart de ces accusations sont suspectes et découlent certainement de la distance que se donnait le roi par rapport à l'autorité ecclésiastique.

À cette époque, le pape et l'archevêque considéraient que les rois norvégiens ne détenaient pas une connaissance assez approfondie du christianisme et de ses lois. Cette problématique s'est verbalisée dans une correspondance entre Olaf le Tranquille (r.1066-1091), successeur d'Harald, et le pape Grégoire VII<sup>174</sup>.

Un des phénomènes qui évolue en parallèle à la christianisation est l'urbanisation. Les sources sous-entendent cette corrélation, mais l'archéologie permet de le constater plus facilement<sup>175</sup>. Il est difficile de déterminer quelle tendance influence l'autre, si l'urbanisation est provoquée par la christianisation ou vice-versa, mais certainement, l'intervention des rois y était pour quelque chose. La fondation d'églises était une méthode qu'affectionnaient les rois missionnaires, comme il a été présenté plus tôt ; bien souvent, ces églises devenaient des centres importants et se développaient en villes où l'activité commerciale augmentait. Ce n'est pas un hasard si toutes les villes qui se sont développées au début du XI<sup>e</sup> siècle possédaient une église<sup>176</sup>. Il va sans dire que l'établissement d'un clergé local contribua certainement à une christianisation plus profonde, et qu'il est probable que des initiatives personnelles aient continué de porter l'élan de conversion initié par les deux Olaf<sup>177</sup>. Dès lors, l'Église devint un acteur principal en Norvège, autant dans la vie religieuse que politique.

Initialement, le clergé était composé d'ecclésiastiques de haut rang, très éduqués, qui accompagnaient les rois missionnaires dans leurs pérégrinations<sup>178</sup>. La présence de religieux se réduisait à l'entourage immédiat des souverains. Les premiers évêques à être assignés à la Norvège venaient de l'étranger<sup>179</sup>. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, la plupart des évêques étaient des Norvégiens provenant de familles importantes. Comme présenté dans la section sur les méthodes de christianisation, l'installation d'ecclésiastiques dans les communautés commença au XI<sup>e</sup> siècle. Avant l'établissement permanent des évêchés et de leurs écoles associées, les

---

<sup>174</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre, *Op. Cit.* p. 150..

<sup>175</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation*, p. 322-325.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 310-311.

<sup>177</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre, « The Kingdom of Norway », p. 139.

<sup>178</sup> DAGFINN, Skre, *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>179</sup> BAGGE, Sverre, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900-1350*, p. 230-231.

prêtres recevaient leur enseignement chez les évêques temporaires, venus de l'étranger. Il semblerait qu'ils aient généralement reçu une éducation sommaire, limitée à la lecture et l'écriture rudimentaire du latin<sup>180</sup>. Avant le XII<sup>e</sup> siècle, il apparaît que les prêtres n'aient pas eu une position très avantageuse dans la communauté ; après ce moment, ils devinrent des membres très importants et influents de la société. La quantité de prêtres est difficile à déterminer, mais des données datant de 1300 sont disponibles. Au XIV<sup>e</sup> siècle, le clergé est estimé à 2000 prêtres, ce qui donne une proportion d'un prêtre pour 175 à 200 habitants<sup>181</sup>, et à la même époque, le royaume dénombrait environ 1200 églises<sup>182</sup>.

#### 4. Constitution de l'Église

L'Église avait besoin de terres, tant pour établir des églises et les premiers monastères que pour développer ses activités économiques habituelles. La monarchie remplit ce besoin. Comme nous avons pu le voir dans les méthodes employées par les souverains, l'expropriation se produisait régulièrement pour punir ceux qui résistaient à la conversion, élargissant le domaine royal. Ces nouvelles possessions furent en partie distribuées à l'Église. L'aristocratie était, elle aussi une source assez importante de territoires, mais à moins grande échelle que la royauté. Ce mouvement s'est mis en œuvre au cours du XI<sup>e</sup> siècle, où les propriétaires notables construisirent de petites églises sur leurs terres. Plus tard, certaines de ces chapelles privées allaient évoluer en églises de paroisses<sup>183</sup>.

Les évêques suivaient initialement le roi dans ses voyages, partout où il allait. À cette époque, le roi n'avait pas de centre de pouvoir précis, mais plus une région où son pouvoir était particulièrement fort<sup>184</sup>. Les évêchés allaient commencer à se définir dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, en suivant presque parfaitement les frontières des districts légaux<sup>185</sup>. À partir de ce moment, les évêques seraient toujours en contact avec les assemblées régionales, et allaient

---

<sup>180</sup> BAGGE, Sverre, *Op. Cit.*, p. 240.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>182</sup> STEFANSON, Magnus, « Church organization and function », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 88.

<sup>183</sup> STEFANSON, Magnus, « Church organization and function », p. 90

<sup>184</sup> Depuis les premiers efforts d'unification du IX<sup>e</sup> siècle, la zone d'influence royale a relativement peu évolué, se concentrant sur la côte ouest et sud-ouest. L'intérieur des terres et la côte nord fournissant toujours une opposition à ces tentatives. BAGGE, Sverre. « Christianization and State Formation in Early Medieval Norway », p. 116-117.

<sup>185</sup> BAGGE, Sverre. *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900-1350*, p. 229-230.

jouer un rôle important dans le maintien des lois, et encore davantage dans l'établissement de nouvelles législations chrétiennes. La participation des évêques et du clergé procura à l'établissement des lois une nature « participative » et reflète une sorte d'accord entre les parties. De plus, l'Église en Norvège n'avait toujours pas établi le droit pour son organisation interne ; cet aspect était couvert par les lois séculières. Chaque code régional contenait une section des lois de l'Église, le droit canon n'était à ce moment que rarement utilisé en Norvège. L'Église, lors de son implantation en Norvège, était dépendante du roi et aurait eu de la difficulté à s'établir fermement. Il faut dire que la présence accrue d'ecclésiastiques avantageait le roi, car elle ouvrit un bassin important de conseillers et plus tard d'administrateurs. La dépendance de l'Église s'estompa au XII<sup>e</sup> siècle, car cette dernière se dissocia peu à peu du parrainage royal, en entrant, pour ainsi dire, dans la Chrétienté.

Jusqu'en 1104, l'Église de Norvège était rattachée à l'archevêché d'Hambourg-Brême. Après cette date, elle fut transférée sous l'autorité du nouvel archevêché de Lund en Suède, ce qui fit probablement retourner Adam de Brême dans sa tombe. En 1152-53, la Norvège obtint son propre archevêché, situé à Niðaross (Trondheim), et atteint ainsi un niveau d'autonomie important. Lors de sa création, le nouvel archevêché contrôlait onze diocèses, cinq en Norvège soient ceux de Niðaross, Bergen, Oslo, Stavanger (ajouté en 1120) et Hamar (ajouté lors de l'établissement de l'archevêché) et six dans l'Atlantique Nord : un au Groenland, un aux îles Féroé, un pour les Orcades-Shetland, un pour les Hébrides et l'île de Man et finalement deux en Islande (Skalholt et Holar). Simultanément à la création de l'archevêché, les rois conjoints de Norvège, Inge 1<sup>er</sup> (r. 1136-1161), Sigurd II (r. 1136-1155) et Eystein II (r. 1142-1157) admirèrent que l'église put : choisir ses évêques ; qu'elle administre ses propres biens ; qu'elle ait droit de regard judiciaire exclusif et complet sur ses propriétés ; et finalement qu'elle ait juridiction sur son personnel et sur les affaires ecclésiastiques. Les deux résultats concrets sont que l'Église devint propriétaire de ses terres et les fermiers n'étaient plus en mesure de participer à la législation interne de l'Église. Ces concessions posèrent problème au XIII<sup>e</sup> siècle et furent la source de nombreux conflits entre l'archevêché et la royauté, cette dernière souhaitant récupérer certains privilèges que Magnus Erlingsson leur avait laissés<sup>186</sup>. Le roi Sverre (r. 1177-1204) a bien tenté de retirer ces privilèges accordés à l'Église, causant ainsi un long conflit entre les

---

<sup>186</sup> STEFANSON, Magnus, « Church organization and function », p. 89.

deux partis<sup>187</sup>. Ces éléments suggèrent qu'à ce stade, l'organisation et la structure de l'Église en Norvège étaient définitivement établies.

L'organisation de l'Église en Norvège prit forme peu de temps après le règne de saint Olaf, soit vers la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Avant le XIII<sup>e</sup> siècle, les paroisses ne possédaient pas de délimitations très claires ni permanentes. Toutefois, les lois de la Gulathing offrent une quantité importante de détails concernant la structure ecclésiastique régionale. Chaque comté devait avoir son église, qui était considérée comme l'église principale. Celle-ci était la responsabilité de tous les habitants du comté et devait être entretenue, sous peine de sévères amendes<sup>188</sup>. Ensuite, chaque comté fut divisé en quarts et en huitièmes, recevant tout une église plus modeste. Il était courant que ces églises tombent sous la responsabilité de la communauté de fermiers qui devaient l'entretenir, encore une fois sous peine d'amendes. Les très petites communautés isolées possédaient un autre type d'église, différente des deux catégories présentées. Enfin, la dernière sorte d'église parsemant le paysage norvégien était la petite église et chapelle privée, souvent construite par les riches sur leurs terres<sup>189</sup>. Parce que beaucoup de fermiers étaient locataires, il est possible que ces petites églises n'aient pas seulement été utilisées par les familles des propriétaires, mais aussi par les locataires des terres environnantes. Les deux articles de loi couvrant les différents types d'églises abordent également l'entretien de celles-ci et les amendes qui y sont rattachées. L'importance de ces églises diffère et il y a manifestement une gradation dans la valeur de chacune. Pour donner une référence en guise de comparaison, ce premier système de paroisse ressemblerait aux *ecclesiae baptismales* qui s'observaient en Angleterre anglo-saxonne. Toutefois, il semblerait que ce système n'ait pas atteint sa pleine maturité, et que le vrai point de départ pour le développement des paroisses ait été les églises privées<sup>190</sup>.

Le code de loi étudié prit forme pendant cette phase de consolidation administrative et légale de l'Église. Les lois témoignent d'une époque où régnait la cohabitation, à mi-chemin entre une Église dépendante du pouvoir royal et la forme finale d'une Église organisée. L'occasion se présentera de constater l'étendue des pouvoirs conférés à l'Église, mais aussi de

---

<sup>187</sup> BAGGE, Sverre et NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. « The Kingdom of Norway », p. 150-151.

<sup>188</sup> *Gulathing*, chap. 10.

<sup>189</sup> *Gulathing*, chap. 12.

<sup>190</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre. *Op. Cit.*, p. 153-154

ses responsabilités envers les fermiers. À propos des pratiques et des rites religieux chapeautés par le clergé, les articles de loi permettent d'observer leur nature véritablement locale et à petite échelle.

Abordons brièvement les différents effets qu'engendra l'établissement de l'Église en Norvège. L'effet ressenti le plus rapidement fut au niveau de l'administration royale. Les ecclésiastiques fournirent, comme mentionné plus tôt, une source variée de conseillers possédant des habiletés dans plusieurs domaines. Les évêques étrangers qui accompagnaient les rois missionnaires possédaient des connaissances variées qui furent utilisées à bon escient par les souverains, par exemple pour l'administration. Un peu plus tard, la présence de l'Église fournit un bon cadre de formation administrative, tant pour le personnel ecclésiastique que pour les gens scolarisés envoyés à la cour du roi. Par extension, l'arrivée de l'Église et du latin ouvre la Norvège sur un immense bagage culturel chrétien européen et même oriental ou africain. L'alphabet latin fit son entrée en scène, mais ne s'écrivit que très peu. Toute l'administration se conduisait en norrois, rédigé à l'aide de l'alphabet latin et l'addition de quelques caractères uniques. Le latin était rarement utilisé, à l'exception des communications avec l'extérieur, ou pour certains emprunts linguistiques. L'éducation fut un autre domaine où l'Église contribua énormément, surtout celle des ecclésiastiques<sup>191</sup>. Cette ouverture permit à la Norvège de diversifier la nature de ses contacts avec l'extérieur, et d'entrer dans l'aire d'influence de la Chrétienté.

---

<sup>191</sup> NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et BAGGE, Sverre. *Op. Cit.*, p. 157-161.

### **III. L'importance des banquets : analyse des articles**

Cette partie de l'étude utilise les connaissances présentées dans les parties précédentes, et se base primordialement sur les lois de la Gulathing. Certaines situations verront l'intervention d'autres sources, particulièrement les sagas, mais le code de lois provinciales est ici le principal intérêt. Les articles ont été séparés en catégories qui permettent de mieux constater quels articles montrent telle ou telle tendance de la christianisation, mais aussi, et surtout, quelles sphères de la société ont été affectées le plus et le moins profondément par la christianisation. L'objectif de cette troisième partie est de déterminer, à l'aide des articles de loi, l'importance du banquet dans la société scandinave médiévale. Cette première partie de l'analyse permettra ensuite de mieux saisir l'importance du banquet avant d'aborder l'usage de ce dernier comme canal de christianisation.

Plusieurs articles contiennent des concepts et des éléments qui n'ont pas été expliqués dans la partie précédente ; ils seront expliqués individuellement lors de leur apparition, afin de faciliter la lecture. Les catégories dans lesquelles sont classés les différents articles vont comme suit. En premier lieu, les articles concernant la fonction du banquet comme évènement rassembleur et créateur de cohésion sociale seront présentés. Ce groupe, a priori large, cherche à aborder les différentes interactions sociales qui ont lieu lors des banquets. La seconde catégorie dirige son attention vers les articles abordant les lieux où se déroulent les festins. Cette catégorie sert à concrétiser l'importance du banquet, en tant que moment privilégié, où le lieu obtient un statut particulier, et ce même après la christianisation. La troisième et dernière catégorie englobe tous les articles qui présentent le banquet comme moment charnière pour une procédure juridique et civile. À chaque fois qu'un nouvel article fera son apparition, une présentation brève du contenu sera effectuée. Dans l'espoir de ne pas répéter constamment les mêmes informations, certains détails restent volontairement écartés s'ils sont plus pertinents dans des sections suivantes. Parfois, certains paragraphes digressent des articles en question en abordant des éléments étroitement reliés à la religion préchrétienne. Ces écarts servent à démontrer l'importance continue des banquets au fil du temps, avec pour point de départ l'époque préchrétienne et comme point d'arrivée les articles tirés des lois de la Gulathing. Examinons dès maintenant les fonctions observables du banquet dans les lois de la Gulathing et les autres sources.

## 1. Évènement rassembleur et facteur de cohésion social

Le banquet est avant tout un évènement social. Il faut l'établir dès le départ et garder en tête cet aspect a priori évident mais primordial. La source contient plusieurs exemples de ce rôle de ciment pour la communauté. Cette fonction prend plusieurs formes dans les lois de la Gulathing et se reflète dans des articles qui ne traitent pas initialement de la vie sociale (il est plutôt rare que des articles de lois concernent directement un évènement purement social et communautaire). La plupart du temps, les articles font référence à des banquets ou à des moments précis, où la sociabilité est impliquée, mais ne concernent que très rarement les festins. C'est pour cette raison qu'il est important de garder en tête cet aspect des festins.

Le banquet était aussi évidemment très répandu en Europe à la même époque. Les traditions courtoises témoignent de cet aspect culturel très développé et varié à travers les différentes cours européennes<sup>192</sup>.

De toute évidence, les banquets sont les évènements sociaux par excellence. La législation de la région de la Gulathing oblige même la tenue de certains types sous peine d'amende. L'exemple le plus parlant est observable à l'article 6, lequel invite les membres d'une communauté rapprochée à se réunir, à brasser une quantité prédéterminée de bière, et à s'adonner à un festin. Ce type d'évènement se nommait « bière de voisinage » (n. *samburðar ól*). Les amendes associées au manquement à cette loi étaient assez rudes. Dans le contexte où se trouve le chapitre, il est probable que les pénalités concernaient l'aspect religieux, couvert plus tard. Cependant, il reste que l'article laisse savoir que des évènements communautaires doivent avoir lieu pour rassembler les membres de la communauté, même ceux vivant à une grande distance<sup>193</sup>. Deux autres lois abordent directement les situations de sociabilité ; elles abordent plus précisément les lieux où se déroulent banquets et festins. Traduit littéralement, le terme norrois *ólhus* signifie « maison de bière », donc résidence où le banquet est organisé. Il ne s'agit pas d'un bâtiment spécifique, dédié exclusivement aux festins, mais de la demeure de

---

<sup>192</sup> ALTHOFF, Gerd, « Manger oblige : repas, banquets et fêtes », dans FLANDRIN, Jean-Louis et Massimo MONTANARI, sous la dir. de, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 305-316.

<sup>193</sup> *Gulathing*, chap. 6.

l'hôte où l'évènement se déroule. Lors de la tenue de banquets, la maison de l'hôte acquiert temporairement un statut spécial<sup>194</sup>.

## 1.1 L'exercice du pouvoir

Les festins étaient un endroit où le pouvoir des hommes puissants pouvait s'exprimer, presque en continuité directe avec la politique « conventionnelle »<sup>195</sup>. En fait, les évènements sociaux qui rassemblaient une grande quantité de gens permettaient de constater les résultats des manœuvres politiques. Le terme politique est ici utilisé au sens large, ne couvrant pas seulement le gouvernement, mais aussi à une échelle de gestion aussi petite qu'une simple ferme. Dans un contexte préchrétien, les banquets avaient aussi une fonction religieuse en plus de cette fonction de gestion. Dans les sources scandinaves, il est fréquent que les hommes en position de pouvoir organisent et participent régulièrement à des banquets. Il s'agit soit de prérequis, ou comme il sera exposé plus loin, d'une manière d'établir sa puissance et de confirmer auprès des autres la position qu'ils occupaient. Voyons deux exemples où le rang d'un homme l'obligeait à participer à un banquet avant la christianisation.

Le premier exemple est assez général et concerne la nature même du pouvoir royal en Norvège du X<sup>e</sup> jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle. Durant cette période, la royauté n'exerçait pas sa puissance à partir d'une capitale, ni même d'un domaine en particulier. Essentiellement, le monarque devait se déplacer à travers son territoire et visiter les grands de son royaume. Plusieurs raisons expliquent ce comportement : la première est qu'au début de son existence, la monarchie norvégienne n'était pas particulièrement puissante et pouvait facilement être bousculée par d'autres jarls influents. Le roi, en se déplaçant régulièrement dans sa zone d'influence, tentait d'entretenir ses contacts et relations avec les puissants du royaume<sup>196</sup>. La nature de la royauté en Scandinavie faisait en sorte que le monarque était censé être « choisi » (les sources disent « acclamés ») par le peuple<sup>197</sup>. En réalité, les rois étaient souvent des hommes

---

<sup>194</sup> LARSON, Laurence Marcellus, *Op. Cit.*, p. 409.

<sup>195</sup> RIERA-MELIS, Antoni, « Société féodale et alimentation (12<sup>e</sup> – 13<sup>e</sup>) », dans FLANDRIN, Jean-Louis et Massimo MONTANARI, sous la dir. de, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 397-418.

<sup>196</sup> BAGGE, Sverre. *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900-1350*, p. 22-23.

<sup>197</sup> Entendre ici les fermiers fortunés.

qui prouvaient leur puissance à leurs adversaires par leurs richesses et leurs amitiés<sup>198</sup>. Il devenait difficile pour les autres de contester l'accession au trône devant ce genre de démonstration de puissance. Malgré tout, il arrivait fréquemment que les souverains aient de la difficulté à élargir les limites de leur zone d'influence, ou rencontraient de la résistance par rapport à leurs tentatives<sup>199</sup>. Étant donné que le royaume voyait un rapport de force plus égal entre les différents seigneurs, le roi se trouvait parfois dans une position délicate où sa puissance n'était pas suffisante pour écraser une éventuelle résistance<sup>200</sup>. C'est donc dans ce contexte de voyages fréquents, avec sa nombreuse suite, que le monarque participait très régulièrement à des banquets. Dès qu'il était accueilli quelque part, un festin était organisé pour le nourrir ; ces événements s'étendaient parfois sur plusieurs jours. Concrètement, ce type de banquet était toujours présenté de manière très succincte dans les sources souvent sous une formule similaire à « le roi recevait des banquets dans telle région »<sup>201</sup>. Dans la *Heimskringla*, on remarque que les mentions de banquets royaux tenus chez les grands du royaume sont de moins ne moins mentionnés au fil du récit. Peut-on comprendre qu'avec l'affermissement du pouvoir royal, ces événements perdent un peu de leur importance et de leur caractère essentiel à l'exercice du pouvoir? Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la zone d'influence du pouvoir royal se stabilisa, et le roi voyagea de moins en moins et reçut donc moins de banquets. Un exemple de cette sédentarisation de la monarchie est la construction du grand hall pour accueillir les banquets du roi à Bergen, construit au XIII<sup>e</sup> siècle par Hakon Hakonsson.

Donc le roi se déplaçait et recevait des festins, mais comment se déroulaient-ils ? Un passage d'une saga royale suggère que le roi payait rarement pour tous ces banquets<sup>202</sup>. La saga souligne explicitement la grande générosité du roi qui paie pour toutes les dépenses de sa propre bourse, ce qui suggère qu'habituellement, il recevait ce genre de banquets de la part du jarl ou de la communauté de fermiers qu'il visitait<sup>203</sup>. En contrepartie, le roi donnait des cadeaux pour

---

<sup>198</sup> Aaron J. Gurevitch souligne que la richesse et la gloire avaient une valeur inestimable, et que celle-ci devenait une sorte de capital politique encore plus influent lorsqu'il était dépensé et étalé publiquement. GUREVITCH, Aaron J., *Op. Cit.*, p. 241.

<sup>199</sup> C'est essentiellement ce qui arrive aux deux rois missionnaires. Dans leurs tentatives de christianisation jumelées à l'unification des territoires norvégiens, une résistance parfois féroce s'oppose à eux.

<sup>200</sup> Il arrivait même que deux rois règnent conjointement. *Hkr.*, Haralds saga sigurðarsonar, chap. 23-25.

<sup>201</sup> *Hkr.*, Ynglinga saga, chap. 48; Halfdanar saga svarta, chap. 5, 8, 9; Haralds saga ins hárfagra, chap. 23, 25; Haralds saga gráfeldar, chap. 5.

<sup>202</sup> *Hkr.*, Hákonar saga góða, chap 14; Óláfs saga helga, chap. 162.

<sup>203</sup> CAHEN, Maurice. *Op. Cit.*, p. 30-31.

remercier l'hôte pour le banquet offert. Ces cadeaux pouvaient être des richesses, mais aussi des terres, dans les cas où les festins étaient particulièrement bien organisés et que le divertissement avait plu au roi. Le norrois connaît même un terme spécifique pour ce genre de cadeau venant de la part du roi, soit *drekkulaun*, qui signifie « récompense d'un banquet »<sup>204</sup>. Ce phénomène est présent dans la *Gulathing*<sup>205</sup>, où le législateur dresse la liste des propriétés de type *oðal* inaliénables. Cet élément montre bien que les banquets font partie de la dynamique de règne d'un roi, et est un des mécanismes de l'exercice de son pouvoir.

Le second exemple qui témoigne de la nécessité du roi de participer à des banquets s'observe dans un épisode de la saga d'Hakon le Bon. Ce dernier est invité dans un banquet sacrificiel saisonnier, auquel le roi devait habituellement être présent et participer à un rituel impliquant de la viande de cheval. Cet épisode nécessite d'importantes précisions par rapport à ses éléments clefs. La première précision concerne la nature des banquets sacrificiels. Le terme exact en norrois pour désigner cet événement est *blótveizla*<sup>206</sup>. Il s'agissait d'un banquet à caractère religieux, contenant apparemment de nombreux rites ; les libations et les sacrifices, principalement. La plupart du temps, ce genre de banquet était associé à des fêtes précises étudiées plus loin<sup>207</sup>. Pour l'instant, l'important est de comprendre qu'il s'agissait d'événements organisés régulièrement. Le sacrifice impliquait qu'on tue un animal<sup>208</sup> d'une espèce variée<sup>209</sup> avec une préférence apparente pour le cheval (du moins, c'est ce que les sources tardives suggèrent). Il est possible que le cheval ait été un trait caractéristique du culte païen et qu'il soit devenu un motif littéraire, une sorte d'apanage du paganisme ancien. D'après Thomas A. Dubois, les Scandinaves du XIII<sup>e</sup> siècle avaient conservé le souvenir de l'importance de cet

---

<sup>204</sup> GUREVITCH, Aaron J. *Op. Cit.*, p. 233-234.

<sup>205</sup> Dans la *Gulathing*, le dialecte employé change légèrement le mot, qui devient *dreckulaun*. *Gulathing*, chap. 270.

<sup>206</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 6.

<sup>207</sup> BOYER, Régis, *Mythes et religions scandinaves*, p. 396.

<sup>208</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 5-6.

<sup>209</sup> DUBOIS, Thomas A., « Diet and Dieties : Contrastive Livelihoods and Animal Symbolism in Nordic Pre-Christian Religions », dans *More than Mythology, More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 66, 68-69. Les archéologues découvrent des traces indiquant qu'on sacrifiait plusieurs espèces animales, par exemple, le bœuf, le porc, la chèvre, le cheval. Ce dernier semble avoir été particulièrement associé au culte préchrétien, pour une raison encore un peu floue. Il est difficile de déterminer pourquoi cet animal était plus spécifiquement associé au culte que les autres.

animal pour leur ancien système religieux<sup>210</sup>. Après le sacrifice, la viande de l'animal était consommée dans le cadre d'un repas.

Revenons au récit concernant le roi Hakon. Dans un contexte préchrétien, la présence du roi à ce genre de banquet saisonnier était requise, voire obligatoire pour donner du poids à la cérémonie et influencer favorablement le résultat du rite. Élevé en Angleterre où il fut baptisé, Hakon exprima son refus de participer à un rituel païen, qui s'opposait de toute évidence à sa foi. Toutefois, les fermiers insistèrent et son conseiller crut qu'il était préférable qu'il y participe, s'il souhaitait garder le pouvoir. En somme, la présence du roi à ce genre d'évènement est requise, voire obligatoire, et malgré son refus initial d'y participer, le roi se vit contraint et ne put contourner la tradition. Ce genre d'évènement tenait une place importante dans l'exercice du pouvoir et dans les pratiques religieuses. Ces deux exemples reflètent bien la place importante qu'occupait le banquet pour le roi dans les pratiques du règne. Mais est-ce la même chose pour les hommes de rangs moins élevés ? L'article suivant, issu des lois de la Gulathing, illustre bien qu'une dynamique très semblable se produit dans les différents groupes de la société, après la christianisation de la Norvège. À partir de ce point, tous les articles utilisés en exemple sont présentés de la manière suivante, et peuvent être trouvés dans leur intégralité à l'appendice III aux pages indiquées entre parenthèses.

### **Article 126**

Dans les lois sur l'héritage, l'article 126 (p. 136) aborde l'éventualité où un homme tenterait de gérer les biens d'un autre homme en raison d'une incapacité mentale ou physique. Cette pratique était illégale, sauf sous certaines conditions énumérées dans le chapitre. La première condition est le cas où le propriétaire accepterait que ses biens soient gérés par autrui ou si les hommes considéraient qu'il gaspillait ses possessions. Ensuite, l'article présente une liste de conditions qui permettaient de déterminer si un homme était en mesure de garder le contrôle sur ses propriétés. Il devait être assez intelligent, par ici il faut probablement entendre qu'il ne devait pas avoir de déficience mentale, devait savoir comment gérer sa maisonnée et

---

<sup>210</sup> DUBOIS, Thomas A., « Diet and Dieties : Contrastive Livelihoods and Animal Symbolism in Nordic Pre-Christian Religions », p. 69.

conduire ses affaires commerciales, devait pouvoir monter à cheval et finalement, devait pouvoir toujours participer à un banquet (n. *ól*)<sup>211</sup>.

Cette idée que la participation à un festin était obligatoire sous-entend qu'il s'agissait d'évènements ayant une grande importance dans la gestion du patrimoine familial. Le fait de pouvoir participer à des banquets signifiait que les dirigeants, encore une fois que ce soit d'un *fylki* ou d'une simple ferme, étaient en mesure de conclure des affaires, d'entretenir des liens avec sa famille proche et éloignée, ses alliés, mais aussi avec les tenanciers et la communauté de fermiers en général. Au fil de l'analyse de source, il sera révélé que les occasions qui requerraient des banquets étaient nombreuses et arrivaient à des moments importants des différentes sphères de la société. Malheureusement, il ne s'agit que d'une seule loi, mais celle-ci est assez claire pour dégager une similitude entre les éléments évoqués dans la saga et dans l'article. La ressemblance s'observe surtout à propos du banquet comme un élément essentiel à la dynamique de gestion des avoirs.

## 1.2 Statut social : reflet et changements

Les banquets permettaient également aux convives de confirmer leur position dans la société. Une caractéristique des sources scandinaves en général est l'importance du banquet pour les hommes en position de pouvoir. Peu importe le rang social de l'homme qui exerçait une forme de pouvoir politique, il était obligatoire, à un moment ou un autre de sa vie, de participer à des banquets. De récentes fouilles archéologiques sur un riche domaine à Mosfell, en Islande, ont révélé que le propriétaire investissait une quantité importante de ressources dans l'élaboration de festins<sup>212</sup>. D'après les chercheurs, une des raisons qui explique ces investissements majeurs est le prestige social associé à l'étalement des richesses que permet la tenue fréquente de banquets. Ce prestige aurait eu un rôle important dans les mécanismes de pouvoir de la région et semble avoir fait partie intégrante des manœuvres politiques<sup>213</sup>. Cette

---

<sup>211</sup> *Gulathing*, chap. 126.

<sup>212</sup> BYOCK, Jesse, « The Mosfell Archaeological Project : Archaeology, Sagas, and History », dans *Viking Archaeology in Iceland: Mosfell Archaeological Project*, sous la dir. de BYOCK, Jesse, et ZORI, Davide, Turnhout, Brepols, 2014, p. 27-44.

<sup>213</sup> GUREVITCH, Aaron J., *Op. Cit.*, p. 234.

idée confirme aussi ce qui vient d'être observé par rapport au banquet comme outil de gestion et d'exercice du pouvoir.

Universellement, les banquets ont eu des rôles différents, des subtilités changeantes. La tenue de banquets sert à établir la richesse, la puissance. Il est possible d'y exposer ses biens les plus précieux et prestigieux, offrir aux convives des mets rares, raffinés ou exotiques, offrir des cadeaux de grande qualité, entretenir ou créer des alliances, etc. Le banquet agit souvent comme la trame de fond principale pour faire étalage de sa puissance<sup>214</sup>. Il semble que les la richesse et la gloire aient eu une valeur inestimable aux yeux des Scandinaves, mais seulement si elle était utilisée de manière flamboyante et généreuse<sup>215</sup>, d'où l'importance des banquets. Qui plus est, le festin constituait un des principaux moyens de normalisation des relations interpersonnelles et devenait la scène de fréquents épisodes reflétant merveilleusement les dynamiques sociales<sup>216</sup>.

Retrouvons le roi Hakon le Bon. Sa saga montre bien l'importance de la présence du roi dans un banquet à caractère religieux. Dans la section précédente, sa présence était requise par ses sujets pour qu'ils considèrent qu'il avait rempli sa fonction. Mais la tendance peut aussi être inversée en considérant qu'il s'agit d'un rôle exclusif : le fait que le roi lui-même soit absolument requis indique que le rite est spécifique à son rang, donc que la cérémonie permet aussi au roi d'affirmer son rôle en public, dans un contexte religieux<sup>217</sup>. Le fait qu'il soit l'officiant de ce rite précis est un privilège que lui confère son titre et qui ne peut lui être enlevé, c'est une des manières dont il est reconnu.

---

<sup>214</sup> DAVIDSON, Alan et Tom Jaine, sous la dir. de, « Feasts », dans *The Oxford Companion to Food*, 2014 [1999], [www.oxfordreference.com](http://www.oxfordreference.com) [En ligne] via BAnQ, consulté le 20 janvier 2017.

<sup>215</sup> GUREVITCH, Aaron J., *Op. Cit.*, p. 241.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 229-236.

<sup>217</sup> La nature publique de cette cérémonie est contestée. SONNE, Lasse C. A., « Kings chieftains and public cult in pre-Christian Scandinavia », dans *Early Medieval Europe*, Vol. 22, Numéro 1, Février 2014, p. 56.

Ces idées s'inscrivent dans le concept de la royauté sacrée<sup>218</sup>, thème de recherche étudié depuis un certain temps<sup>219</sup>, mais aujourd'hui de plus en plus contesté. Bien que le concept n'émerge pas des milieux de recherche sur la Scandinavie médiévale, il fut rapidement adopté par les chercheurs, car il s'appliquait parfaitement à leur champ d'études. Les sources scandinaves présentent effectivement bon nombre de situations où des dirigeants politiques exerçaient un rôle religieux. Les rois auraient tenu une place primordiale dans l'exécution du rite, devenant temporairement l'officiant principal le temps d'une cérémonie ou d'un banquet. Comme pour la plupart des débats historiques concernant la Scandinavie médiévale, la fiabilité des sources pose problème, particulièrement celle des sagas. Les différentes approches possibles de ces sources peuvent inviter à les rejeter presque en entier, ou à l'opposé, à croire qu'il s'agit de textes historiques fiables<sup>220</sup>. Un autre cadre de lecture plus adapté au monde scandinave préchrétien est ce qu'appelle Olof Sundqvist le « *religious ruler ideology* », qui permet d'élargir le concept et d'étudier le phénomène à des échelles variées, par exemple pour un jarl, ou même sur une famille vivant seule sur sa ferme. Ce concept vient essentiellement du fait que le phénomène s'observait dans les sources, mais pas exclusivement chez la royauté. Par exemple, les sagas islandaises relatant le passé norvégien présentaient une autre variété de la fonction religieuse du dirigeant de ce qui s'observait chez eux. Essentiellement, Sundqvist identifie quatre stratégies qui permettent la légitimation à travers ce concept de *religious ruler ideology*, soit le mythique, rituel, symbolique et organisationnel<sup>221</sup>. D'autre part, une recherche récente souligne que la plupart du temps, les situations présentées dans les sagas où une personne en

---

<sup>218</sup> De nombreuses études abordent le sujet. SONNE, Lasse C. A., « Kings chieftains and public cult in pre-Christian Scandinavia », dans *Early Medieval Europe*, Vol. 22, Numéro 1, Février 2014, p. 53-68.; ADALSTEINSSON, Jón Hnefill, *A Piece of Horse Liver : Mythe, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reyjavik, Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnun, 188 p. ; SUNDQVIST, Olof, « Religious Ruler Ideology in Pre-Christian Scandinavia », dans *More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT, sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 225-261.; SUNDQVIST, Olof. « Cult Leaders, Rulers and Religion », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S., PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 223-226.; SUNDQVIST, Olof. « Sagas, Religion and Rulership : The Credibility of the Description of Rituals in Hákonar saga góða », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 1, 2005, p. 225-250.

<sup>219</sup> La première mention de ce concept remonte à 1890, dans le livre *The Golden Bough* de James G. Frazer. SUNDQVIST, Olof, « Religious Ruler Ideology in Pre-Christian Scandinavia », dans *More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 225.

<sup>220</sup> Fort malheureusement, il est absolument impossible d'aborder ce problème fondamental et essentiel à toute étude historique portant sur la Scandinavie médiévale.

<sup>221</sup> SUNDQVIST, Olof, « Religious Ruler Ideology in Pre-Christian Scandinavia », p. 233, 247.

position d'autorité présidait le culte étaient surtout dans un contexte privé plutôt que public, contrairement à ce que les recherches précédentes suggéraient<sup>222</sup>. Sans qu'il soit invraisemblable de croire que la direction du culte (s'il y en a eu une) ait été faite exclusivement par ceux qui régnaient, il n'est pas impossible de croire qu'ils y jouaient un rôle.

Une autre saga royale présente un homme puissant recevoir deux rois ennemis dans sa demeure pour tenter de les rapprocher au cours d'un banquet. Ce récit relate l'histoire de deux rois recevoir un traitement différent, où le plus vieux fut légèrement négligé par son hôte, alors que le plus jeune reçut les appartements dans les bâtiments les plus récents, avec les plus beaux décors. Alors que les deux partis se préparaient à retourner chez eux, le premier roi confronta l'hôte et lui demanda pourquoi il avait reçu un traitement moins favorable. L'hôte répondit qu'il avait fait le choix en fonction de l'âge des deux rois. Le roi plus jeune avait reçu les appartements les plus récents, pour satisfaire ses goûts neufs et à la mode. Le roi plus âgé s'était alors fait attribuer les appartements démodés, dans l'espoir que ceux-ci le satisfassent avec la mode qu'il appréciait dans sa propre jeunesse. L'intérêt n'est pas ici de considérer les goûts royaux pour la décoration, mais de mettre la réaction du roi en perspective avec le sujet de cette analyse. Le fait est que le roi n'a pas l'impression d'avoir reçu un traitement digne de son rang<sup>223</sup>. Il jugea que son adversaire avait été mieux reçu que lui, et en raison du caractère social du banquet, de nombreuses personnes ont été témoins de cette inégalité de traitement. Cet épisode fut certainement problématique pour le roi, car il laisse transparaître qu'il était d'une certaine manière inférieur à son homologue. Il considéra l'injure assez grave pour assassiner son hôte avant son départ. Le banquet eut pour effet de faire la différence de statut entre deux rois en conflit, fait qui accentua certainement la conséquence de l'injure. La saga ne dit pas si l'hôte a causé cette opposition par malice, ou s'il s'agit d'une erreur honnête. Le résultat reste le même, un des deux rois est froissé parce qu'il sent que son statut n'a pas été respecté. Que ce récit soit fictif ou réel, il reflète tout de même l'importance du banquet à cette époque, sous la forme d'un moment où le rang social est mis au nu et possiblement gravement altéré.

Un autre élément présent dans les sources scandinaves qui montre que les banquets étaient une occasion de confirmer le statut social des participants est la disposition des places

---

<sup>222</sup> SONNE, Lasse C. A., « Kings chieftains and public cult in Pre-Christian Scandinavia », p. 56.

<sup>223</sup> *Hkr.*, Haralds saga ins hárfagra, chap. 14.

lors de ces événements. À l'aide de descriptions des places assignées aux différents convives, présentes dans les textes, il est remarquable que les gens les plus influents et les plus respectés étaient assis près du roi, ou dans les banquets plus modestes, du maître de maison. Plus un invité était installé proche de la table de l'hôte ou du roi, plus le banqueteur est honoré<sup>224</sup>. Qui plus est, cette dynamique de position à table pouvait parfois occasionner des froissements d'ego, par exemple lorsqu'une personne s'attendait à recevoir une meilleure place, ou lorsque d'un banquet à l'autre, l'individu se faisait assigner une place de plus en plus éloignée. Le banquet, de cette manière, était le théâtre de comparaison de statut au sein d'un groupe de gens et les places observées dans leur ensemble, reflétait directement la structure sociale. Il est évident que cette démarche n'est pas exclusive à la Scandinavie et trouve des équivalents dans plusieurs autres cours d'Europe<sup>225</sup>.

Le dernier exemple se trouve dans la *Heimskringla* et révèle de quelle manière évolue la conception du prestige exposé dans le cadre d'un banquet. L'auteur révèle que sous Olaf le Tranquille, plusieurs changements se sont opérés quant au déroulement et à l'organisation des festins, en partie sous l'influence des cours européennes. Ses invités de marque lui faisaient dorénavant face lors du repas, alors qu'avant ils étaient à ses côtés. Qui plus est, chaque convive à la table du roi était accompagné d'un serviteur portant des chandelles pour l'éclairer<sup>226</sup>. Ceci vient souligner deux éléments : le premier est l'importance du roi. En s'entourant des gens les plus importants de son royaume, il souligne encore davantage sa puissance et son statut. Le deuxième élément voit le même phénomène s'appliquer aux convives, car les personnes qui profitent de la table du roi reçoivent une confirmation de leur statut et de leur prestige publiquement. Ce chapitre de la saga d'Olaf le Tranquille (r. 1066-1091) confirme l'idée générale que les banquets étaient un milieu particulièrement approprié pour exposer sa richesse, sa puissance et son prestige personnel. Ce thème donne aussi une image intéressante du règne d'Olaf le Tranquille qui initie les balbutiements d'une intégration de coutumes européennes à la cour norvégienne, s'accroissant tout au long du Moyen Âge.

---

<sup>224</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>225</sup> HENISCH, Bridget Ann, *Fast and Feast : Food in Medieval Society*, University Park et Londres, Pennsylvania State University Press, 1978, p. 175-177.

<sup>226</sup> *Hkr*, Óláfs saga kyrra, chap. 3.

De manière générale, des thèmes évidents, qui reviennent fréquemment en lisant les sagas de la *Heimskringla* sont ceux de la générosité, de la richesse et de l'abondance. Souvent, un *jarl* est présenté, recevant le roi avec faste, grands divertissements et sans retenue comme un homme bon, amical et valeureux. Ces épisodes sont reliés à la description de bonnes relations entre les grands, le plus souvent entre le roi et un de ses *jarl* et servent entre autres à accentuer le fait qu'ils entretiennent de fortes alliances et une amitié solide. Fréquemment, ces événements agissent en tant que point final où aboutissent des négociations. Une fois de plus, les banquets sont présentés en tant qu'évènements avant tout sociaux, où les liens se construisent et se solidifient.

En somme, les festins servaient d'occasion où il était possible de confirmer son statut et d'exposer son prestige. Les différents moyens pour le faire comprennent l'entretien de relations avec des individus particulièrement prestigieux, comme le roi, par exemple, ou encore la démonstration de sa richesse matérielle par la dépense de sommes colossales. Ces événements servaient aussi à montrer les changements de rangs qui avaient eu lieu de manière très concrète.

## **2. Un lieu et un moment privilégié**

L'importance des banquets, en tant que milieu de sociabilité, mais pas exclusivement, est aussi soulignée par le statut qu'acquiert l'endroit où se déroule l'évènement. Les lois détaillent en effet des situations où les banquets, ou plutôt les lieux où ces derniers se déroulent obtiennent un rang différent pour toute la durée du festin. Concrètement, cette situation est observable dans trois articles des lois de la Gulathing : 54, 187 et 202.

### **Article 54**

L'article 54 (p. 128-129) contenu dans les lois mercantiles et contractuelles décrit les relations économiques entre un mari et son épouse. L'article détermine les biens qui appartiennent à l'épouse et qui ne peuvent lui être enlevés sous aucune condition par son mari. Essentiellement, cet article définit les limites du contrôle exercé par le mari sur les biens de sa femme après le mariage, mais aussi dans le cas où ils se sépareraient. Le début du chapitre indique les conditions qui invalident ce rapport de force. La seconde partie du chapitre, plus pertinente pour cette étude, est plus élaborée et plus détaillée que l'élément qui vient d'être présenté : elle interdit à tout homme de frapper son épouse lors du repas ou pendant un festin.

L'article insiste sur le fait qu'il est interdit de frapper sa femme devant d'autres hommes, mais ne semble que concerner les situations de commensalité, soit le repas ou un banquet. La pénalité imposée pour un acte de violence conjugale dans ces deux situations est une compensation financière remise à l'épouse par le mari. La somme payée devait être égale au montant expiatoire auquel le mari aurait légalement droit. Ce montant est déterminé par le *réttr* que possède chaque individu. Le *réttr* était la valeur due à autrui dans le cas d'une blessure physique, avant tout, mais qui pouvait aussi être utilisée dans certains cas d'offenses verbales. Cette compensation pouvait être donnée en terres, en biens, ou en argent. Ce concept se base sur le rang d'une personne, et le terme *réttr* était souvent un synonyme presque exact du rang social. Les notables devaient recevoir une compensation plus importante que les autres. Parfois, la somme était ajustée en fonction de la gravité de l'offense. Par exemple, la femme d'un riche fermier propriétaire recevait une plus grande compensation de son mari que la femme d'un fermier locataire. La valeur sociale accordée au banquet s'exprimait concrètement par le fait que la femme offensée à cette occasion recevait une compensation plus conséquente (soit la valeur du *réttr* de son mari) que celui qui lui revenait normalement (le *réttr* d'une femme étant habituellement plus bas que celui d'un homme) à cause du contexte dans lequel s'était déroulé l'injure.

Une autre particularité de cet article vient d'une précision amenée par le législateur quant à l'évolution du contenu de la loi. Il a été précédemment démontré que le texte de loi comprend souvent des précisions quant à quel roi, entre Olaf le Tranquille et Magnus Erlingsson (r. 1162-1184), a amendé telle partie d'un article ; dans cette loi, deux variations sont attribuées à Olaf (r. 1066-1091). La première concerne l'achat d'une femme, c'est-à-dire le mariage. Le mari prenait possession de tous les biens de son épouse, par le paiement du *mund*<sup>227</sup>. Ce paiement était en fait une compensation monétaire exacte pour tous les biens de sa femme. S'il mariait une veuve, il ne pouvait prendre possession que de la moitié de ses biens. Les deux situations qui voyaient la femme perdre le droit de conserver ce paiement était si elle mourait sans enfant ou si elle tentait de se divorcer de son mari sans aucune raison<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> LARSON, Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 422.

<sup>228</sup> Ceci présente en fait un désavantage pour sa famille, qui aurait en théorie droit au *mund* après sa mort. *Gulathing*, chap. 54.

Ensuite, l'article continue avec l'interdiction de frapper son épouse à table ou dans un banquet, précisant que les deux rois l'ont ordonné. La seconde précision venant de la part d'Olaf intervient plus loin : la femme, après avoir été frappée à plusieurs occasions, avait le droit de quitter son époux sans avoir besoin d'autres raisons, en partant avec son *mund*. Il est difficile de déterminer si le législateur précise que certaines parties de l'article étaient exclusives à l'époque d'Olaf, ou s'il ne fait que lui donner le crédit. Parfois, les articles spécifient quand Magnus révoque certaines lois, mais il est plus que possible qu'avec l'augmentation de l'importance de l'Église dans le royaume, les lois concernant le mariage et surtout le divorce aient été remises entre les mains du droit canonique. Les décrets d'Olaf indiquent que cet article et l'idée que le lieu où se déroule le festin était un endroit important sont modérément anciens, au moins du milieu du XI<sup>e</sup> siècle et presque assurément plus tôt. Enfin, les précisions portant sur le divorce suggèrent qu'à l'époque d'Olaf, les lois étaient encore peut-être empreintes d'idées anciennes, héritées d'une époque précédant la mise par écrit.

### **Article 187**

Le second exemple qui montre les lieux accueillants des banquets comme des endroits ayant un statut spécial se trouve à l'article 187 (p. 137), dans la section couvrant les droits individuels. L'article commence par établir le cadre de son application, à savoir le cas où il y aurait eu une querelle dans une *ólhus*<sup>229</sup> alors que les hommes étaient en état d'ébriété. Ensuite la loi prescrit que les deux hommes qui se sont querellés dussent partir et revenir le lendemain matin au réveil des autres convives. À ce moment, ils pouvaient régler leur problème ensemble s'ils connaissaient bien les lois, où se présenter devant le tribunal du *thing*. Ainsi se déclenchait le processus du système de témoins et de serments. En premier, le témoignage des personnes qui étaient assises côte à côte sur un même banc, où ceux qui mangeaient dans le même plat étaient priorisés. Si ceux-ci n'étaient pas présents, le groupe pouvait avoir recours à n'importe quel autre participant, à l'exception des compagnons de l'opposant. L'article 188 clarifie les procédures de témoignage dans le cas de querelles. Tout homme qui était appelé à témoigner devait le faire, sous peine d'une amende de trois *ora* à payer au roi, et ne pouvait témoigner que pour un seul côté. Ouvrons une brève parenthèse pour définir les différentes valeurs monétaires.

---

<sup>229</sup> Le mot *ólhus* désigne les bâtiments où se déroulaient les banquets.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, dans la région de la Gulathing, la seule unité monétaire en circulation était le sou d'argent. Dix sous composaient un *ertog*, trois *ertog* donnaient un *ora*, et huit *ora* formaient un *mark*, la plus grande unité (un *mark* = huit *ora* = vingt-quatre *ertog* = 240 sous). À part les sous, toutes les autres valeurs n'étaient que des valeurs comptables et n'avaient pas d'équivalent physique. C'était surtout des unités de valeur et de poids d'argent. Pour donner une idée plus concrète des quantités impliquées, une vache valait deux *ora* et demie, donc un *mark* valait trois vaches (arrondies de 3,2). En poids, un *mark* valait 214 grammes d'argent<sup>230</sup>. Dans le reste du texte, les valeurs seront simplifiées soit en sous ou en vaches dans le but de donner une meilleure idée de la somme réelle.

L'article précise ensuite les détails concernant l'expiation de la faute. Selon le résultat des procédures, celui qui fut déterminé comme l'instigateur de la querelle devait fournir un montant compensatoire. Le système de compensation est assez complexe. Il se base sur une fois de plus sur le *rétrr*. Dans ce cas, il était requis que l'expiation due soit multipliée par deux. La formule employée est assez intéressante : « And at that place, every man has [a right to] atonement twice as large as at his home. »<sup>231</sup> Cette phrase révèle que ce qui faisait augmenter la compensation était l'endroit et un moment précis, dans ce cas-ci un festin chez quelqu'un. Ceci implique que les festins avaient quelque chose de très important, et de briser la paix qui était censée y régner était grave. Aux yeux des législateurs, l'endroit où se déroulait l'évènement était plus important et privilégié que la demeure individuelle de quiconque. En quelque sorte, la maison de l'hôte recevait un statut prééminent temporaire, simplement dû au fait qu'un banquet y était tenu. Peu importe le résultat, se trouver coupable d'avoir initié un conflit avait de graves répercussions.

Ensuite, si un baron ou un huissier portaient des accusations de querelles contre les deux hommes, ils devaient prêter serment sur les Évangiles et jurer qu'ils avaient bu de manière décente. Ceux qui réussissaient le serment étaient libres de partir et de ne rien payer, mais ceux qui échouaient se voyaient contraints de payer un *baug* au roi. Le *baug* est une autre manière de compensation, semblable au *rétrr*, mais il s'agissait d'un montant fixe, soit un anneau d'or,

---

<sup>230</sup> HELLE, Knut, *Op. Cit.*, p. 68.

<sup>231</sup> *Gulathing*, chap. 187. La même idée semble avoir été appliquée à l'article 54 tout juste abordé, où une femme recevait une compensation doublée lorsqu'elle était frappée dans le cadre d'un festin.

payable exclusivement au roi. Ce concept de compensation peut aussi avoir une autre définition, mais celle-ci, plus complexe, ne sera pas expliquée, car elle concerne l'appareil alambiqué du *wergeld*, qui n'est pas essentiel à l'accomplissement de nos objectifs.

Tous ceux qui étaient accusés d'avoir provoqué un conflit devaient passer un serment à trois plis. Si le serment échouait, l'accusé payait l'importante amende de quinze *mark*<sup>232</sup>. Si un quart des personnes présentes décidait de partir pour ne pas avoir à payer l'amende, tous ceux qui restaient devaient la payer. Si moins d'un quart partait, ces derniers étaient considérés comme coupables et devaient payer leurs *baug* au roi. Les autres qui restaient devaient passer le serment comme convenu.

Profitions de cet instant pour expliquer le système de serment. Pour éviter de tomber dans une description longue et compliquée, seul le serment qui concerne cet article sera clarifié. La complexité intervient dans les situations où six personnes, voire plus sont requises pour la procédure<sup>233</sup>. Dans le cas où certains articles nécessiteraient l'explication d'autres variations de serments, ceux-ci seront éclaircis ponctuellement lors de leur apparition. Le système de serment était le principal moyen légal pour prouver son innocence, dans le monde juridique norrois. Le code de lois de la *Gulathing* contient évidemment les procédures exactes pour cet acte. La section « varia », couvre ces éléments. Les articles 132 et 136 abordent en détail les serments, avec l'appui de l'article 135 parlant spécifiquement du serment à trois plis. Le but était de prêter serment, et ensuite d'avoir d'autres personnes (les « plis ») qui venaient elles aussi jurer que le premier serment était vrai et honnête. Si une personne invitée refusait de donner sa parole aux côtés de l'accusé, le serment échouait, ce qui voulait dire que le défendeur était condamné. Il était aussi nécessaire que tous ceux qui prêtaient serment subséquentment aient la même version, sans quoi, le serment initial échouait, et le défendeur perdait sa cause<sup>234</sup>. En cas de parjure, la peine infligée était de 15 marks, comme indiqué à l'article 28<sup>235</sup>.

Dans le cas du serment à trois plis, l'accusé devait jurer en compagnie d'une autre personne. Cette dernière ne pouvait être qu'un homme de rang égal qui ne faisait ni partie de sa

---

<sup>232</sup> 3 600 sous ou 45 vaches.

<sup>233</sup> Les crimes les plus graves, par exemple le meurtre, nécessitaient la production de douze témoins. *Gulathing*, chap. 132.

<sup>234</sup> LARSON, Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 18-19.; *Gulathing*, chap. 136.

<sup>235</sup> *Gulathing*, chap. 28.

famille proche, ni de sa maisonnée et avec qui il n'entretenait aucune relation par le mariage. L'accusé pouvait ensuite choisir une troisième personne de son choix. Cette personne devait avoir le droit de jurer, donc être un homme majeur et libre. Le délai pour que cette procédure ait lieu était de dix semaines, après lesquelles la poursuite était avortée. Tous les serments devaient être faits dans la même journée<sup>236</sup>. Dans le cas où le serment échouait, l'accusé subissait la peine convenue préalablement avec l'autre partie. Le chapitre 136 décrit la procédure du serment lui-même : l'accusé se présentait dans un délai de cinq jours après avoir été convoqué par le plaignant. Le serment doit se dérouler devant l'église, avec deux arbitres choisis par chaque partie s'assurant que la procédure était respectée<sup>237</sup>.

Revenons à l'article concernant les querelles dans les banquets. Il montre que les festins et les lieux où ils se déroulaient avaient un statut légal spécial. Outre cette information, il révèle aussi quelques détails sur le déroulement des banquets. Il dévoile notamment que les gens se partageaient des plats dans lesquels ils mangeaient ensemble et que de longs bancs bordaient la salle où plusieurs personnes s'assoient. De plus, l'article signale que les querelleurs avaient recours aux Évangiles pour effectuer leur serment. Ceci suggère que le christianisme était intégré dans les pratiques judiciaires au moment de la rédaction du code, soit vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Cet article vient une fois de plus consolider l'idée que les festins et banquets détenaient une place très importante dans la vie sociale et dans la société en général.

## **Article 202**

Le dernier exemple dans le code de loi qui suggère le statut particulier des banquets est l'article 202 (p. 138). Il présente plusieurs précisions quant aux hors-la-loi et à la limitation des contacts avec ceux-ci. Les hors-la-loi étaient des gens reconnus coupables et punis par la justice, mais seulement dans leur district. Il en existait deux sortes : le premier pouvait racheter sa faute en payant une somme d'argent au roi ou à la famille de la victime, et le second était une forme permanente, où le criminel devait fuir dans les bois avoisinants et y vivre, isolé de la société<sup>238</sup>. Il s'agissait d'une des formes les plus sévères de punition, fort difficile à racheter ou faire annuler. Un élément intéressant contenu dans cet article est la liste des endroits où il était interdit

---

<sup>236</sup> *Gulathing*, chap. 135.

<sup>237</sup> *Gulathing*, chap. 136.

<sup>238</sup> Dans beaucoup de cas, cette peine était équivalente, sinon pire, que la mort.

d'interagir avec un hors-la-loi. Il était avant tout interdit d'accueillir des hors-la-loi chez soi. Si quelqu'un était accusé de ce crime, il devait passer un serment à trois plis. En cas d'échec du serment, l'accusé déboursait l'immense somme de quarante *mark*<sup>239</sup>. Aussi, toute personne étant soupçonnée d'être allée fournir de la nourriture à un hors-la-loi devait également passer un serment à trois plis. En cas d'échec, l'amende montait à trois *mark*<sup>240</sup>. Ensuite, trois endroits étaient frappés d'interdiction, soit l'église, le *thing* et les *ólhus*. Dans le cas où un homme était accusé d'avoir fréquenté un criminel dans ces lieux, il passait un serment à « trois plis ». Si le serment échouait, l'amende d'un *baug*, exclusivement due au roi, était payée sous forme d'un anneau d'or. La dernière partie de l'article couvre une situation où un homme serait tué dans une foule<sup>241</sup> et prescrit la saisie immédiate du bétail de l'assaillant. En plus, il était interdit de « divertir »<sup>242</sup> l'assaillant jusqu'à ce que toutes les procédures juridiques aient été terminées, c'est-à-dire probablement l'accomplissement du serment au *thing* ou que la famille ait été compensée. Ceux qui étaient trouvés coupables de ce crime se voyaient imposer une amende colossale de quarante *mark*<sup>243</sup>. Visiblement, ces mesures cherchaient à isoler l'accusé pour le temps des procédures. Une des raisons qui pourrait expliquer ceci se trouve dans le fonctionnement des serments. Isoler l'assaillant permet entre autres qu'il ne prépare pas ses serments et assurait ainsi un processus difficile à influencer. S'il n'était pas accueilli par d'autres gens de la communauté, il était incapable préparer et unifier les témoignages avec ses cojureurs<sup>244</sup>. De toute manière, une action aussi évidente commise devant autant de témoins est difficile à défendre par serment.

Voyons ce que veut dire cet article par rapport au sujet de cette étude. Premièrement, il semblerait que les *ólhus* aient un statut temporaire de lieu public. Les deux autres lieux de la liste où il était interdit de fréquenter des hors-la-loi figuraient sur la liste des lieux publics par

---

<sup>239</sup> 9 600 sous ou 120 vaches.

<sup>240</sup> 720 sous ou 9 vaches.

<sup>241</sup> Le code de loi définit ce qu'il entend par foule au chap. 168. Il s'agit d'un rassemblement de plus de cinq personnes.

<sup>242</sup> Les sources norroises utilisent souvent le terme « divertir » en voulant dire recevoir chez soi, abriter, et nourrir. Même dans les sagas royales, quand un roi participe à des banquets, la formule « le roi se faisait divertir dans telle région » apparaît. Voici quelques exemples : *Hkr.*, *Ynglinga saga*, chap. 37; *Haralds saga ins hárfagra*, chap. 14; *Óláfs saga tryggvasonar*, chap. 43, 74.; *Óláfs saga helga*, chap. 69, 99, 105, 106.

<sup>243</sup> 9 600 sous ou 120 vaches.

<sup>244</sup> Ceci suggère que le système légal faisait preuve d'une certaine méditation sur son propre fonctionnement et comprenait les limites de l'utilité du serment. Il reste que ce processus devait être facilement influencé, particulièrement dans les cas opposants des hommes de rangs différents.

excellence. L'église était un lieu de rassemblement spirituel où la majorité de la communauté se réunissait régulièrement. De plus, elle servait plusieurs autres fonctions où se déroulent divers événements : l'article 61 montre qu'une des manières de redonner sa liberté à un esclave commençait par l'amener à l'église<sup>245</sup> ; c'était aussi un des endroits où le serment pouvait être prononcé. L'autre endroit public frappé d'interdiction, le *thing*, était une assemblée législative et juridique, où la communauté réglait ses conflits internes et édictait les lois qui la régulaient. Il n'est pas difficile de croire que les *ólhus* aient été considérées comme des endroits avec une connotation publique. Il a été démontré que les divers types d'événements qui s'y déroulaient étaient orientés vers un esprit de collectivité et de communauté. Sans aller jusqu'à dire que les *ólhus* étaient des lieux publics, il n'est pas déraisonnable de penser que les endroits sur cette liste présentent une fonction très importante pour la formation de liens sociaux, pour la régulation interne de la communauté et pour la société. Or, le but principal du bannissement d'un criminel était justement de l'exclure de la communauté. L'interdiction de se présenter à ces lieux et à ces événements, qui contribuaient à organiser la vie commune et à rapprocher les membres d'une communauté, permettait de garder les éléments nuisibles à l'écart.

Deuxièmement, il est étonnant de voir que toutes les interdictions concernaient de près ou de loin l'alimentation : la présence d'un hors-la-loi à un banquet, lui procurer de la nourriture ou le recevoir chez soi<sup>246</sup>. Ceci ramène à l'idée avancée au tout début de ce texte, c'est-à-dire que le repas agit comme une communion, un rassemblement paisible de concorde et d'amitié. Or les hors-la-loi ont perdu ce privilège, et en transgressant les lois érigées par la communauté, ils s'aliénèrent de cette dernière et de ses rites rassembleurs. Symboliquement, briser la loi est l'opposé diamétral de la sociabilité du repas consommé ensemble.

### **3. Les banquets comme outil juridique et civil**

Il serait difficile de faire l'analyse de cette source sans en aborder la nature juridique. Après avoir vu le banquet comme un événement social important, mais également en tant que lieu et moment privilégié, voyons maintenant comment les festins étaient utilisés dans un cadre juridique. Ce thème était de toute évidence sous-jacent à tous les articles analysés, puisqu'ils

---

<sup>245</sup> *Gulathing*, chap. 61.

<sup>246</sup> *Gulathing*, chap. 202.

font tous partie d'un code de loi. Il a été établi que les lieux où se déroulaient les festins obtenaient un statut spécial, où les injures et querelles étaient plus sévèrement punies. Voyons maintenant comment le banquet peut être employé à titre de procédure, par exemple comme début de délai ou en tant que prérequis pour officialiser la fin d'un processus judiciaire.

### 3.1 Nouveaux statuts juridiques

Les lois de la Gulathing présentent six exemples où les banquets agissaient en tant que moments qui officialisaient le changement de statut d'un esclave. Souvent, le passage d'esclave à homme libre n'était pas complet tant que le sujet n'avait pas organisé un banquet. Le terme exact de ce type de célébration est le « banquet de liberté » (n. *frælsis ól*). L'impact de ce changement sur la communauté était indéniable, mais il le fut encore plus pour l'individu concerné. En effet, un homme libéré qui n'avait pas encore organisé le festin requis ne profitait pas pleinement de son nouvel état de liberté. Plusieurs articles fournissent des exemples de cette réalité, soit les articles 56, 61, 62, 63, 65, 66 et 58 (p. 129-132).

#### Article 56

Cet article contient des détails par rapport au montant maximal des transactions permises par les composantes plus dépendantes de la société, soit les mineurs, les femmes et les esclaves. À mi-chemin entre ce groupe et les hommes libres se trouvent les personnes tout juste affranchies. L'article stipulait qu'à moins qu'il n'ait donné sa bière, il était dans l'impossibilité d'effectuer des échanges ou des achats d'une somme de plus d'un *ertog*<sup>247</sup>. La même condition s'appliquait pour sa femme. Ce que cet article révèle, et qui sera confirmé par ceux qui suivent, est que le banquet agissait en tant que procédure obligatoire, et officialisait le passage d'un groupe à un autre. Avant de plonger dans les articles suivants, faisons un survol de l'esclavage en Scandinavie médiévale.

Pendant la période viking, et même peut-être un peu après, le commerce des esclaves était l'une des principales activités économiques des marchands et pillards scandinaves. Les esclaves pouvaient être capturés ou achetés partout, incluant en Scandinavie. Ils semblent avoir formés une proportion significative de la population, et leur poids économique et social aurait

---

<sup>247</sup> 240 sous.

été significative<sup>248</sup>. Il est important de définir ce qu'est un esclave, dans cette société et à cette période, car l'image courante de l'esclavage ne correspond pas tout à fait avec la réalité qui intéresse cette étude. D'abord, le terme « esclave » (n. *thræll*) désignait un statut légal ; de toute la société, c'était ceux qui avaient le moins de droits. Par exemple, ils ne pouvaient pas se marier de leur propre initiative, faire des transactions importantes<sup>249</sup>, aider à prêter serment ni participer aux activités politiques. Le système juridique accordait une importance évidente à la propriété, et cette dernière semble avoir été un critère principal pour définir le statut d'un individu. Ce n'est pas par hasard si les propriétaires de terres *oðal*, type de propriété ancestrale et très prestigieuse, sont les gens les plus élevés dans l'échelle sociale<sup>250</sup>. Parce que les esclaves ne possédaient virtuellement rien, leur statut était peu important. Essentiellement, ils étaient des travailleurs manuels, attachés à une maisonnée où ils accomplissaient les tâches plus ardues pour leur maître, de loin leur rôle le plus important. Les propriétaires d'esclaves avaient une forte emprise sur eux, mais il est possible que les interactions n'aient pas été systématiquement atroces. Le chapitre 23 de la saga d'Olaf le Saint révèle des relations très correctes entre un maître et ses esclaves<sup>251</sup>. Comme il sera démontré dans quelques lignes, ils avaient la possibilité de racheter leur liberté. Toutefois, il est difficile de croire qu'il s'agissait d'une pratique fréquente, pour des raisons exposées plus loin. Même lorsqu'un esclave devenait affranchi, lui et ses descendants immédiats gardaient un statut moindre, de toute évidence plus avantageux que celui d'esclave, mais inférieur à celui du fermier/homme libre. Les lois de la Gulathing sont très claires à ce sujet et établissent fréquemment la différence entre esclaves, affranchis et fermiers<sup>252</sup>.

## Article 61

---

<sup>248</sup> BOYER, Régis. *Les Vikings : histoire, mythes et dictionnaire*, p. 463-465.

<sup>249</sup> Certains articles des lois de la Gulathing stipulent que les esclaves étaient limités à des transactions d'une valeur équivalente à celle de leur couteau. *Gulathing*, chap. 56.

<sup>250</sup> Il s'agit d'un type de propriété très importante rattachée aux ancêtres sur plusieurs générations, probablement la plus prestigieuse. Très rare, elle se trouve surtout dans les familles plus fortunées de la société. La définition exacte de ce type de propriété est très complexe et ne peut malheureusement pas être développé dans ces pages. LARSON, Laurence Marcellus. *Op. Cit.*, p. 464. *Gulathing*, chap. 265.

<sup>251</sup> Dans ce récit, le propriétaire possédait une trentaine d'esclaves qu'il faisait travailler une partie de la journée, et qu'il laissait travailler à leur propre compte le restant de la journée et dans la soirée. De cette manière, la saga rapporte qu'avec tout ce temps libre, les esclaves arrivaient à s'affranchir dans l'espace de trois années. Ce cas est fort probablement exceptionnel, voire imaginaire, mais permet de donner une limite à un éventail de possibilités. *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 23.

<sup>252</sup> *Gulathing*, chap. 56, 57, 62-68.

Ce chapitre de la loi expose les différentes manières qui provoquaient la libération d'un esclave. La première option montre le propriétaire redonner la liberté à son esclave, en l'amenant à l'église, ou en l'assoyant sur le coffre de la maison<sup>253</sup>. Le maître avait ensuite le choix lui exiger une somme compensatoire ou non. Dans le premier cas, l'esclave devait organiser un festin qui venait former un moment décisif de son existence. Malgré ce nouveau statut, l'affranchi restait dépendant de son maître pour une année complète. Cet élément avait probablement pour fonction d'assurer une transition plus facile pour les deux côtés, le maître ayant toujours un travailleur à sa disposition dans l'attente d'obtenir un nouvel esclave, et la personne libérée ayant ainsi le temps de s'adapter et surtout d'accumuler un peu de moyens pour s'établir indépendamment de façon permanente. D'autre part, si un esclave arrivait à vivre sa vie à la manière d'un homme libre pendant vingt ans sans que personne ne s'en plaigne, il recevait dès lors officiellement sa liberté et personne ne pouvait la contester après ce point. La dernière méthode qui peut voir la libération d'un esclave est la volonté du roi. Dans cette situation, il n'avait pas besoin d'organiser de bière. La loi précise qu'avec sa liberté, l'affranchi obtenait le droit de conduire ses propres affaires commerciales ou toute autre transaction et se marier. Voyons la procédure qu'implique l'organisation d'un banquet d'affranchissement.

## Article 62

L'introduction de l'article revient sur l'idée que la bière était nécessaire pour que l'affranchi puisse conduire ses affaires et se marier. L'évènement se déroulait comme suit : l'esclave brassait trois *sáld* de grain et invitait son maître et des témoins à l'évènement<sup>254</sup>. Le *sáld* était une unité de mesure de grain ; d'après la définition fournie par Knut Helle, le brassage de trois *sáld* fournirait environ 300 litres de bière<sup>255</sup> ! Le fait que l'article précise la quantité d'alcool peut s'expliquer de plusieurs manières. La première est que de prescrire une certaine quantité assure la présence de plusieurs personnes. Ces gens servent entre autres de témoins à l'affranchi. Certaines situations présentées plus loin requièrent à l'ancien esclave de produire

---

<sup>253</sup> *Gulathing*, chap. 61.

<sup>254</sup> *Gulathing*, chap. 62.

<sup>255</sup> HELLE, Knut, *Op. Cit.*, p. 68-69. La céréale utilisée était fort probablement l'orge, l'ingrédient de base traditionnel des recettes de *pilsner*. NOTAKER, Henry. « Nordic Countries », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 2, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 563.; SKAARUP, Bi. « Diet and Nutrition », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 135.

des témoins qui confirment que le banquet a bel et bien eu lieu. La deuxième explication pour ce prérequis est de nature économique. Le fait d'imposer l'accumulation d'une si grande quantité de grain pourrait assurer que l'affranchi avait les capacités requises pour s'acquitter de cette tâche, que ce soit en matière d'agriculture ou de transactions. Aussi, cette accumulation suggère que l'esclave était prêt à assumer en partie sa propre survie, indépendamment de son maître. Ce pouvait être en quelque sorte une preuve de ses capacités et de son nouveau statut social et économique. Cet article montre entre autres que l'évènement se déroulait sur plusieurs jours. La quantité phénoménale d'alcool brassée à partir de trois *sáld* ne pouvait être bue en une seule soirée, à moins qu'il y ait eu près d'une centaine de convives !

Après le brassage, le banquet commençait et l'esclave pouvait alors procéder à l'acte symbolique d'asseoir son maître dans le haut-siège de la maison<sup>256</sup>. L'esclave déposait, le premier soir, six *ora*<sup>257</sup> dans une balance, montant qu'il offrait à son maître en guise de rachat. Le maître décidait de prendre le paiement et de le garder, ou de le prendre et de le rendre à l'esclave. Ces deux éventualités montrent que le paiement détenait une valeur symbolique au-delà de l'intérêt monétaire, car même si le maître refusait de prendre l'argent, cette cérémonie devait tout de même avoir lieu, ce qui prouve son importance. Dans le cas où le maître refusait de se présenter, l'affranchi offrait la somme d'argent au haut-siège vacant. À ce moment, les témoins reconnaissaient que le maître avait été invité, mais qu'il ne s'était pas présenté. L'ancien propriétaire de l'esclave avait le droit de mandater quelqu'un pour venir chercher la somme à sa place, s'il le désirait, dans quel cas l'évènement était achevé. Si personne ne venait, l'esclave était encore contraint d'offrir la somme d'argent au moment du repas du lendemain. Il devait conserver la somme jusqu'à ce que quelqu'un vienne la réclamer, sans quoi le banquet n'était pas terminé et sa liberté n'était pas officialisée<sup>258</sup>. Cet article présente une fois de plus un festin comme rituel d'importance sociale, et un moment pivot dans la vie de la communauté. Outre le fait que l'article apporte plusieurs informations sur les moyens pour s'émanciper, il fournit une idée du symbolisme de transition qui s'observe dans ce genre d'évènement. L'utilité des témoins

---

<sup>256</sup> Il s'agit d'un siège plus grand par rapport aux autres où le chef de la famille prenait place. LARSON, Laurence Marcellus, *Ibid.*, p. 418. Les sources littéraires présentent aussi ce type de meuble, qui semble avoir été occupé par le roi lors des banquets : *Ynglinga saga*, chap. 21; *Óláfs saga tryggvasonar*, chap. 35, 43, 109 *Óláfs saga helga*, chap. 1, 16. Après la saga de saint Olaf, plus aucune mention n'en est faite.

<sup>257</sup> 180 sous ou un peu plus de deux vaches.

<sup>258</sup> *Gulathing*, chap. 62.

dépassait le simple banquet, en témoignant dans l'éventualité où quelqu'un contesterait le nouveau statut de l'affranchi, ce dernier pouvait produire des témoins en mesure de confirmer que l'évènement avait bel et bien scellé sa transition à l'état d'homme libre. À l'inverse, les témoins pouvaient aussi être utiles au maître, au cas où l'esclave prendrait part à toute action contre son ancien propriétaire. Les témoins pouvaient alors confirmer que l'affranchi avait fait son banquet, et qu'il avait toujours des responsabilités envers son maître, mais qu'il ne les avait pas respectées.

Ensuite, l'article entre dans les détails par rapport au rachat de la liberté. Il s'agit d'une occasion solennelle, où le changement de statut social, dans ce cas-ci le passage de l'état d'esclave à celui d'homme libre, est officialisé en public. Même dans les conditions où ces banquets ne sont pas requis, les alternatives sont des cérémonies publiques. Toutes ces cérémonies, incluant évidemment le banquet, tiennent leur importance de cet aspect public et voyant. La communauté de fermier accueille en son sein un nouvel élément productif, avec lequel il peut dès lors entretenir des relations commerciales, mais aussi familiales, par l'entremise des mariages. Il sert de moment à partir duquel il était possible de considérer le changement de statut social comme finalisé.

La communauté se voyait définitivement changée par l'arrivée de ces nouveaux hommes libres, ouvrant de nouvelles possibilités. Il ne faut pas croire que ce statut nouvellement acquis plaçait l'affranchi sur un pied d'égalité avec les fermiers propriétaires. En fait, il est probable que leur condition économique ne changeait pas drastiquement de l'état d'esclave à celui d'homme libre, car ils étaient toujours obligés de louer des terres à quelqu'un de plus fortuné qu'eux et n'avaient pas de statut d'*ođal* s'ils arrivaient à devenir propriétaires. Essentiellement, la différence qu'engendrait ce changement d'état était au niveau juridique et social. L'homme libéré faisait l'acquisition de plusieurs droits et libertés fondamentales qui le faisaient entrer dans la société « active », mais qui n'étaient pas synonymes de richesse ou de prestige.

### **Article 63**

Cet article découle de la bière de libération, et vient poser les conditions précises du mariage d'un affranchi. Le « banquet de libération » était un prérequis pour l'acquisition de ce droit. L'article couvre l'éventualité où une femme affranchie ayant donné sa bière épousait un

homme nouvellement libéré qui ne l'était pas encore. Dans ce cas, les enfants n'héritaient d'aucun des deux. Pour que les enfants issus du mariage de deux affranchis puissent hériter de leurs parents, ces derniers étaient dans l'obligation d'avoir organisé leurs festins<sup>259</sup>. Ceci révèle l'importance qu'exerce la cérémonie, au-delà de l'individu et de la communauté, mais aussi pour la famille qu'il fonde. Omettre d'organiser son banquet laissait les esclaves à mi-chemin entre la liberté et le servage. Ils ne faisaient alors partie d'aucun groupe. La fin de l'article suggère que parfois, aucun affranchi d'un couple n'arrivait à donner sa bière comme prévu<sup>260</sup>. Il est difficile de savoir si cette situation était fréquente, mais considérant la somme importante à investir dans un tel évènement, il est possible que plusieurs familles aient été prisonnières de cet état de liberté moindre. Essentiellement, cette loi présente les nombreux désavantages auxquels faisaient face les descendants d'affranchis n'ayant pas organisé leur banquet. Si le couple avait des enfants et qu'ils n'avaient toujours pas donné leur bière, leur progéniture conservait les droits individuels de leurs parents, et devaient travailler pour eux.

### **Article 65**

L'article 65 aborde d'autres détails concernant l'héritage d'enfants d'esclaves. Il est fort probable que ce genre de situation ait été provoqué par la vente d'un des parents, mais que les enfants restaient avec le premier propriétaire, restant ainsi esclave dans une famille différente. Dans le cas de cet article, il s'agit de frères. S'ils recevaient la liberté de leur maître, ils devenaient l'héritier de l'un et de l'autre. Si eux-mêmes avaient des enfants, ces derniers ne pouvaient pas hériter de leur patrimoine à moins que les deux frères aient organisé leur « bière de libération »<sup>261</sup>. Encore une fois, cet article souligne l'importance capitale du banquet comme point tournant et en tant que conclusion obligatoire à une procédure et un changement.

### **Article 66**

Malgré cette acquisition de libertés nouvelles, l'ancien esclave restait en dépendance par rapport à son maître. Il avait toujours envers lui des devoirs et responsabilités. Une fois de plus, la prémisse de l'article est qu'une personne nouvellement libérée ait effectivement donné sa

---

<sup>259</sup> *Gulathing*, chap. 63.

<sup>260</sup> La mesure à suivre, très curieuse et morbide est détaillé dans le traitement de l'article 22, à la page 102.

<sup>261</sup> *Gulathing*, chap. 65.

bière et ainsi ait en quelque sorte achevé son cheminement d'émancipation. Le premier et principal devoir de l'affranchi envers son seigneur<sup>262</sup> était de ne s'opposer à lui d'aucune manière, que ce soit dans une poursuite judiciaire, dans une agression armée, ou en rejoignant une bande ennemie. Dans le cas où l'affranchi participerait à une de ces actions, il devait retourner s'asseoir dans le haut-siège, compenser financièrement son seigneur et ce dernier confisquait tous ses biens. Autre désavantage, l'affranchi mettait sa famille dans une situation précaire, où elle devait rester au service du maître pour deux générations. Ensuite, l'ancien esclave devait, pour les vingt années suivantes, produire des témoins qui confirmaient que la bière avait effectivement été donnée. C'est ici que l'importance du banquet est soulignée à nouveau, car l'évènement permettait justement à l'affranchi de fournir des témoins, c'est-à-dire les participants au banquet.

### **Article 58**

Le dernier exemple décrit un banquet et permet de faire le lien avec la section suivante, concernant les héritages. L'article 58 montre la légitimation d'un enfant par son père. Le processus nécessitait l'accord de l'héritier le plus élevé dans la lignée. De plus, dans le cas où le père était également propriétaire de terres *oðal*, l'autre membre de sa famille avec qui il partageait ce type de propriété devait lui aussi donner son accord, dans l'éventualité où le père souhaitait que son fils nouvellement légitimé devienne aussi l'héritier de cette propriété. Il ne s'agissait pas d'une décision exclusivement réservée au père, et impliquait nécessairement des conséquences importantes pour la famille entière. Pour que le passage soit effectif, le père devait organiser un banquet au cours duquel se déroulait la cérémonie confirmant la légitimation. Le banquet nécessitait le brassage de minimum trois *sáld* de grains, soit environ 300 litres de bière, pour fournir les invités en alcool. Le père abattait un bœuf âgé de trois ans et dépeçait la peau de la jambe droite avant, à partir du sabot. Avec ce cuir, il confectionnait une chaussure et lors de la cérémonie, la plaçait à côté d'un large bol rempli de bière. Dans cet ordre précis, les personnes suivantes mettaient la chaussure : d'abord le père, ensuite le fils légitimé, celui qui a accepté l'entrée dans l'héritage, l'autre propriétaire de l'*oðal* (s'il y a lieu) et finalement les

---

<sup>262</sup> C'est le terme qu'emploie la source, mais il a été démontré que ce concept s'appliquait difficilement à la société scandinave médiévale.

autres membres de la famille<sup>263</sup>. La signification exacte de ce rite est extrêmement floue. La richesse du détail est fort appréciable, mais encore une fois, il est difficile de comprendre ce que les éléments précis du rite représentaient pour ceux qui le vivaient.

Il est remarquable qu'avant tout, cette cérémonie se tint lors d'un banquet et impliquât évidemment de l'alcool, d'une part pour l'évènement en général, et d'autre part pour une étape précise de la cérémonie. Bien que l'article ne dise pas explicitement ce qui devait être fait avec le bol de bière, il est possible qu'à tour de rôle, suivant l'ordre dans lequel la chaussure était mise, les participants y aient tous pris une lampée. La loi stipule qu'il s'agissait d'un grand bol, peut-être pour contenir une quantité suffisante pour tous ? Pour les participants, la réponse était probablement évidente, ce qui expliquerait pourquoi aucune indication ne figure à ce sujet. Dans tous les cas, la quantité d'alcool est une fois de plus étroitement reliée à l'évènement, dans sa définition. Comme l'a souligné Maurice Cahen, la bière était un élément central des rituels sociaux et religieux, et ce malgré la christianisation<sup>264</sup>.

Il est possible que cette cérémonie ait une origine préchrétienne. La cérémonie qui vient d'être décrite se rattache de plusieurs manières à des thèmes proches de l'ancienne religion. Voici les éléments qui permettent de faire ce rapprochement. C'est l'abattage du bœuf, qui n'est pas sans rappeler les sacrifices, suggérant que l'animal était consommé dans le cadre de cette cérémonie. Thomas A. Dubois a étudié la symbolique rattachée aux animaux en Scandinavie médiévale, surtout à l'époque préchrétienne. Concernant les bovidés, des fouilles archéologiques conduites sur un important site préchrétien à Hofstaðir en Islande révèlent une proportion importante de crânes de bovins exposés sur les murs extérieurs de la demeure principale<sup>265</sup>. Dans ce cas-ci les analyses ont révélé que les animaux avaient été tués dans la fleur de l'âge, soit entre trois et cinq ans. Immédiatement, un lien se crée entre cet élément et l'âge requis pour l'abattage du bœuf de la cérémonie à l'article 58<sup>266</sup>. Le fait que l'animal soit abattu au sommet de sa forme entre en contradiction avec les analyses d'ossements en général, qui révèlent que les bovidés consommés sont presque toujours abattus à un âge avancé, une fois

---

<sup>263</sup> *Gulathing*, chap. 58.

<sup>264</sup> CAHEN, Maurice. *Op. Cit.*, p. 15-18.

<sup>265</sup> Onze crânes de bovins, un de sanglier, un de chèvre et un de mouton, tous abattus de la même manière. DUBOIS, Thomas A. « Diet and Deities », p. 68.

<sup>266</sup> L'âge d'excellence pour un bovin se situerait entre 2 et 4 ans. *Idem*.

qu'ils devenaient moins utiles<sup>267</sup>. L'élevage de bovins ne se faisait donc pas spécifiquement pour la consommation, mais plus pour le travail de la terre, ou la culture laitière. Les preuves archéologiques indiquant des sacrifices de bœufs à travers la Scandinavie sont nombreuses et constantes. D'après Thomas A. Dubois, les sagas mettant en scène des bovidés dans des époques reculées montrent que les Scandinaves, même après avoir adhéré en grande partie au christianisme, étaient toujours conscients de l'importance sacrificielle que possédaient autrefois les bœufs<sup>268</sup>. Bien que son étude porte sur la symbolique des animaux dans un cadre culturel préchrétien, ceci pourrait pointer vers des pistes par rapport à l'origine de cette cérémonie énigmatique. Qui plus est, il est important de souligner que le fait d'avoir des enfants illégitimes est une des caractéristiques de la vie conjugale précédant la christianisation. Le concubinage était particulièrement répandu avant l'arrivée du christianisme<sup>269</sup>, et s'ajoute aux faits constatés précédemment, concernant la place visiblement importante qu'occupaient les bovidés dans l'éventail rituel préchrétien. Il est donc fort probable que ce genre de cérémonie tire ses racines d'une époque où le christianisme n'avait pas encore une place imposante dans les cérémonies de ce genre.

La partie de la cérémonie impliquant le soulier reste de loin l'élément le plus mystérieux de cet évènement. Sans entrer dans les détails de la suite de l'article, il faut comprendre que ce changement d'état, c'est-à-dire de fils illégitime à légitime, a des répercussions profondes et ne se limite pas à l'accès à l'héritage. D'après les termes employés dans l'article, cette cérémonie « libère » littéralement le fils. L'article indique la formule exacte que devait proclamer le père, révélant que le fils nouvellement légitimé n'obtenait pas que des droits, mais aussi des responsabilités. À partir de cette cérémonie, il payait lui-même ses compensations (*wergeld*, *baug* et autres), prêtait serment, arbitrait des querelles, etc. Une fois de plus, le banquet sert de trame de fond pour le déroulement d'un évènement majeur, aux répercussions importantes. Qui plus est, cette cérémonie semble avoir des origines préchrétiennes, ce qui voudrait dire que l'importance de l'évènement aurait transcendé les barrières rituelles imposées par le

---

<sup>267</sup> SKAARUP, Bi. *Op. Cit.*, p. 134.

<sup>268</sup> DUBOIS, Thomas A. *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>269</sup> Le chapitre 25 de la *Gulathing*, se trouvant dans les lois de l'Église, interdit d'ailleurs cette pratique. Il semblerait toutefois qu'elle ait perduré. Le célibat a aussi pris un certain temps à s'implanter. NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE. « The kingdom of Norway », p. 156-157.

christianisme. Cette loi évacue de toute évidence les éléments culturels préchrétiens, s'il y en a déjà eu.

Cette section a montré une fois de plus que le festin était utilisé pour souligner et officialiser un changement important au sein de la communauté. Cet article conclut l'usage des lois sur les contrats. Avant de passer à la prochaine section, concluons que dans le cas des lois contractuelles, les banquets servaient d'actes officiels de confirmation dans les deux exemples exposés. La tenue de l'évènement était essentielle, sans quoi, le changement n'était pas reconnu. L'action et la transaction se concluaient par un banquet. S'il fallait trouver un équivalent moderne, il serait possible de comparer le festin à la signature au bas d'un contrat. Ces deux occasions marquaient l'acquisition de nouveaux droits, dans un cas par rapport à la famille et à l'héritage, et dans l'autre un changement de statut juridique.

### **3.2 Héritages**

La transmission du patrimoine familial constitue une part importante de l'existence d'une famille, tant par les tensions qu'elle peut créer que par les changements économiques qu'elle apporte aux héritiers et bénéficiaires. C'est pour cette raison que la loi porte attention aux procédures et aux détails entourant cette transition de biens. Avant d'entrer dans les subtilités des articles pertinents, mentionnons brièvement l'existence de l'article 23. Cet article présente les évènements associés aux funérailles et à l'héritage. Son absence dans cette section se justifie entre autres par le fait qu'il ne contient pas assez d'éléments purement juridiques et qu'il est plus pertinent de l'aborder dans le contexte des lois chrétiennes. Néanmoins, il est important de prendre connaissance de l'évènement qui y est évoqué, soit la « bière d'héritage ». Cet évènement y est présenté très brièvement et sert en fait de contexte de base aux deux articles qui suivent. Ce banquet pouvait avoir lieu sept jours après le décès du proche, ou au trentième jour après. Voyons-en maintenant la signification juridique.

#### **Article 115**

L'article, situé dans la section des lois sur l'héritage, traite de la bière d'héritage donnée après sept jours, où l'héritier rencontre les créanciers du défunt (p. 134-135). Il était de la responsabilité de l'héritier de les avertir de la tenue de l'évènement, pour que ceux-ci se présentent à temps en compagnie de leurs témoins. C'est aussi dans le cadre de ce festin qu'avait

lieu le rite symbolique où l'héritier passait la première partie du banquet assis au pied du haut-siège, jusqu'à ce que quelqu'un proclame le toast principal et l'invite à enfin prendre place dans le haut-siège, rendant effectif immédiatement la transition<sup>270</sup>. C'est à ce moment que l'héritier remboursait les créanciers. Dans le cas où la succession n'avait pas assez de propriétés, chaque prêteur recevait un paiement proportionnel à son prêt. Les créanciers qui ne se présentaient pas à l'évènement pouvaient récupérer leur dû, à condition qu'ils entreprennent des démarches judiciaires avec le soutien de leurs témoins. Toutefois, si tous les biens avaient déjà été liquidés lors de la bière d'héritage, les absents ne pouvaient être payés. En ne se présentant pas, les créanciers risquaient de ne plus jamais revoir le montant de leur prêt. Cette loi couvre donc les procédures liées à l'héritage de manière large, et présente l'évènement de la bière d'héritage comme un moment clef pour les créanciers, car leur présence à cet évènement leur assurait un remboursement minimal. Cette occasion sert aussi de moment pivot pour la famille, qui voit son nouveau chef faire ses premières armes en gestion du patrimoine.

La nature juridique de cet évènement est indéniable. L'indice qui le suggère est la forte implication de témoins. Premièrement, les créanciers devaient se présenter avec eux, sans quoi leurs demandes étaient ignorées. Il a été montré que le système de témoins était central à toute procédure juridique et le fait de témoigner formait une des principales responsabilités de l'homme libre envers sa communauté. Le deuxième exemple montré dans cet article est que le festin offre un bassin de témoins. Ceci est vrai pour tous les articles décrivant un banquet organisé dans un cadre juridique. Au-delà du fait que la plupart de ces articles demandent la participation de témoins d'une manière ou d'une autre, le fait qu'autant de gens participaient au banquet permettait d'obtenir d'autres témoins.

### **Article 119**

Dans le même esprit, l'article 119 (p. 135) indique les possibilités qui s'offraient aux personnes souhaitant récupérer leur legs, s'il n'avait pas été correctement évalué lors de la bière d'héritage tenue au septième jour. Dans le cas où un mineur n'aurait pas été présent à l'évènement et qu'il souhaitait réclamer son patrimoine, il devait se présenter devant le *thing* à sa majorité et prêter serment indiquant quelle part de la succession devait lui être rendue. S'il

---

<sup>270</sup> *Gulathing*, chap. 115.

réussissait son serment, il récupérait ses propriétés, à moins que celui qui gardait l'héritage ait des preuves suggérant un montant différent. L'héritier procédait à ce serment au courant des cinq années précédant ses vingt ans, sans quoi sa requête était rejetée<sup>271</sup>. Ce cas-ci démontre que le festin agissait comme une date qui initiait un délai d'action juridique. À partir du festin, l'héritier pouvait aller réclamer l'héritage qui ne lui avait pas été remis. La bière d'héritage du septième jour était donc fort importante pour les créanciers, mais aussi pour les différents types d'héritiers.

### **Article 122**

Dernier exemple semblable, cet article (p. 136) montre les fâcheuses conséquences pour les hommes majeurs qui ne se présentaient pas au banquet d'héritage du septième ou du trentième jour pour y réclamer leur héritage ; ils ne pouvaient récupérer leur héritage d'aucune manière<sup>272</sup>. Dans ce cas-ci, le banquet agissait en tant que date butoir. L'importance de l'évènement et du moment est évident et ne nécessite pas d'explication additionnelle.

Tous ces chapitres servent d'exemples pour montrer que le banquet sert parfois comme élément important d'une procédure judiciaire. Les situations où il était employé sont variées et touchaient à des moments différents de l'évolution d'un individu, de sa famille et de la communauté. Le changement de statut, que ce soit l'affranchissement d'esclave ou la légitimation d'un enfant, provoque des altérations profondes tant chez l'individu concerné que dans son entourage proche, et même à un certain point sur le groupe.

Il est important de ne pas exagérer le rôle juridique que possèdent les banquets. Bien qu'ils soient rarement au centre des procédures, reste qu'ils formaient parfois l'élément déclencheur d'une démarche judiciaire. Ils semblent plus avoir servi de trame de fond, de scène où se déroulait l'essentiel des transactions, échanges et contrats présentés dans ce chapitre. Ceci laisse entendre que le banquet pouvait prendre plusieurs visages et servir dans des moments variés. Certains articles suggéraient aussi une certaine ancienneté, de par leur contenu. Il a été possible d'établir un lien entre ce qui était écrit dans les articles, et une réalité préchrétienne précédant l'établissement des lois. Ceci suggère que les banquets, utilisés dans ces contextes

---

<sup>271</sup> *Gulathing*, chap. 119.

<sup>272</sup> *Gulathing*, chap. 122.

différents, auraient pu avoir une importance juridique avant qu'ils apparaissent dans les lois de la Gulathing.

Avec ces trois rôles précis des banquets, il est maintenant clairement établi qu'ils avaient une importance marquée dans la société norvégienne. Du reste, le fait qu'ils agissaient en tant que mécanismes dans des domaines variés vient renforcer cette importance. Après avoir déterminé sa place primordiale, voyons enfin comment concrètement le festin devient une avenue de christianisation intéressante.

## IV. Les lois de l'Église

### 1. Récupération ou nouveauté ?

La christianisation s'est opérée de plusieurs manières. L'une d'entre elles était l'adaptation de rites préchrétiens et l'inclusion de ceux-ci dans un cadre liturgique acceptable du point de vue du dogme chrétien<sup>273</sup>. Comme démontré avec les rois missionnaires, une autre technique utilisée était l'établissement de lois chrétiennes, prescrivant un mode de vie conforme aux lois de l'Église. L'examen de ces articles permet de se donner une idée du genre de vie exigé des chrétiens à cette époque. Toutefois, il est ardu de déterminer avec certitude à quel point ces lois étaient respectées. Parce qu'ils servaient de décor principal aux rituels d'importance dans la vie des Scandinaves, les banquets furent un des éléments principaux christianisés et plusieurs articles (6 et 7) de la section sur les lois de l'Église présentent des preuves de réappropriation d'évènements préchrétiens.

#### Article 6

Cet article traite de l'obligation pour les fermiers d'organiser des évènements rassemblant la communauté (p. 121). Le terme norrois, *samburðar ól*, qui désignait cette circonstance se traduit littéralement par « bière de voisinage ». La communauté de fermier devait brasser en commun une quantité prédéterminée de bière, pour chaque personne présente. Les termes exacts sont « une mesure de malt pour chaque homme libre et une autre pour sa femme. » La quantité d'alcool requise par personne est considérable ; selon Larson, il s'agirait d'environ 18 litres de bière<sup>274</sup>. La bière était brassée en commun pour le festin ou brassée individuellement et ensuite mise en commun lors de l'évènement. La loi spécifie que pour que l'évènement soit valable, il fallait qu'il y ait au minimum trois participants. Il est spécifiquement indiqué que la bière devait être bénie. L'article prévoit également la situation où un des fermiers vivait dans un endroit trop isolé. Ensuite, il indique une date limite avant laquelle l'évènement devait être organisé. Si l'évènement n'avait pas eu lieu avant la messe de la Toussaint (1<sup>er</sup> novembre), ceux qui ne participaient pas à ce genre d'évènement et ne fournissaient pas de la bière à au moins

---

<sup>273</sup> HELLE, Knut. *Op. Cit.*, p. 182.

<sup>274</sup> LARSON, Laurence Marcellus, *Op. Cit.*, p. 39.

une occasion comme le prescrit la loi payaient une amende de trois *ora*<sup>275</sup> à l'évêque. Dans le cas où un fautif n'aurait toujours pas rectifié la situation en organisant un festin dans les douze mois suivants, il se voyait imposer une amende considérable de trois *mark*<sup>276</sup>, toujours à l'évêque<sup>277</sup>. L'article ne précise pas combien de temps durait l'évènement, mais considérant la quantité de bière prévue, il s'étendait sans doute sur plus d'une journée, à moins que les participants aient consommé les 18 litres de bière qui leur étaient destinés en une seule soirée...

Cet article foisonne d'informations essentielles à analyser. Une fois de plus la bière est présente en grande quantité. Contrairement aux articles qui viennent d'être abordés, au lieu de prescrire une quantité minimale de bière à brasser, le chapitre indique la quantité requise pour chaque individu. Il est possible que ce genre de festin ait réuni moins de participants que les banquets précédemment évoqués. Dans cette situation, il est plus raisonnable et logique de changer l'évaluation des quantités à une échelle plus petite et surtout plus flexible en fonction du genre d'évènement.

Le deuxième point important porte sur la distinction entre l'article à l'époque d'Olaf et celle de Magnus. Le sous-titre de l'article indique qu'il a été entériné par les deux souverains. Ceci suggère donc que la loi a été élaborée initialement par Olaf, probablement dans une forme différente, et fut ensuite jugée acceptable pour continuer à être en usage à l'époque de Magnus. L'autre précision où le législateur indique une différence est assez peu importante et concerne la quantité de bière à brasser au cas où les maisons étaient difficiles d'accès. La partie de Magnus précisait que dans ce cas, il fallait que chaque personne qui ne pouvait pas se déplacer brasse sa propre mesure (18 litres), alors que la précision d'Olaf demandait à chacun de brasser assez de bière pour fournir trois personnes (54 litres). Cette précision est peu claire et son importance reste à déterminer.

L'autre élément qu'il est important de commenter est celui du paiement de l'amende à l'évêque. Comme exposé dans la section sur la christianisation, l'Église en Norvège, avant l'établissement de l'archevêché au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, ne possédait pas ses propres lois et dépendait des codes laïques, comme celui présentement à l'étude. L'étroite collaboration entre

---

<sup>275</sup> 90 sous.

<sup>276</sup> 720 sous ou 9-10 vaches.

<sup>277</sup> *Gulathing*, chap. 6.

les *thing* régionaux, l'évêque et le roi permettaient d'établir des lois pour l'Église, définissant ses responsabilités, ses droits et ses pouvoirs. Il semble que pour les amendes de plus de trois *mark*, le montant ait été divisé en parts égales entre le roi et l'évêque. Ici, le fait que la totalité des amendes revienne à l'évêque s'explique, car cet article fait partie de la section des lois de l'Église. C'est probablement pour cette raison que toutes les amendes contenues dans les lois chrétiennes devaient être remises à l'Église.

Un détail particulièrement intéressant est celui de la bénédiction de la bière. L'article demandait que l'alcool offert soit béni en remerciement à Jésus Christ et à la Vierge Marie, pour la paix et une année abondante (n. *til árs ok til friðar*). *Ár*, signifie année ou saison, donc pour une bonne année ou saison et *friðar* signifie paix. Il s'agit de la première mention de cette formule dans la source. L'origine de cette phrase a été débattue de manière importante par le passé. La discorde autour de cette formule vient du fait que certains pensent qu'il s'agit d'un archaïsme remontant à l'époque préchrétienne, et serait donc une formule conservée, empruntée et utilisée dans un contexte chrétien. Les détracteurs de cette théorie argumentent que ce genre de formule est couramment retrouvée dans les textes chrétiens et qu'il ne s'agit pas d'une particularité propre à la religion préchrétienne. Wolfgang Lange, Klaus von See et Klaus Düwel ont tous trois cette position. Wolfgang Lange reconnaît qu'il s'agit d'une formule ancienne et en trouve la trace dans des textes chrétiens<sup>278</sup>. Düwel ne trouve pas d'origine antique à cette combinaison de mots, mais ne l'associe pas non plus à une origine chrétienne<sup>279</sup>. Von See rattache cette expression et son apparition à l'époque des missions, qui aurait vu l'infiltration de ces termes dans l'usage commun<sup>280</sup>. Le courant opposé a vu Anders Hultgård tenter d'y trouver une origine chrétienne dans la littérature chrétienne médiévale, sans succès. Il affirme aussi que cette formule est compatible avec système religieux préchrétien<sup>281</sup>. Cette idée, plus récente, a

---

<sup>278</sup> LANGE, Wolfgang, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200*, Göttingen, Palaestra, Vol. 222, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 119.

<sup>279</sup> DÜWEL, Klaus, « Das Opferfest von Lade: Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte », *Wiener Arbeiten zur germanische Alterumskunde Philologie*, Vol. 27, Vienne, Halosar, 1985, p. 61-69.

<sup>280</sup> SEE, Klaus von., « Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter », *Skandinavistische Arbeiten*, Vol. 8, Heidelberg, Winter, 1988, p. 84-87.

<sup>281</sup> HULTGÅRD, Anders, « *Ár* – "gutes Jahr und Ernteglück" – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund », *Runica – Germanica – Medievalia*, Vol. 37, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 282-308.

été soutenu par François-Xavier Dillmann<sup>282</sup> et Ottar Grønvik<sup>283</sup>. Selon le point de vue choisi, il pourrait s'agir d'un fabuleux exemple de continuité. Dans l'éventualité où la formule serait effectivement ancienne, il n'est pas nécessairement surprenant de constater sa présence dans un contexte chrétien. La paix et les récoltes restent une préoccupation principale même après l'adhésion à une nouvelle religion.

La présence de cette formule est très intéressante dans ce contexte, car elle est présentée en compagnie d'un rite probablement associé à la religion préchrétienne. Les deux raisons suivantes laissent croire que ce genre d'évènement est ancien. Premièrement, le terme utilisé dans le texte est très précis : dans le texte en norrois, l'évènement s'appelle *samburðar ol*, traduit « bière de voisinage »<sup>284</sup>. Le libellé de la phrase introduisant ce concept suggère qu'il ne s'agit pas d'une nouveauté de la loi : « [...] Þat kalla menn samburðar ol » voulant dire « [évènement] que les hommes nomment *samburðar ol* »<sup>285</sup>. Il s'agit clairement d'un évènement connu qui réfère à un terme répandu et probablement largement utilisé. Un autre élément qui invite à croire que ce genre d'évènement a une certaine ancienneté est le manque de détail : aucune précision sur le déroulement de l'évènement n'est fournie, à l'exception de la nécessité de bénir la bière. Ce dernier élément serait donc en quelque sorte un ajout, dû au fait qu'il ne faisait pas partie des éléments initiaux de l'évènement. Toutefois, le fait qu'il s'agisse d'une fête répandue et connue ne garantit pas qu'elle soit obligatoirement d'origine préchrétienne. Les lois de la Gulathing, dans sa forme la plus ancienne parvenue à ce jour, datent du XIII<sup>e</sup> siècle et les spécialistes n'écartent pas l'idée que certains articles aient des racines assez lointaines, soit le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, voire un peu plus.<sup>286</sup>

Les rituels impliquant de l'alcool, libations, et sacrifices étaient typiques des pratiques religieuses précédant l'arrivée du christianisme<sup>287</sup>. Pour cet article, il faut se pencher à nouveau sur le problème de la formule *til árs ok til friðar*. Il a précédemment été établi que son origine

---

<sup>282</sup> DILLMANN, François-Xavier, « Kring de rituella i fornskandinavisk religion », *Uppsalakulten och Adam av bremen*, ed. Anders Hultgård, Nora, Nya Doxa, 1997, p. 58-59.

<sup>283</sup> SUNDQVIST, Olof, « Sagas, Religion and Rulership : the Credibility of Description in Hákonar saga góða », *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 1, 2005, p. 232.

<sup>284</sup> L'édition anglaise de Marcellus Larsson traduit par *neighborhood ale*.

<sup>285</sup> « [...] Þat kalla menn samburðar ol » voulant dire « [...] que les hommes nomment *samburðar ol*. »

<sup>286</sup> HELLE, Knut. *Op. Cit.*, p. 20-23.

<sup>287</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 4-5.

remonte probablement à un contexte préchrétien. Dans la *Heimskringla* se trouve un exemple de son utilisation en contexte païen. Snorri affirme que lorsqu'un banquet sacrificiel était organisé, tous les fermiers devaient se présenter au temple, avec des provisions, suffisantes pour couvrir la durée complète du festin. Les fermiers devaient également tous prendre part à la consommation de bière qui s'ensuivait. Des animaux, dont des chevaux, étaient sacrifiés. Les participants recueillaient le sang des victimes dans des contenants, et en aspergeaient les murs intérieurs et extérieurs. La viande était ensuite cuite dans des foyers installés à même le sol du temple, pour finalement être consommés lors du repas. Venait alors le moment des toasts. Celui qui officiait le banquet commençait à dédier les toasts, dans l'ordre, à Odin pour la victoire et le succès du chef, puis à Njord et Frey pour la paix et la prospérité (*til árs ok til friðar*). Ensuite, des toasts étaient dédiés aux défunts, appelés *minni*<sup>288</sup>. Maurice Cahen, dans son analyse linguistique, montre son doute qu'il y ait réellement eu une différence entre les toasts commémoratifs et les autres types. Il croit que la différence vient du terme qui aurait évolué : par le passé, un toast aurait été nommé *full*, en référence à la coupe remplie, mais à l'époque de l'auteur de la *Heimskringla*, *minni* aurait été le terme l'ayant remplacé<sup>289</sup>.

Une description aussi détaillée pose certains problèmes. Plusieurs ont souligné que le portrait de Snorri correspondait trop étroitement avec des rites se trouvant dans la Bible, ou simplement que l'empreinte chrétienne était trop présente, surtout concernant l'aspersion des murs de sang<sup>290</sup>. Qui plus est, l'époque que Snorri décrit le précède de trois siècles. C'est pour cette raison qu'on ne peut malheureusement pas trop se fier aux détails fournis par ce chapitre de la saga d'Hakon le Bon. Même si les précisions sont peu fiables, il est possible d'identifier des éléments qui sont plus sûrs. Par exemple, le fait que les banquets en général aient eu une place importante dans l'éventail rituel religieux est réaliste. Aussi, le déroulement général, c'est-à-dire les sacrifices et la présence de toasts sont eux aussi vraisemblables. Ce qui pose problème, ce sont les descriptions détaillées de ces rites auxquelles il serait imprudent de se fier. La présence de ces rituels dans le cadre d'un banquet sacrificiel préchrétien est tout à fait crédible,

---

<sup>288</sup> *Hkr*, Hakonar saga goða, chap. 14.

<sup>289</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 178.

<sup>290</sup> SUNDQVIST, Olof, « Sagas, Religion and Rulership : The Credibility of the Description of Rituals in Hákonar saga góða », p. 230.

mais le contenu exact de ces rites est plus qu'incertain. Rien n'indique si le déroulement variait d'un évènement à l'autre.

Est-ce que l'article présente un exemple de continuité dans la pratique de ce rituel ? Bien que cette idée soit invitante, il faut être prudent et évaluer en détail les circonstances exactes de la situation amenée par l'article de loi. Immédiatement, un problème se révèle. L'article contient peu de détails sur le rituel : il n'est pas indiqué si l'action de bénédiction est supposée se produire après avoir brassé la bière, avant de la consommer (s'apparentant alors à une libation), ou à tout autre moment. En se fiant à l'utilisation typique de la formule *til árs ok til friðar*, qui se prononçait souvent immédiatement avant un toast, il est permis de faire un rapprochement avec la libation. Le thème de la consommation d'alcool et le fait de se rassembler en communauté pour partager un festin semblent être connus de tous, suggérant ainsi une ancienneté relative à l'évènement. Malgré le manque de détail nous invitant à être prudent, l'apparence globale de la procédure laisse croire que ce rassemblement aurait pu être empreint d'un héritage préchrétien.

Un autre élément à prendre en considération, mais plus incertain est qu'il s'agirait d'un banquet organisé spécifiquement pour la Toussaint. Après tout, il semble que cette période de l'année ait figuré parmi les quatre grandes célébrations du calendrier culturel préchrétien<sup>291</sup>. De surcroît, la Toussaint serait une adaptation d'une fête initialement non chrétienne, répandue dans plusieurs cultures différentes<sup>292</sup>.

L'article de loi contient indéniablement un aspect chrétien dans l'obligation de bénir la bière, mais il semble que la bénédiction puisse être faite par les participants, et pas obligatoirement par un membre du clergé. Des articles subséquents indiquent les situations précises où la bénédiction de la bière devait être faite par les prêtres. Il est possible de se questionner à propos de l'aspect considéré comme le plus important dans la loi : favorisaient-ils le fait de bénir la bière ? Ou souhaitaient-ils que cet évènement ait absolument lieu ? D'après l'article, il semblerait que ce soit plutôt la seconde option. La spécification sur la bénédiction de la bière n'en est pas moins importante, mais l'amende ne semble pas s'appliquer à ce fait spécifiquement. Aussi, le lien avec la Toussaint n'est pas clair : le festin doit-il se dérouler peu

---

<sup>291</sup> *Ágrip*, chap. 19.

<sup>292</sup> WALTER, Philippe, *Mythologie chrétienne : Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Entente, 1992, p. 43-60.

de temps avant, pour souligner cette fête chrétienne, de manière à profiter des fêtes de l'équinoxe d'automne ? Peut-il se dérouler à n'importe quel moment de l'année, pourvu que ce soit avant la date précisée ?

La présence de cet article au sein de la section des lois de l'Église pose problème. Pourquoi l'Église tiendrait-elle absolument à ce qu'un évènement se produisant dans la sphère laïque ait lieu annuellement ? La théorie avancée ici est que cet évènement ait eu, auparavant, une certaine importance religieuse préchrétienne, ou représentait un moment spécial dans la vie spirituelle des gens. L'Église aurait alors eu intérêt à chapeauter cet évènement et à en réorienter la signification religieuse. Visiblement, l'article ne fait pas état du caractère préchrétien, s'il y en a déjà eu. Des articles abordés plus loin produiront des exemples de comportement proscrits liés à la religion préchrétienne. Étant donné que cet élément est absent de l'article, il est ardu d'affirmer avec certitude que ces festins aient eu une quelconque signification religieuse.

Une autre théorie serait qu'il s'agisse d'un rassemblement s'insérant dans une longue tradition, mais sans qu'une symbolique religieuse lui soit associée. Dans ce cas, l'Église aurait eu intérêt à s'immiscer dans cet évènement social pour aider à propager et populariser son message, en associant un besoin intemporel (la paix et la bonne année/saison) à un moyen chrétien (grâce au Christ et à la Vierge). Le résultat du rite restait le même, mais l'outil employé pour y arriver était différent. Concrètement dans le rite, très peu de mécanismes sont changés : l'articulation des deux éléments (remercier x pour obtenir y) reste identique, mais la réussite est attribuée à une autre origine, celle désirée par les efforts de christianisation.

Malgré tout, il ne s'agit que de deux hypothèses, qui ne peuvent pas réellement être confirmées par le texte de loi. Contrairement à certains articles abordés plus loin, son objectif ultime reste assez flou dans sa raison d'être et dans sa réelle importance religieuse. Ces deux points nous empêchent d'affirmer avec une certitude absolue que l'article représente un élément de continuité de la religion préchrétienne au christianisme. Toutefois, deux aspects le suggèrent. Le premier est fourni par les indices d'héritage préchrétien, soient la formule *til árs ok til friðar*, la familiarité, l'ancienneté probable du nom de l'évènement (*samburðar ól*) et la place centrale de l'alcool dans le rituel. Le deuxième aspect vient du fait que la loi aurait initialement été ratifiée par Olaf le Tranquille, puis que Magnus Erlingsson l'a gardé dans sa révision légale des

codes provinciaux. Ceci laisse croire que l'article 6 provient d'un contexte où l'effort de christianisation battait son plein.

### **Article 7**

L'autre article qui peut servir d'exemple à la progression du christianisme dans les festins est l'article 7 (p. 121-122). Dans cet article tous les hommes libres et leurs femmes ont l'obligation d'organiser un festin dans la nuit de Noël en partageant le repas de manière égale entre tous, en bénissant l'évènement et en remerciant le Christ et la Vierge Marie pour la paix et une année abondante (*til árs ok til friðar*). Si cet évènement n'est pas tenu dans les paramètres énoncés, l'homme recevait une amende de trois *mark*<sup>293</sup> payable à l'évêque. Si l'homme libre laissait passer trois hivers sans organiser de festin ou sans payer l'amende, il se faisait confisquer tous ses biens<sup>294</sup>, qui étaient divisés en parts égales entre l'évêque et le roi. De plus, si l'homme refusait d'aller en confession et de faire pénitence, il était banni des terres du roi<sup>295</sup>.

Cette loi décrit elle aussi une obligation annuelle de tenue d'un festin. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'un festin à organiser à plusieurs et à partager. C'était un évènement intime n'impliquant en théorie que la maisonnée. Aucune précision n'est donnée quant au nombre de participants minimum, contrairement à l'article 6. Par définition, l'échelle de cet évènement est plus petite que pour tous les autres précédemment énoncés. Tout comme à l'article 6, la formule *til árs ok til friðar* est présente, discutée suffisamment lors de l'analyse de l'article précédent. La prochaine composante religieuse à analyser est la fête elle-même, c'est-à-dire Noël.

La récupération d'évènements païens dans le calendrier liturgique chrétien est un phénomène avéré. Noël en est l'exemple de loin le plus répandu et connue. Toutefois, cette adaptation s'est produite bien avant l'époque de la christianisation de la Norvège. Il serait malhabile d'utiliser cet élément précis pour alimenter l'argument que la christianisation fut un processus graduel qui prit de nombreuses années afin de se solidifier et de s'implanter. Les premières traces de la célébration de cette fête se trouvent à Rome autour de 330. Elle aurait été initialement célébrée pour concurrencer avec la fête païenne *Sol invictus*, qui soulignait le retour

---

<sup>293</sup> 720 sous ou 9 vaches.

<sup>294</sup> Après le bannissement du royaume, la confiscation était un des paliers les plus sévères de punition. Tous les biens et possessions, même la terre, étaient confisqués. *Gulathing*, chap. 7.

<sup>295</sup> *Gulathing*, chap. 7.

des journées plus longues après le solstice d'hiver<sup>296</sup>. Cette concurrence a certainement continué à être en usage pour faciliter l'introduction du christianisme, mais en tant qu'héritage des premiers siècles du christianisme européen. Pendant la christianisation de la Norvège, ce n'était peut-être plus un moyen conscient d'initier les convertis à une fête religieuse chrétienne, car celle-ci avait réussi à tailler sa place dans le système religieux chrétien et à y prendre une position de choix parmi les événements les plus importants de l'année liturgique. Donc cette « tactique » n'en est plus une, mais l'idée restait toute aussi efficace que dans les premiers moments de son utilisation, à savoir faire concorder un événement chrétien avec une des plus grandes fêtes de l'année chez les Scandinaves préchrétiens, celle de *jól*.

Cette fête, avant l'arrivée et l'établissement du christianisme, aurait été un grand moment de célébration hivernale (le solstice d'hiver ou la fête du milieu de l'hiver), où un immense festin était organisé et se déroulait sur plusieurs jours. La date exacte de cet événement n'est pas clairement établie. Il est fort possible que la fête se soit déroulée autour du solstice d'hiver. Le chapitre 13 de la saga de Hakon le Bon indique que la date exacte de cet événement dans sa forme préchrétienne se tenait au mi-hiver, soit le 12 janvier et s'étendait sur trois jours. Le chapitre continue en disant qu'Hakon le Bon, dans ses premières tentatives de christianisation avait décrété que la fête devait être déplacée au même moment où se fêtait Noël, soit quelques semaines plus tôt<sup>297</sup>. La fiabilité de ce passage n'est pas à toute épreuve, mais au moins indique-t-il une période d'environ un mois où il est vraisemblable supposé indiquent que les fêtes s'étendaient sur plusieurs jours.

La saga d'Hakon le Bon n'est évidemment pas le seul endroit où se trouve la mention du banquet de *jól*. Les autres sagas en contiennent aussi de nombreuses, trop pour les énoncer toutes ici. Par contre, il est possible de dresser quelques catégories qui semblent réunir adéquatement les différents usages qu'en fait le récit. Le premier voit l'utilisation du banquet de *jól* simplement dans un usage chronologique, pour établir le déroulement des événements et leur date. La seconde catégorie inclut des mentions précises de banquets pour cette fête. Les événements, lorsqu'ils sont rapidement décrits, montrent que beaucoup de ressources sont allouées à la préparation de ces banquets. Ceci suggère aussi que l'essentiel de cette fête, le cœur de la

---

<sup>296</sup> ROUILLARD, Philippe, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Cerf, 2003, p. 15-17.

<sup>297</sup> *Hkr*, Hákonar saga góða, chap. 13.

célébration, tourne autour du banquet. Maurice Cahen a présenté des arguments convaincants quant à la place centrale et essentielle que prenait la libation, et donc les banquets, dans les célébrations préchrétiennes, mais aussi dans les fêtes chrétiennes<sup>298</sup>. Dernière remarque à propos de *jól* et Noël dans la *Heimskringla* : ces deux termes sont souvent employés indifféremment et peuvent être inters changés.

Par contre dans l'article de loi, il n'y a aucune référence à *jól*, mais seulement à un festin à la Sainte Nuit (n. *nott hina helgu*). Bien qu'il soit possible de faire le rapprochement entre ces deux éléments et *jól*, il ne s'agit pas pour autant d'un équivalent exact. L'évènement préchrétien était un festival qui s'étendait sur plusieurs jours, alors qu'ici n'est mentionnée qu'une nuit, dont la célébration est définitivement chrétienne. Il semblerait donc que *jól* désigne en fait la période de fêtes où se déroulaient les festivités, tandis que cet article prescrit un festin à un moment déterminé. Ceci expliquerait pourquoi la mention de *jól* est prépondérante dans les sources, plutôt que le festin de la Sainte Nuit, car le premier terme inclut le second et qu'il est plus général. Il va sans dire que le nom « Sainte Nuit » est peu équivoque et de toute évidence chrétien. Or un problème s'impose. Afin d'établir s'il s'agit réellement d'une fête en continuité avec le passé ou plus simplement d'une reprise, il faut arriver à déterminer si l'évènement précédant l'arrivée du christianisme avait réellement une signification religieuse. Il est probable qu'il en ait eu une, car les sources fournissent de nombreux exemples suggérant que la période de *jól* voyait la pratique de plusieurs sacrifices et libations. Toutefois, aucune n'indique qu'un jour en particulier eut une importance sur les autres jours des festivités.

Dans cet article aussi se fait remarquer la présence de la même formule « hybride » qu'à l'article 6, c'est-à-dire en remerciement au Christ et à la Vierge Marie pour la paix et une bonne année. Cette expression vient tout juste d'être abordée, mais ici, elle s'applique encore plus concrètement à une situation chrétienne. Alors que pour l'article précédent il était difficile d'en déterminer la nature religieuse, l'article 7 est beaucoup plus clair, car il mentionne une fête liturgique chrétienne, Noël. L'aspect religieux de l'évènement est donc incontestable. Du moins, il est possible d'affirmer avec assurance que l'objectif de l'évènement est religieux. Toutefois, l'importance religieuse que revêtait cet évènement pour les pratiquants est ardue à établir. Il faut

---

<sup>298</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 15-18.

garder en tête que les lois sont essentiellement normatives et qu'elles ne reflètent pas fidèlement le comportement des personnes qui vivent sous elles.

Les éléments les plus intéressants de cet article, mis à part la formule déjà analysée dans le cadre de l'article 6, se trouvent dans les pénalités imposées à ceux qui manquent d'organiser un tel évènement, se conformant aux normes imposées. En effet, les trois étapes de la punition sont tout à fait énormes, formant un des ensembles les plus durs de tout le code. L'article 6 avait en ultime palier une amende de trois *mark*, alors qu'ici ils forment la première étape. Le second palier implique la saisie de tous les biens du fautif. La confiscation de la totalité des biens représentait une épreuve très difficile à surmonter et provoquait certainement une perte importante de statut social. La troisième et dernière étape de pénalité présente l'obligation d'aller se confesser pour avouer le crime qui a été commis, et de faire pénitence d'après les indications du confesseur. Dans le cas où le coupable refusait de s'adonner à cet exercice de repentir, il était banni du royaume. Le bannissement était l'une des plus graves peines imposée, plus grave que la mort<sup>299</sup>. Impossible à racheter, le bannissement brisait les liens sociaux et familiaux, forçant le banni à refaire sa vie ailleurs, sans aucun moyen monétaire. C'est une condamnation à mort sans en avoir le nom. Quelqu'un frappé de bannissement et du statut de hors-la-loi ne pouvait recevoir d'aide de personne, car l'âme charitable courait alors le risque de lui-même être pénalisé pour sa bonté envers les personnes punies<sup>300</sup>.

L'importance de ces peines invite à poser quelques questions. Est-ce que le fait qu'elles soient si sévères permet de déterminer l'importance de cet évènement religieux aux yeux de l'Église ? Visiblement, une différence importante au niveau des peines imposées s'observe entre les articles 6 et 7. Ce fait pourrait révéler que l'Église accordait une plus grande valeur religieuse à l'évènement organisé lors de Noël qu'à celui de la « bière de voisinage ». Curieusement, il aurait été attendu que des peines aussi dures concernent des articles interdisant certains comportements, alors qu'ici, la loi prescrit la tenue d'un évènement spécifique.

Un autre élément intéressant de cet article réside dans la mention de la confession et de la pénitence. Il est curieux de constater que cette paire, difficilement dissociable, s'accorde avec

---

<sup>299</sup> BOYER, Régis. *Les Vikings*, p. 321-322.

<sup>300</sup> *Gulathing*, chap. 153.

le palier le plus grave de punition. Cet élément pourrait révéler la difficulté d'introduire ces deux pratiques importantes. Ensuite, la pénitence et son utilisation juridique, chose naturelle dans la chrétienté, étaient au début de l'implantation du christianisme une nouveauté. Le système légal préchrétien était entre autres basé sur la compensation financière (*wergeld*) et même la vengeance<sup>301</sup>. Les principes de la pénitence étaient donc en théorie assez peu compatibles avec le système juridique auquel la population était habituée. Il serait très intéressant d'approfondir cet aspect de l'évangélisation, à savoir le rôle, l'influence et la pénétration que connaissent la confession et la pénitence, dans la christianisation de la Scandinavie.

L'article 7 est donc très intéressant pour sa dimension religieuse, visiblement importante aux yeux de l'Église; beaucoup plus que l'article 6. Cette conclusion est possible en partie grâce aux lourdes peines imposées à ceux qui n'arrivent pas à organiser cet événement. Deux hypothèses ont été proposées quant à ce qui pourrait expliquer l'introduction de cet article. Celles-ci sont en partie soutenues par la présence de la formule probablement préchrétienne, mais aussi par le fait qu'une des fêtes les plus importantes de l'ancienne religion ait lieu précisément au même moment que Noël. Ces éléments suggèrent donc plus fortement qu'à l'article 6 que l'Église a récupéré un événement préchrétien. Par contre, la récupération a habilement introduit de nouvelles particularités, soit un jour précis pour la célébration, alors que sous les anciennes coutumes, les festivités s'étalaient sur plusieurs jours.

## 2. Fêtes et festivités

Les articles 16, 17 et 18 (p. 122-123) peuvent également servir d'exemple d'entrée progressive dans la chrétienté par l'entremise des fêtes. Ils n'abordent pas les banquets, mais viennent toucher au thème de la commensalité et du repas, en prescrivant les jours saints, et par extension, les jeûnes. L'article 16 définit ce qu'ils entendaient par jour saint et indique les interdictions rattachées, comme ne pas travailler<sup>302</sup> la journée même, mais aussi depuis midi la veille. Qui plus est, ces jours spécifiques devaient être précédés d'un jeûne. L'article 17 indique précisément quelles sont les journées concernées par cette réglementation. Les jours concernés

---

<sup>301</sup> D'ailleurs, ce système se poursuit même après la ferme implantation du christianisme. Une section complète du code y est dédiée, divisés en articles contenant une quantité impressionnante de détails. *Gulathing*, chap. 186.

<sup>302</sup> Il était interdit de travailler manuellement ou de chasser. Quelques exceptions pour un voyage commencé avant le jour saint et pour la pêche, mais seulement, si elle est « passive », comme laisser trainer son filet sur le bordage du bateau. *Gulathing*, chap. 16-18.

sont la Saint Jean<sup>303</sup>, le jour de saint Pierre<sup>304</sup>, celui des saints de Selja<sup>305</sup>, le jour de saint Jacques<sup>306</sup>, le jour de saint Olaf<sup>307</sup>, celui de Saint-Laurent<sup>308</sup>, puis de sainte Marie<sup>309</sup>, la Saint Barthélemy<sup>310</sup>, le jour de saint Matthieu<sup>311</sup>, le fête de saint Michel<sup>312</sup>, la fête de Simon et saint Jude<sup>313</sup>, ensuite la Toussaint<sup>314</sup>, le jour de saint André<sup>315</sup> puis le jour de saint Thomas<sup>316</sup>. Il est donc intéressant de voir que ces fêtes standards du calendrier liturgique catholique furent intégrées au rythme de vie des Norvégiens. Il est possible que quelques-unes de ces fêtes comme la Saint Jean et la fête de saint Michel aient été particulièrement importantes pour les Scandinaves, car elles agissaient en tant qu'équivalent chrétien de fêtes saisonnières, respectivement celles du solstice d'été et de l'équinoxe d'automne<sup>317</sup>. Ainsi, les quatre événements saisonniers étaient couverts et repris structurellement, ce qui a probablement contribué à atténuer un sentiment d'égarement ou de perte qu'auraient pu éprouver les Scandinaves pratiquant la religion préchrétienne lors de la transition religieuse, en gardant des assises et des points de repère.

Le lecteur attentif aura remarqué la présence de deux éléments locaux, soit saint Olaf et les saints de Selja. D'ailleurs la présence de saint Olaf (r. 1015-1028) parmi les saints célébrés est curieuse, car la paternité de l'article 18 lui est personnellement attribuée, à moins qu'il ne s'agisse d'Olaf le Tranquille (r. 1066-1091). Les saints de Selja quant à eux, viennent d'un récit racontant l'arrivée d'une Irlandaise, sainte Sunniva, pourchassée par des païens. Son navire s'échoua sur une île, Selja, sur la côte ouest de la Norvège. Elle et ses compagnons ont été emmurés vivants par la population locale, dans une caverne où ils s'étaient réfugiés<sup>318</sup>.

---

<sup>303</sup> 24 juin.

<sup>304</sup> 29 juin.

<sup>305</sup> 8 juillet.

<sup>306</sup> 25 juillet.

<sup>307</sup> 29 juillet.

<sup>308</sup> 10 août.

<sup>309</sup> 15 août.

<sup>310</sup> 24 août.

<sup>311</sup> 21 septembre.

<sup>312</sup> 29 septembre.

<sup>313</sup> 28 octobre.

<sup>314</sup> 1er novembre.

<sup>315</sup> 30 novembre.

<sup>316</sup> 21 décembre.

<sup>317</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 10-11.

<sup>318</sup> SKRE, Dagfinn. « Missionary Activity in Early Medieval Norway », p. 7.

Similairement, l'article 18 traite des autres jours fériés et des grandes fêtes. Les jours contenus dans l'article 18 n'ont pas à être précédés d'un jeûne. Les célébrations dédiées à *jól*, s'étendaient sur une longue période de temps, soit au moins treize jours. Pendant cette période, six jours précis étaient considérés comme saints et il était interdit de faire certaines activités. Il s'agissait des quatre premiers jours, le huitième et le treizième jour. Ici, il est intéressant de noter que les termes de Noël et *jól*, sont utilisés sans distinction, laissant croire que la tradition très ancrée dans les premiers moments de la christianisation a très bien pu s'accorder avec la présence d'une « nouvelle » fête comme celle de Noël.

La fête de Pâques est normalement la fête la plus importante du calendrier liturgique catholique. Pour cette célébration, la loi imposait trois jours précédant le jour de Pâques (Jeudi saint, Vendredi saint, la veille de Pâques), le jour même de la fête pascale, et le mercredi de la semaine de Pâques était lui aussi considéré saint. Ensuite, de petites précisions viennent s'ajouter, sans que les jours soient considérés saints, c'est-à-dire les lundis et mardis de la semaine de Pâques. Pendant ces jours, il était interdit de travailler, à l'exception de prendre soin de son bétail. La comparaison entre les deux implique que le nombre de jours saints « pleins » est plus nombreux pour Noël que pour Pâques. Étant donné l'état relativement tardif de ce code de loi par rapport à la date officielle de conversion, il se peut que l'intégration de la fête pascale ait été plus lente que celle de Noël. Parallèlement, cet élément pourrait également révéler que les festivités préchrétiennes qui avaient lieu pendant *jól* avaient une importance particulière aux yeux des pratiquants, et que cette importance se soit conservée un certain temps.

L'article 18 contient dix-huit autres jours qui ne seront pas énumérés ici. Ce petit groupe d'article indique un changement significatif dans les habitudes alimentaires des gens à cause de l'intégration du jeûne. Dans la même lignée, l'article 19 détermine la procédure à suivre pour faire savoir à tous quand devaient se produire les événements religieux, incluant les fêtes et les jeûnes. La marche à suivre était initiée par un prêtre qui faisait passer une croix dans toute sa paroisse. La maisonnée qui la recevait avait ensuite le devoir de la porter à son voisin, pour que tous la reçoivent et soient informés des activités religieuses. Évidemment, une peine était imposée à celui qui ne remplissait à cette tâche. Cet article mérite peu de précisions, à l'exception du fait que la méthode utilisée, la transmission d'un objet par le biais des habitants, se trouve aussi à l'époque préchrétienne, mais dans un contexte politique et juridique. Lorsqu'un

*thing* était organisé, ou qu'une personne en particulier y était appelée, les habitants faisaient passer une flèche d'une ferme à l'autre pour avertir la tenue prochaine de ces événements importants pour la politique locale et pour l'exercice de la justice<sup>319</sup>. C'est aussi d'une manière semblable que les hommes étaient invités à participer aux entreprises martiales du roi et à la défense des côtes étaient averties<sup>320</sup>.

L'information la plus importante que ce groupe d'articles amène est par rapport au degré de christianisation. En introduisant ces règles de jours saints, les habitants de l'ouest de la Norvège eurent un premier contact avec le calendrier liturgique chrétien. Ceci eut pour conséquence l'imposition deux piliers de la vie religieuse, à savoir les fêtes et jours fériés, mais aussi et surtout le rythme de vie propre aux chrétiens. De tous les éléments apportés par ce trio d'article, cette imposition du rythme de vie est certainement l'aspect le plus important et qui contribue le plus à une entrée dans la chrétienté.

Dernière précision avant de passer à la section suivante, il est intéressant de noter que le carême n'est pas clairement défini dans les lois. Il est évidemment mentionné, mais il reçoit relativement peu d'attention de la part du législateur. Ce manque de précision pour un événement très important du calendrier liturgique chrétien est surprenant, car l'ajout du carême est visiblement loin des rites observables dans le système religieux préchrétien.

### **3. Interdictions alimentaires**

#### **Article 20**

Les lois chrétiennes contiennent une autre catégorie de lois qui donne une vision différente de la christianisation. Cette catégorie aborde le problème précis des réglementations alimentaires. L'article 20 (p. 124) est le premier qui détaille la réglementation par rapport à certains aliments. La première règle décrite est celle de l'abstention de viande les vendredis. L'article présente des situations très précises et intrigantes sur la consommation de viande accidentelle et la marche à suivre pour ne pas vivre dans l'erreur. La peine qui peut être imposée est de trois *oras*<sup>321</sup>, payés à l'évêque. Une série de pénalités s'enchaînent si le fautif récidive,

---

<sup>319</sup> LARSON, Laurence Marcellus, *Op. Cit.*, p. 409.

<sup>320</sup> *Gulathing*, chap. 312.

<sup>321</sup> 90 sous.

culminant avec le bannissement du royaume. Pour régler ces problèmes de consommation de viande les vendredis, l'évêque semble avoir reçu des droits importants, comme d'envoyer des gens armés quérir le fautif et le faire passer devant la cour du *thing*. Décidément, la marge de manœuvre est assez mince pour les écarts à cette règle, car la pénalité de base est non négligeable, et les conséquences subséquentes ne font qu'augmenter exponentiellement. Encore une fois, il s'agit ici d'un effort de faire entrer les gens dans un rythme de vie chrétien et dans des habitudes rituelles précises.

Suit la section la plus intéressante de l'article. L'interdiction de consommation de viande de cheval reçoit une prohibition, dès le départ très sévère, de trois *mark*<sup>322</sup>. Suite à cela, il fallait se confesser et faire pénitence. La peine atteint son maximum lorsque quelqu'un osait manger de la viande de cheval pendant le carême. À ce moment, la personne trouvée coupable de ce crime se faisait confisquer tous ses biens (cette fois-ci il n'est pas spécifié si les biens étaient séparés entre le roi et l'évêque) et devait quitter le royaume sur-le-champ. Si après avoir reçu les accusations d'un officier de l'évêque l'accusé souhaitait se défendre, il pouvait le faire en utilisant un serment « à trois plis », le serment qui nécessitait l'intervention de deux témoins.

Le thème de la viande de cheval a été longuement étudié, et ce depuis le tout début des recherches sur la christianisation. Dans l'Ancien Testament paraît une interdiction indirecte de pratiquer l'hippophagie. Au Lévitique 1 : 11, il est proscrit de manger de la viande d'animaux qui n'ont pas le sabot fendu et qui ne sont pas ruminants. Toutefois, ces règles ne furent pas appliquées très sévèrement par les premiers chrétiens, car ils choisirent d'utiliser cet aspect de l'Ancien Testament pour se différencier de la communauté juive, qui respectait ces règles très fermement<sup>323</sup>. Encore une fois, la littérature est abondante sur les raisons qui expliquent la catégorisation de ce qui est permis d'être mangé et ce qui ne l'est pas dans la Bible et les autres textes des grandes religions monothéistes<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> 720 sous ou 9 vaches.

<sup>323</sup> GRIVETTI, Louis E., « Food Prejudices and Taboos », dans *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, KIPLE, Kenneth F. et Kriemhild Coneè ORNELAS, sous la dir. de, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 1502-1513.

<sup>324</sup> L'article suivant contient une abondante bibliographie à propos des tabous alimentaires dans les grandes religions : GRIVETTI, Louis E., « Food Prejudices and Taboos », dans *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, KIPLE, Kenneth F. et Kriemhild Coneè ORNELAS, sous la dir. de, New York, Cambridge University Press,

La première mention historique à propos de la viande de cheval vient d'un décret du Pape Grégoire III édicté en 731 qui interdit sa consommation<sup>325</sup>. Une des raisons expliquant l'interdiction de la consommation de viande chevaline est l'importance rituelle de celle-ci pour les communautés préchrétiennes<sup>326</sup>. Le décret de Grégoire visait initialement les communautés saxonnes et frisonnes. Adam de Brême fournit une description des grands sacrifices organisés au fameux temple d'Uppsala, dressant la liste de neuf espèces différentes requises pour le sacrifice parmi laquelle on retrouve le cheval<sup>327</sup>. Ces exemples démontrent que la tradition littéraire extérieure à la Scandinavie associe cet animal aux religions préchrétiennes. Mais qu'en est-il des sources scandinaves, que révèlent-elles à propos de la viande chevaline ?

Les sources scandinaves présentent plusieurs situations mettant en scène le cheval dans un contexte religieux préchrétien. Une fois de plus, la saga d'Hakon le Bon est l'exemple le plus clair et le plus utilisé. La première mention est au chapitre 14, où l'auteur décrit les sacrifices organisés à l'occasion des festivités rituelles. Curieusement, aucun animal à l'exception du cheval n'est clairement énoncé. Snorri Sturluson écrit que les participants y sacrifiaient des animaux domestiques en général, et spécifie qu'ils sacrifiaient également des chevaux<sup>328</sup>. Le chapitre 17 s'ajoute à la liste des passages incluant la viande de cheval dans un contexte rituel. Il est requis du roi qu'il consomme d'une manière ou d'une autre la viande sacrifiée<sup>329</sup>. Une mention semblable se trouve aussi au chapitre 18<sup>330</sup>. Dans ce cas-ci, l'image est assez claire. Hakon le Bon fut un des premiers rois norvégiens à avoir essayé d'implanter le christianisme dans le royaume. Étant lui-même baptisé et chrétien, il ne souhaitait pas participer à ce rite où il devait manger de la viande de cheval, mettant en péril son intégrité spirituelle. Cet épisode sert en quelque sorte à établir la différence entre les pratiques païennes et celles des chrétiens.

Au chapitre 58 de la saga d'Olaf le Saint, se trouve une autre mention de viande de cheval. Lorsque le roi s'informe de l'état du christianisme en Islande, ses informateurs lui

---

2000, p. 1510-1513; SCHMITT, Eleonore, « Bible, Food in the », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 197-201.

<sup>325</sup> SANMARK, Alexandra. *Op. Cit.*, p. 219.

<sup>326</sup> DEN HARTOG, Adel, « Taboos », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 385.

<sup>327</sup> *GHep.*, IV, chap. 26-30.

<sup>328</sup> *Hkr*, Hákonar saga góða, chap. 14, 17.

<sup>329</sup> *Ibid.*, chap. 17.

<sup>330</sup> *Ibid.*, chap. 18.

apprennent que « it was permitted in the laws to eat horseflesh and expose children like heathen people, and still other things that were injurious to Christianity »<sup>331</sup>. Ce passage indique clairement que pour le roi, la consommation de viande chevaline est une caractéristique du mode de vie des païens. Le chapitre 107 de la même saga montre une fois de plus que les chevaux étaient utilisés dans un cadre rituel païen. Le roi apprend que des sacrifices de chevaux et de bovidés sont pratiqués par les habitants de la région de Trondheim, pour avoir de meilleures récoltes<sup>332</sup>. Une fois de plus, le cheval est présenté comme un élément typiquement préchrétien.

Qui plus est, l'archéologie révèle que le cheval avait une importance primordiale dans les rites funéraires. Il était fréquent pour les gens plus fortunés d'être inhumé avec des chevaux<sup>333</sup>. Le cheval symbolisait alors la richesse et le statut du défunt<sup>334</sup>. Par exemple, le riche navire-tombe d'Oseberg contenait deux squelettes de chevaux<sup>335</sup>. Cette pratique est entre autres attestée par la *Heimskringla*. Le prologue de cette source explique les différents âges qui précèdent les temps « historiques ». Pour catégoriser ces époques, l'auteur utilise le type de sépulture utilisé par les contemporains. À l'inhumation, qui correspond à peu près à l'âge du fer et l'ère viking, l'auteur affirme que les gens ont commencé à se faire inhumer dans des tumuli avec leurs biens personnels et leurs chevaux<sup>336</sup>. Tous ces éléments permettent de comprendre que le cheval, surtout les sacrifices et sa consommation étaient fortement associés à l'univers religieux païen, par les rites et par les symboles.

De retour à l'article, soulignons une dernière précision, à propos du cas où un esclave mangerait de la viande de cheval sans le consentement de son maître. Le propriétaire n'était pas pénalisé, mais il devait le vendre le plus rapidement possible à l'extérieur du royaume, et sous aucun prétexte il ne pouvait partager un repas avec l'esclave fautif. Dans ce cas, le propriétaire devait payer la colossale amende de 40 *mark*<sup>337</sup>. S'il était accusé par un officier de l'évêque, il pouvait se défendre avec un serment à « trois plis ». L'aspect intéressant de cette précision vient

---

<sup>331</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 58.

<sup>332</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 107.

<sup>333</sup> SANMARK, Alexandra. *Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, thèse de doctorat, Londres, University College London, 2002, p. 222.

<sup>334</sup> DUBOIS, Thomas A., *Op. Cit.*, p. 71-73.

<sup>335</sup> SJØVOLD, Thorleif, *The Oseberg Finds and the other Viking Ship Finds*, Oslo, Universitetets Oldsaksamling, 1969, p. 12.

<sup>336</sup> *Hkr.* Ynglinga saga, Prologue.

<sup>337</sup> 9600 sous ou environ 120 vaches.

de l'interdiction de partager le repas avec l'esclave fautif. Bien que l'article ne précise pas si la consommation de viande est impliquée, il reste que la punition est centrée autour du fait de manger ensemble. Cette interdiction indique l'importance symbolique de consommer un repas en compagnie d'une autre personne. La symbolique exacte de ce partage s'explique grâce aux études anthropologiques : « L'échange de nourriture ou sa représentation symbolique, constitue l'alpha et l'oméga de la sociabilité : établissement, maintien ou rupture du lien social »<sup>338</sup>. C'est un cadeau pur, parce qu'il s'agit d'un besoin<sup>339</sup>. Il est possible qu'elle représente l'exclusion de la communauté et du contact humain, exclusion qui devenait sans équivoque lorsque l'esclave était vendu à l'étranger. Dans le même esprit, l'article 22, abordé sous peu, traite de l'éventualité où un païen arriverait dans le royaume en disant vouloir être baptisé. La loi interdit quiconque de s'asseoir avec lui et de partager un repas avec lui, avant que l'étranger ne soit baptisé, sans quoi ils devraient payer la même somme de quarante *mark*. Le repas commence à apparaître comme un moment où se départageaient ceux qui faisaient partie du groupe, et ceux qui étaient extérieurs à celui-ci.

Toute cette section aurait facilement pu voir l'inclusion des jours de jeûnes présentés précédemment, mais les articles les concernant ne mettaient pas l'accent sur ces derniers, mais sur les jours de fête. S'ils avaient contenu plus de détails sur les règles s'appliquant à leur déroulement, ils auraient pu se trouver une place dans la section sur la réglementation alimentaire.

#### **4. Les sacrements**

##### **Article 22**

Cet article ouvre une nouvelle section, un groupe d'articles qui détaille certains aspects de la vie chrétienne, par exemple le baptême ou les enterrements (p. 125-126). La seconde loi du groupe concerne le baptême des enfants. Il contient deux sections, d'une part les interdits associés à la naissance d'un enfant, et d'autre part les obligations. La première aborde la pratique apparemment courante de l'exposition d'enfants, qui voyait les parents abandonner certains nouveau-nés qui laissaient entrevoir une mort prématurée. Premier élément remarquable par

---

<sup>338</sup> FARB, Peter et George ARMELAGOS, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Paris, Noël, 1985, p. 183.

<sup>339</sup> *Idem*.

rapport à cette interdiction, la gradation de la gravité, encore une fois observable grâce à la différenciation contenue dans les amendements d'Olaf et de Magnus. Alors qu'Olaf impose une peine de trois *mark* pour ce crime, mais ce dépendamment de la santé de l'enfant, Magnus, lui, interdit complètement cette pratique et la punit de bannissement<sup>340</sup>.

Un épisode de la christianisation de l'Islande suggère qu'il s'agissait peut-être d'une pratique répandue et importante dans la société préchrétienne. Lorsque le parlement islandais se fit offrir la conversion au christianisme, ce dernier accepta à la condition qu'ils puissent conserver trois habitudes ancestrales, soit le sacrifice aux idoles en privé, la consommation de viande de cheval et l'exposition d'enfants<sup>341</sup>. Ces conditions correspondent à l'enquête de saint Olaf qui s'enquerrait de l'état du christianisme en Islande.

Il faut brièvement mentionner un passage très intrigant contenu dans l'article 63, portant sur une version « chrétienne » de l'exposition d'enfants. Dans le cas où le couple d'affranchis, aurait des enfants en bas âge et serait aux prises à des difficultés financières, les enfants devaient être « considérés prêts pour la tombe » ! Un fossé était alors creusé dans le cimetière où les enfants étaient déposés, laissés à leur sort. L'enfant qui survivait le plus longtemps était alors recueilli par le maître des affranchis<sup>342</sup>. Cette pratique n'est pas sans rappeler l'exposition d'enfant, pratiquée à l'époque préchrétienne. Par contre, il est curieux que cette coutume ait lieu dans le cimetière, en terre consacrée par l'Église. Plusieurs idées contradictoires cohabitent : d'une part ils laissaient mourir des enfants dans le besoin, et d'un autre côté, ils s'assuraient qu'ils mourraient et soient enterrés en terre consacrée, comme le prescrivaient les lois sur l'inhumation...<sup>343</sup> Il est fort difficile de s'expliquer cette pratique et elle ne peut malheureusement être résolue dans ces pages. Pour éclaircir ce problème, il serait pertinent de constater quelle était la position chrétienne sur ce problème.

La différence entre les paliers de punitions fournit plusieurs informations par rapport au niveau de pénétration des valeurs chrétiennes. La seconde partie de l'article s'articule autour des conditions pour baptiser quelqu'un, un enfant ou un païen. Sans entrer dans les détails,

---

<sup>340</sup> *Gulathing*, chap. 22.

<sup>341</sup> *Hkr.*, Óláfs saga helga, chap. 58.

<sup>342</sup> *Gulathing*, chap. 63.

<sup>343</sup> *Gulathing*, chap. 23.

l'importance accordée au fait que tous soient baptisés est soulignée. Par exemple, la loi explique les mesures à suivre pour opérer des baptêmes d'urgence sur des enfants mourants, ou dans l'éventualité où un prêtre était inaccessible. Dans le cas du païen étranger venu dans l'intention de se faire baptiser, ce dernier recevait une sorte d'immunité temporaire. L'article montre que tout devait être fait pour qu'un nouveau-né soit baptisé et que tout chrétien avait la responsabilité de faire tout en son pouvoir pour baptiser quelqu'un. Cette importance du baptême concorde avec l'idée que les premières phases de la christianisation priorisaient le baptême avant tout, au point où parfois, ce seul rite était jugé suffisant. Comme exposé dans la section sur la christianisation, il était fréquent que la personne convertie ne reçoive que peu ou pas d'instructions quant à la pratique de sa nouvelle foi.

### **Article 23**

À l'opposé des rituels importants de la vie chrétienne se trouve l'enterrement. Le déroulement de celui-ci est détaillé dans le cadre de l'article 23 (p. 126-128). Les détails contiennent les indications à propos du lieu où il fallait enterrer les défunts : de quelle manière, avec qui, etc. L'article couvre aussi le changement de sépulture, c'est-à-dire la transition des restes d'un proche, vers un cimetière consacré. Cet aspect est particulièrement pertinent dans le cadre d'une étude sur la christianisation, car il reflète à merveille le processus de transformation. Il est possible que cet article soit obsolète et archaïque dans un code de loi du XIII<sup>e</sup> siècle. Malgré tout il révèle que ce genre de pratique était effectué à un moment ou à un autre pendant la christianisation. À ce propos, l'article suggère que le fait d'enterrer un corps à la manière païenne, à savoir sous un tumulus ou un tas de pierres, se méritait une amende de trois *ora*<sup>344</sup>, ce qui est relativement peu. Parce qu'à ce point de l'article il n'est pas précisé qui en est l'auteur, Olaf ou Magnus, il est impossible de déterminer avec certitude de quelle période il émerge, et donc l'époque où aurait pu se dérouler cette pratique. La pénalité de trois *ora* n'est pas énorme, bien qu'elle reste conséquente, ce qui suggère qu'il s'agissait peut-être d'une pratique qui connu une certaine longévité. Par contre, les sources archéologiques suggèrent le contraire. Des sépultures présentant des caractéristiques chrétiennes apparaissent en Norvège à partir de la toute fin du X<sup>e</sup> siècle et au début du XI<sup>e</sup> siècle. Quant aux sépultures préchrétiennes, elles

---

<sup>344</sup> 90 sous ou 9 vaches.

disparaissent à un rythme accéléré au courant du XI<sup>e</sup> siècle<sup>345</sup>. Néanmoins, la présence de ce rite dans les lois suggère au strict minimum que ceux qui faisaient la législation savaient quelle forme pouvait prendre certains rites païens<sup>346</sup>.

La seconde partie de l'article présente la procédure à suivre pour enterrer quelqu'un. Parallèlement à celles-ci, les responsabilités du prêtre par rapport aux familles des défunts sont exposées. Ces obligations sont d'un intérêt particulier pour le sujet principal de cette étude, car elles touchent directement la commensalité et les banquets. Cet article est aussi un bon exemple qui illustre les différences entre la vision d'Olaf et celle de Magnus par rapport à la nature des services rendus par les prêtres. Le milieu de l'article décrit les devoirs du prêtre pour accorder l'extrême onction et la procédure à respecter. Une des responsabilités du prêtre est de procéder aux rites d'enterrements. Les deux versions du code ont une approche relativement semblable, mais qui dénote une conception différente du service clérical. Dans l'éventualité où un prêtre n'arrivait pas à remplir ses responsabilités envers ses paroissiens, Olaf ordonnait que l'héritier garde le paiement destiné au prêtre pour son service. Dans l'amendement de Magnus, l'héritier pouvait conserver le montant dédié à la dîme. Il ne s'agirait donc en partie qu'une différence de vocabulaire, les effets restant essentiellement identiques. Ces montants devaient être utilisés par l'héritier pour payer des messes dédiées à l'âme du défunt.

L'autre pénalité imposée au prêtre survient lorsqu'il refusait d'aller participer à un banquet d'héritage ou une « bière pour l'âme ». Ces deux événements pouvaient être organisés aux mêmes moments, soit au septième ou trentième jour après le décès. Le banquet d'héritage devait être organisé par l'héritier lui-même et le banquet pour l'âme pouvait en théorie être organisé par n'importe qui. La différence entre les deux est assez mince : essentiellement, le banquet d'héritage avait une connotation juridique plus forte que la bière pour l'âme, plus spirituelle. Les deux versions accordent une importance capitale à la participation du prêtre à ces deux événements. Dans le cas où le prêtre était invité par les organisateurs de ces banquets et qu'il refusait de s'y rendre, il se faisait confisquer, d'après la version de Magnus, toute la dîme annuelle lui étant dédiée dans le district où devait avoir lieu le banquet. Quant à la version

---

<sup>345</sup> SAWYER, Birgit et Peter, *Op. Cit.*, p. 102-103.

<sup>346</sup> LUND, Julie, « Fragments of a conversion : handling bodies and objects in pagan and Christian Scandinavia AD 800-1100 », dans *World Archaeology*, Vol. 45, Numéro 1, 2013, p. 56.

d'Olaf, l'article stipule que tous les paiements que le prêtre avait reçus dans l'année dans ce même district lui étaient confisqués. Dans les deux cas, ces sommes étaient remises à l'héritier, qui devait l'utiliser pour l'âme du défunt. Cette punition était extrêmement grave, considérant que la dîme composait une part importante du revenu du prêtre. Une fois de plus, cet article de loi montre de quelle manière évolue le statut de l'Église. Le fait qu'au début ils avaient à payer pour les services du prêtre et qu'ensuite le paiement régulier de la dîme couvre les dépenses associées aux services liturgiques exprime cette évolution et surtout cette implantation ferme et permanente du clergé dans la vie spirituelle. Si le problème est abordé du point de vue d'une transition religieuse s'opérant relativement calmement au niveau de la population générale (contrairement à certains exemples dans les sagas concernant les conversions forcées parfois violentes), cette présence servait à encadrer plus qu'à surveiller. Il s'agit d'une insertion graduelle dans les moments spirituels les plus importants pour les familles et la communauté. De cette manière les gens s'habituèrent à être en contact avec des prêtres et à les recevoir dans les moments clefs de leur existence. Aussi, ce genre d'encadrement favorisait probablement une pratique plus orthodoxe des rites, qui, comme soulignés plutôt, étaient initialement peu ou mal connus des catéchumènes.

Ensuite l'article précise qu'il devait y avoir un minimum de trois personnes participant au festin pour que celui-ci soit considéré comme tel. Dans la section qui vient d'Olaf, les services du prêtre étaient rémunérés. Il n'est pas précisé combien coûtaient ses services, mais il est probable que ce soit les mêmes que pour la bénédiction de la bière, car essentiellement, le service est très semblable. Le prêtre devait aussi être présent aux deux types d'événements funéraires pour bénir la bière qui y est consommée et y chanter une messe dans le cas des banquets pour l'âme.

L'article se termine en précisant que les deux rois avaient prévu des situations où il y aurait plusieurs événements de la sorte au même moment. Le prêtre devait se présenter à l'événement où il avait été invité en premier, y passer la nuit, et ensuite aller à l'autre festin le matin suivant. Dans le cas où il y aurait trois événements funéraires, le prêtre devait tout faire en son pouvoir pour aller bénir la bière des trois festins, et ce même s'il revenait sur ses pas en refaisant le chemin inverse. Mais s'il ne pouvait absolument pas se présenter au troisième festin, il restait au second jusqu'à ce que la bière soit entièrement consommée. Une fois de plus, un

article confirme que ces événements se déroulaient sur plusieurs jours. En lien avec les interdits alimentaires, voyons maintenant les interdits très stricts associés aux sacrifices.

## 5. Rites proscrits

Cette section ne contient qu'un seul article, très bref, mais très clair et surtout très éloquent. Il porte plus particulièrement sur les interdictions concernant des pratiques préchrétiennes problématiques. Ce genre d'interdiction avait déjà été effleuré avec l'exposition d'enfants et la consommation de viande de cheval aux articles 22 et 20 respectivement, mais les articles n'étaient pas centrés sur ces problèmes précis, ils ne faisaient que les inclure dans le thème et le sujet des articles. Cette fois-ci, le chapitre 29 des lois de l'Église indique très clairement quelles pratiques étaient interdites. L'intitulé de ce bref article annonce la proscription de pratique des sacrifices païens. Pourtant, en lisant attentivement l'article, l'interdiction va clairement au-delà des sacrifices.

### Article 29

La première interdiction concerne les sacrifices (p. 128). Peu après, il est stipulé qu'il est interdit d'adorer un dieu païen dans un lieu nommé *hörg* ou *haug*, deux termes explorés sous peu. Si quelqu'un était accusé de ces crimes, il se faisait automatiquement confisquer tous ses biens. Suite à cela, il devait se confesser et faire pénitence. S'il refusait d'y participer, l'individu était banni des terres du roi. Comme évoqué plus tôt, le bannissement était la conséquence la plus grave qui pouvait être imposée à qui que ce soit, ce qui révèle la gravité de cette infraction<sup>347</sup>.

Voyons exactement ce que veulent dire *hörg* et *haug*. Commençons par *haug*, qui est plus facile à définir et probablement le moins problématique des deux termes. La traduction exacte est « tumulus ». Toutefois, l'article ne précise pas s'il s'agit de tumuli funéraires, ce qui ne serait pas surprenant étant donné l'importante place accordée aux morts dans le système religieux scandinave préchrétien<sup>348</sup>. De plus, il serait également possible qu'il s'agisse

---

<sup>347</sup> *Gulathing*, chap. 29.

<sup>348</sup> La nature exacte du culte voué aux morts et aux ancêtres est extrêmement floue. Malgré tout, les chercheurs sont unanimes sur le fait que les défunts recevaient un culte très important. Voici quelques articles résumant bien les résultats des recherches archéologiques récentes. : GARDELA, Leszek, « Worshipping the dead : Viking Age cemeteries as cult sites? », dans *Germanische Kultorte : Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche*

simplement d'une colline ayant une signification rituelle précise, considérant que des endroits naturels ont pu recevoir un culte. Donc l'article ne spécifie pas de quel type de tumulus il s'agit, naturel ou fait de main d'homme, mais on sait qu'il était interdit d'y sacrifier/adorer les dieux païens. La phrase exacte du texte est très intéressante, car le terme *blóta* (sacrifice) est utilisé dans le sens d'adorer, comme s'il s'agissait d'exactly la même chose, ou même constituait la seule manière de pratiquer la religion préchrétienne. Ceci vient appuyer l'idée répandue que le rite était au centre de la religion préchrétienne, plutôt que la croyance ou la foi en l'existence d'un dieu. Bien que certaines traces archéologiques suggèrent que des banquets aient pu avoir lieu en plein air à côté de tumuli funéraires<sup>349</sup>, le lien avec les festins n'est pas immédiat.

Quant au terme *hörgr*, il est beaucoup plus complexe à définir. L'étude de ce vocable est étroitement reliée avec celui de *hof*. Les deux désignent une construction où les gens adoraient les divinités variées, grâce à des rituels difficiles à identifier. Un des problèmes avec *hörgr* est le fait qu'il peut avoir plusieurs significations. D'un point de vue archéologique, les chercheurs considèrent qu'il s'agirait d'un bâtiment secondaire où se déroulaient des activités rituelles de moindre importance, adjacente à une plus grande bâtisse, le lieu de culte principal (n. *hof*). Dans la tradition littéraire, *hörgr* désigne plus généralement un tas de pierres où se seraient déroulés des rites dont on ne sait pratiquement rien. Dans une moindre mesure, certains textes utilisent le terme pour désigner un bâtiment où se tenaient des activités cultuelles. Il est difficile de définir clairement quelle fonction pouvait bien avoir ces lieux et de naviguer entre les définitions. Les dictionnaires de norrois ne sont pas non plus d'une grande aide, donnant à tous ces termes des définitions très semblables<sup>350</sup>.

Pour trancher, il faut se baser sur une loi norvégienne émise à l'époque du roi Sverre Sigurdsson (r. 1184-1202). À l'article 79, qui par son thème agit comme l'équivalent de l'article 29, il est interdit de commettre des sacrifices aux dieux païens. Aussi, il est interdit de

---

*Zugänge*, sous la dir. de EGELER, Matthias., Munich, Herbert Utz Verlag, 2009, p. 169-205.; ERIKSEN, Marianne Hem, « Doors to the Dead. The power of doorways and thresholds in Viking Age Scandinavia », dans *Archaeological Dialogues*, Vol. 20, 2013, p. 187-214.; GRÄSLUND, Anne-Sophie, « Dogs in graves – a question of symbolism? », dans *Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*, Rome, 2004, p. 168-176.

<sup>349</sup> GARDELA, Leszek, *Op. Cit.*, p. 196-197.

<sup>350</sup> ZOËGA, Geir T., *A concise dictionary of Old Icelandic*, New York, Dover Publications, 2004, 551 p.; HEIDE, Eldar, « Hörgr in Norwegian names of mountains and other natural features », dans *Namn og nemne*, Vol. 31, 2014, p. 7-16.

construire une maison et de l'appeler *hörgr*. Dans ce cas-ci, le texte est clair, il s'agit d'une construction. Étant donné la proximité temporelle entre cette loi et les lois de la Gulathing, cette définition est préférée pour continuer l'analyse du mot problématique. De cette manière il devient possible de contourner le problème, car la plupart du temps, les difficultés par rapport à la définition exacte surviennent dans le cadre de recherches à propos d'une époque reculée, où l'écrit était un support peu utilisé. Hypothétiquement, des textes anciens préchrétiens, s'ils existaient, auraient permis de constater avant l'arrivée du christianisme, quelle était la définition exacte de *hörgr*. Ici, ce problème ne s'applique pas nécessairement, car il a été déterminé que dans l'esprit des législateurs qui ont rédigé les lois, le mot *hörgr* désignait un bâtiment. Il importe peu de savoir s'il s'agit de la définition exacte que revêtait le mot dans la religion préchrétienne ; ce qui importe dans ce cas-ci est de savoir ce qu'il veut dire spécifiquement dans les lois de la Gulathing. À l'époque de la christianisation, en Norvège de l'Ouest, le terme désignait une construction. Étant donné qu'il s'agit d'un bâtiment et que l'article interdit de pratiquer les rituels païens, particulièrement le sacrifice, il est possible que les législateurs aient voulu parler du lieu où se déroulaient les activités rituelles préchrétiennes (pour éviter de dire temple). Ceci étant réglé, il est enfin possible de déterminer de quelle manière cet article est relié aux banquets.

Une grande partie des sources évoquant la religion préchrétienne parlent de temples et des sacrifices qui s'y font. L'exemple classique est le récit d'Adam de Brême et sa description très détaillée du temple d'Uppsala<sup>351</sup>. Évidemment, comme il est souvent le cas avec les textes chrétiens portant sur une culture extérieure, plusieurs de ces sources contiennent de nombreuses exagérations et *topoi* qu'il faut s'efforcer de déceler. Comme il vient d'être exposé dans les chapitres précédents et à l'article 29, le rite du sacrifice était au cœur des pratiques religieuses préchrétiennes. Or les sacrifices, ceux qui étaient importants du moins, étaient pratiquement tous accompagnés de banquets. Le déroulement d'un banquet rituel est connu grâce à la saga d'Hakon le Bon. En restant toujours prudent par rapport à cet épisode, il est possible d'accepter l'idée que certains éléments soient tout à fait vraisemblables, comme la présence d'un sacrifice menant à un banquet. Si le bâtiment dont il est question dans l'article était effectivement un temple et que des sacrifices s'y déroulaient, il est fort probable qu'il y ait également eu des

---

<sup>351</sup> *GHep*, IV, chap. 26-27.

banquets. Toutefois, l'article n'interdisait pas les festins, seulement les sacrifices dans les *hörgr/haug*. Seul le sacrifice était interdit et de surcroît, il était interdit dans un lieu précis. Mais l'existence de ce lieu ne recevait pas d'interdiction. Une maison restait une demeure et il était impossible d'en empêcher la construction. C'est ici que l'article 79 du code de loi de Sverre Sigurdsson peut être utile. Ce dernier stipule qu'il est interdit de construire un bâtiment et de le nommer *hörgr*<sup>352</sup>, ce qui signifie que ce statut de « temple » est attribué par ceux qui l'utilisent et n'est pas rattaché, par exemple, à une forme précise de bâtiment. C'est la fonction que les gens lui donnaient qui posait problème, l'action qui y était commise. Si le sacrifice n'est plus pratiqué dans le lieu où se déroulait le festin, ce dernier n'était plus du tout problématique. Comme il a été démontré, les banquets contenaient également des libations. Cet élément du rite est beaucoup plus facile à récupérer, adapter et réorienter vers le christianisme<sup>353</sup>. Les sacrifices aux idoles étaient définitivement exclus des pratiques religieuses chrétiennes et étaient en tous points incompatibles<sup>354</sup>.

L'interdiction d'effectuer des sacrifices dans le cadre de banquets religieux a dû affecter le déroulement normal d'un festin, dans les premiers temps de l'application de la loi. Du point de vue d'un Scandinave pratiquant la religion de ses ancêtres, l'absence de sacrifices évacue toute signification religieuse du banquet, et donc la symbolique même du rite... à l'exception de la libation. Son importance primordiale a été soulignée à mainte reprise. La libation devint le lien facilitant la transition religieuse et permettant conservation du rituel. Le mécanisme exact est similaire à ceux vus aux articles 6 et 7 : l'apposition d'éléments chrétiens, le Christ et la Vierge, à une formule plus ancienne, *til árs ok til friðar*. Par le geste qui reste identique, en combinaison avec une formule familière, le résultat reste essentiellement le même. Les besoins autrefois comblés par l'ancien système religieux demeuraient satisfaits. Toutefois, la source du résultat, l'entité surnaturelle qui a acquiescé à la demande de paix et de fécondité, autrefois Odin, Njord ou Frey, devenait le Christ et la Vierge. En remerciant ces deux « nouveaux » éléments, la réalité changeait et ce qui était prononcé dans la formule se produisait. Le simple fait de le dire concrétisait le changement d'origine et l'accomplissait.

---

<sup>352</sup> *Kong Sverrers Christenret*, chap. 79.

<sup>353</sup> CAHEN, Maurice, *Op. Cit.*, p. 34-40.

<sup>354</sup> KLEIN, Sebastian L., « The Christianization of the Norse c.900-c.1100 : A Premeditated Strategy of Life and Death », p. 37.

## Conclusion

Malgré ce que certaines sources comme les sagas de la *Heimskringla* ou encore les *Gesta* d'Adam de Brême, l'installation du christianisme en Norvège a pris du temps et s'est échelonnée sur plusieurs années, même après la conversion officielle. Les divers agents qui ont contribué à cette installation, notamment l'aristocratie et les *thing*, sont souvent éclipsés par le rôle prépondérant accordé aux rois missionnaires dans les sagas. Bien qu'il ne faille pas négliger leur participation certainement importante, il ne faudrait pas l'exagérer non plus. Ils ont été la bougie d'allumage du processus, l'élément déclencheur. À leur suite, une succession d'évènements a permis à la religion chrétienne de s'installer progressivement dans le royaume et de remplacer le système religieux préchrétien. Un élément souvent mis de l'avant dans les sources est le lien étroit entre l'unification du royaume, l'instauration de lois et la christianisation. Ces deux derniers éléments ont été particulièrement soulignés au long de cette analyse.

Comme on peut le voir dans les lois de la Gulathing, l'importance de la législation dans la christianisation est évidente. Les rois, particulièrement Olaf Tryggvason et saint Olaf, ont mis en œuvre le mouvement en jetant les bases des nouvelles pratiques religieuses. Combinant interdits et prescriptions, ces premières lois ont dressé un cadre large au sein duquel allait évoluer le processus de christianisation. Suite à cela, les *thing* régionaux ont repris le flambeau. Travaillant main dans la main avec les évêques, les assemblées régionales élaborèrent des lois qui contribuaient elles aussi à l'avancement du christianisme. Ainsi s'explique l'émergence de légères variations de région en région. Ces adaptations témoignent des différentes formes que prit l'évolution de la christianisation. Les articles montrent notamment l'introduction progressive de la dîme, l'installation d'églises paroissiales, de cimetières et de fêtes chrétiennes.

Ces nouvelles lois établissant les bases d'une nouvelle religion se trouvaient toujours dans la section des lois de l'Église. Avant l'établissement de l'archevêché de Niðaros en 1153-1154, les droits et responsabilités de l'Église en Norvège étaient déterminés par les assemblées régionales. Peu de temps après, l'Église reçut le droit de composer ses lois. C'est pendant cette période où les évêques et les *thing* travaillaient ensemble que naissent les lois étudiées dans cette recherche. À cette époque, les codes de lois chrétiens déterminaient les limites du pouvoir de l'Église et ses devoirs. De plus, ces législations établissaient en grande partie la conduite de la

religion : en détaillant des éléments de pratique, comme les sacrements; en imposant des jours de festivités; en déterminant les droits et responsabilités des ecclésiastiques; et en interdisant des habitudes ancestrales. Malgré ce que disent les sources, la christianisation n'a probablement pas été instantanée. À l'exception d'établir les bases des pratiques religieuses, la législation a aussi eu pour effet de christianiser la population. D'une part la réglementation interdisait certaines pratiques païennes et dérangeantes (hippophagie, exposition d'enfants, enterrements selon les anciennes coutumes, adoration de divinités) et d'autre part obligeait la pratique de certains rituels chrétiens (définition d'un jour de fête, inclusion de célébration chrétiennes, introduction d'éléments chrétiens dans des rites établis).

Plusieurs lois avaient pour cible le quotidien des gens, particulièrement en ce qui a trait aux différentes fêtes du calendrier liturgique. En changeant leurs habitudes et certaines coutumes, parfois très subtilement, ils subissaient une sorte d'évolution, de transformation culturelle. Le résultat final était dans certains cas peu éloigné du point d'origine. Une des sphères autour de laquelle semblent avoir gravité inconsciemment plusieurs de ces lois est la commensalité, le banquet, le repas et le festin.

L'omniprésence du banquet a été démontrée dans plusieurs sphères de la société : sociale, juridique et religieuse. D'un point de vue social, le banquet agissait comme un mécanisme important pour exercer son pouvoir, et ce, peu importe l'échelle. L'article 126 suggère que la gestion appropriée et efficace d'un domaine requerrait absolument la participation à des banquets. Ensuite, les banquets étaient également une occasion d'exposer son statut, mais aussi de le confirmer publiquement. De plus, il a été démontré aux articles 54, 187 et 202 que les lieux où se déroulaient les festins obtenaient temporairement un statut juridique spécial où les participants étaient doublement dédommagés en cas d'offenses verbales et physique.

D'un point de vue juridique, l'importance des banquets dans des procédures spécifiques a été démontrée à l'aide de plusieurs catégories d'articles. La première concernait l'acquisition de nouveaux droits, plus spécifiquement celui d'un nouveau statut juridique. Les banquets menant à la manumission apparaissent aux articles 56, 61, 62, 63, 65 et 66 et ceux concernant la légitimation à l'article 58. Le rôle central joué par les banquets dans la transmission de

l'héritage avec les festins organisés au septième ou trentième jour après le décès du membre de la famille illustre bien cette importance juridique, surtout aux articles 115, 119 et 122. D'une part il était obligatoire de se présenter à ces événements en tant que créancier, sans quoi il devenait impossible de récupérer son dû. L'héritier devait lui aussi y participer, de toute évidence, s'il souhaitait avoir accès à son héritage. La transition symbolique s'opérait grâce au haut-siège où le défunt, en tant que chef de la maisonnée, prenait place lors de son vivant. Son héritier, dans le cadre du banquet d'héritage, faisait la même chose et prenait alors sa place. L'article 115 contient peu de détails sur le processus exact de ce moment précis de la soirée. Heureusement, la saga légendaire des Ynglingar peu éclairer cet aspect du déroulement. L'héritier était assis au pied du haut-siège toute la soirée, jusqu'à ce que soit déclaré un toast précis, le *bragarfull*. Après la consommation de celui-ci, le successeur pouvait officiellement prendre place dans le haut-siège et accéder à son héritage<sup>355</sup>. L'important ici n'est pas d'avoir accès aux détails précis, mais de constater qu'il s'agit d'un rite ancien aux yeux de l'auteur. Grâce à cet élément et à l'article de loi, une forme de continuité du rite s'observe. Toujours dans le thème de l'héritage, les conséquences associées à l'absence à cet événement ont été exposées. Les articles couvrant l'accès de mineurs à leur héritage ont bien illustré de quelle manière les festins d'héritages agissaient en tant que dates d'initiation de délais pour les procédures de récupération.

La place du festin dans un contexte religieux a aussi été soulignée. Les banquets avaient déjà une grande importance dans le système religieux préchrétien. C'était dans ces occasions que semblent s'être déroulés les rites les plus importants, notamment les sacrifices (n. *blót*) et les libations (n. *drykkja*). Visiblement, les articles compris dans les lois de l'Église révèlent que cette importance continue (du moins dans le cas des libations) bien après l'implantation du christianisme. Deux articles en particulier (6 et 7) révèlent que les banquets furent rapidement et efficacement incorporés dans les rites chrétiens. Plus spécifiquement, il semblerait que l'Église ait tenté et réussi à isoler des événements importants dans le système religieux préchrétien, à récupérer leur fonction et à la réorienter. À l'exception du sacrifice, le rite en soi, le banquet et ce qui s'y déroulait ne posaient pas réellement problème. Dans le cas où il y avait quelque chose de problématique, la loi prévoyait très clairement de l'interdire. Les meilleurs

---

<sup>355</sup> *Hkr.*, Ynglingar saga, chap. 36.

exemples sont ceux des sacrifices et la consommation de viande de cheval. Ceux-ci étaient formellement interdits, mais pas les banquets, même s'ils leur étaient étroitement associés. L'exemple le plus intéressant est la combinaison entre une formule préchrétienne et des éléments chrétiens. Auparavant, ce genre de formule permettait à ceux qui l'utilisaient d'entrer en contact avec les divinités et autres puissances surnaturelles. Dans un échange de pouvoir (le sacrifice/libation), il était possible de demander l'obtention de bonnes récoltes et d'une année paisible. L'équation était assez simple : en demandant une chose précise (la paix et de bonnes récoltes) à une entité précise (Odin) dans un moment spécifique (banquet sacrificiel), les gens obtenaient ce qu'ils avaient demandé. Les changements apportés par le christianisme semblent avoir été assez minimes. L'aspect symbolique, et le résultat du rite restaient pratiquement identiques. La seule chose qui changeait était la cause du résultat.

Les jeûnes et par extension les fêtes y étant associées se sont avérés être des outils privilégiés pour introduire un rythme de vie chrétien en Norvège. La vie des gens fut affectée par le calendrier des fêtes et c'est de cette manière que la population fut incorporée dans un mode de vie typiquement chrétien. Aussi, les articles 16, 17 et 18 parlant de ces fêtes permettent de constater à quel point la christianisation pénètre, en théorie, dans le quotidien des gens.

Ensuite, des articles ont révélé de quelle manière le christianisme s'est rattaché facilement et rapidement aux coutumes funéraires et à ce qui les entourait. Déjà, il a été établi que le système religieux préchrétien accordait une importance particulière au culte des morts. Que ce soit dans les coutumes funéraires, les banquets funéraires, d'héritage, et dans les cultes leur étant dédiés plusieurs générations après le décès, les rites entourant la mort avaient une place importante. Il serait possible d'argumenter que la même chose s'observait du côté du christianisme. Dans tous les cas, les rites pratiqués dans les banquets changent peu, mais sont associés à la nouvelle religion. Un exemple de cela est le banquet d'héritage ou le festin pour l'âme. Comme par le passé, ils avaient un déroulement rythmé par l'alcool, avec de nombreux toasts. Avec l'ajout d'éléments chrétiens, cette bière devait être bénie et pour ce faire, la présence d'un prêtre était obligatoire. Ceci fournit un autre exemple de rites très peu changés, mais qui étaient tout à fait compatibles avec la doctrine et les rites chrétiens.

Voyons quelques conclusions qui ont pu être tirées tout au long de l'analyse des articles. Peu importe la section, il est remarquable de constater que les interdictions, lorsque c'était le cas, concernaient avant tout les pratiques religieuses, et non les croyances. Dans le cas où les articles interdisaient certains comportements et certaines pratiques, il n'était jamais interdit de croire en quelque chose, mais seulement d'arrêter de faire une action précise. Inversement, des articles obligeaient à pratiquer des rites précis et à modifier légèrement certaines habitudes. Deux raisons pourraient expliquer cette concentration des efforts. La première relève de la nature du système religieux préchrétien, dont l'essence était probablement le rite. Ainsi, d'un point de vue chrétien, en ciblant ces pratiques parfois problématiques, le mécanisme primordial par lequel la religion se pratiquait et était vécue devenait inoffensif. La seconde raison, plus pratique, est qu'il est beaucoup plus facile de contrôler, surveiller et par la suite punir des actions et des gestes concrets, que des pensées ou croyances personnelles.

Une autre observation pertinente par rapport aux lois et à la christianisation intervient du côté des peines associées à chaque article étudié précédemment. Les punitions les plus sévères, soit le bannissement et les amendes faramineuses, étaient davantage présentes dans la section des lois de l'Église. De surcroît, il est remarquable que la plupart de ces peines étaient associées à la confession et la pénitence. La gradation des peines les plus lourdes fût la plupart du temps ponctuée de confessions et de pénitences obligatoires. En lisant attentivement les articles, il se pourrait qu'en fait, ces condamnations plus dures aient formées un second palier d'intensité, plutôt que l'étape ultime d'une série de peine. L'élément principal qui permet de le croire est le fait qu'une peine, par exemple une amende, était jumelée à la combinaison confession/pénitence. Les bannissements n'intervenaient que si le coupable refusait de participer à ces deux activités. Considérant que l'Église avait établi ces lois en collaborant avec les *thing* régionaux et le roi, il est certain que les entités législatives impliquées aient jugé les éléments ciblés par ce genre de peines sévères comme une prérogative de l'Église.

La dureté de ces peines pourrait aussi être un indicateur du degré de christianisation. Si à l'époque du code de lois les éléments soulignés dans les articles posaient encore problème, il se pourrait que l'implantation du christianisme ait été plus ardue qu'initialement estimée. Encore une fois, il faut rester prudent par rapport à ce genre d'affirmation, car la nature des sources juridiques peut parfois poser problème. Il est tout à fait possible que certaines lois archaïques se

soient frayées un chemin dans les codes au-delà de leur réelle pertinence, rallongeant leur durée de vie apparente. Même s'il est ardu de déterminer à quel point une pratique identifiée dans un article était problématique au XIII<sup>e</sup> siècle lors de la rédaction du code de loi, à tout le moins est-il possible de savoir qu'elle le fut à la genèse de la loi. Ce problème est particulièrement important pour les historiens du droit, qui cherchent entre autres à déterminer les différentes évolutions d'une loi en particulier ou d'un courant légal. Pour la présente étude, il suffit de savoir que pendant la christianisation, telle pratique était jugée problématique, et qu'elle s'est observée dans un contexte précis pendant le processus de christianisation.

Inversement, certains crimes étaient jugés de manière assez peu sévère, particulièrement en ce qui a trait aux sépultures préchrétiennes. Il est possible que ce soit dû à une attitude plus relâchée par rapport à ces situations et que dans les faits, ces divergences au niveau du culte ne soient pas entrées en conflit très important avec les normes chrétiennes.

Par rapport aux usages du banquet et des situations de commensalité en général, plusieurs éléments ont été placés en exergue. L'un d'eux est l'usage du festin ou même du simple repas pour définir clairement qui faisait partie du groupe et qui en était exclu, illustrée dans deux situations. La première se trouvait dans l'article 202 abordant le statut spécial des lieux où se tenaient les banquets, conjointement avec l'église et le *thing*. Ces trois endroits étaient interdits aux criminels qui avaient reçu la marque des hors-la-loi. Ces gens étaient exclus de la communauté, et cette exclusion s'exprimait parfaitement dans l'interdiction de leur présence à tout évènement social. La seconde situation découlait de préoccupations religieuses, soulignant l'importance de ne pas consommer un repas en compagnie de quelqu'un ayant commis de graves fautes ; le premier exemple s'observait à l'article 20 avec l'esclave ayant mangé de la viande de cheval, apanage du paganisme, et le second était le païen étranger qui disait vouloir se convertir, aperçu à l'article 22, mais avec qui il était interdit de manger en compagnie jusqu'à ce qu'il soit baptisé. Ces deux exemples montrent de quelle manière le contexte du repas est représentatif de ce qui est accepté comme comportement, mais aussi, et surtout de définir qui fait partie du groupe et qui en est ostracisé. Dans la première situation, le fautif était directement exclu et écarté. Dans la seconde, dès le départ, les Norvégiens reconnaissaient que l'autre était différent et qu'il avait un comportement possiblement problématique. Du moment où il « devenait comme eux », c'est-à-dire chrétien, il pouvait

prendre place à leur table. Ainsi, le repas en général devient un reflet exact des différents éléments sociaux constituant le groupe.

À la lumière de ces articles de lois, trois conclusions générales se démarquent de l'ensemble. La première est que les banquets ont joué un rôle important dans plusieurs sphères de la société norvégienne médiévale. Déjà, ils semblent avoir eu une importance marquée dès l'âge viking, mais cette importance est aussi définitivement marquée entre le XI<sup>e</sup> siècle et le XIII<sup>e</sup> siècle. Cette place a pu s'observer tant au niveau social, juridique, que religieux. Bien que cette étude soit centrée sur l'aspect religieux, les deux autres aspects ont révélés la portée des banquets dans la société norvégienne. Ainsi, il est plus facile d'appréhender la christianisation par le canal des banquets en comprenant au préalable l'importance générale de ceux-ci.

Le fait qu'un élément aussi « stable » et constant que les banquets soit observable et présent dans la source permet de constater son usage dans le processus de christianisation. C'est probablement cette stabilité qui en fit un vecteur de christianisation si efficace. Il est important d'établir que les banquets ne sont certainement pas le seul canal ni le plus important pour la christianisation. Il est même possible que ce genre d'évènement n'ait pas été ciblé intentionnellement. Il se pourrait bien que ce ne soit qu'une coïncidence que plusieurs éléments préchrétiens posant problème, ou à l'inverse étant récupérable, aient lieu dans le contexte d'un festin. Néanmoins, la quantité importante d'exemples encadrant les banquets montre bien que d'une manière ou d'une autre, l'implication de l'Église dans les festins est visible et apparente.

Ensuite, la seconde conclusion possible à tirer est que la christianisation est un processus qui pris du temps et qui s'échelonna sur plusieurs décennies, peut-être même plusieurs siècles. Un indice qui le suggère est la présence d'articles contribuant à la christianisation, par exemple des interdits de pratique des rites précis, est présent dans une version des lois de la Gulathing datant du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, longtemps après les premières conversions. Ceci indique peut-être qu'encore à cette époque, les articles en question étaient toujours jugés pertinents. Plusieurs chapitres des lois ont révélé quelques techniques juridiques employées pour améliorer la position du christianisme en Norvège et le rendre prévalent dans le royaume, même si les articles représentent une réalité contemporaine au code du XIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, il est incontestable qu'à un moment ou à un autre de l'existence des lois de la Gulathing et des articles qui le

constituent, les mesures coercitives exposées dans ces pages ont été utilisées. Il est plus difficile de déterminer à quel moment exact.

La troisième conclusion souligne des comparaisons entre les différentes sources, révélant plusieurs éléments de continuité. Le plus marqué et le plus important dans ce cas-ci concerne les banquets, qui ont lieu tant avant qu'après l'arrivée du christianisme. C'est une des raisons qui explique pourquoi les banquets peuvent présenter de bons exemples par rapport à la christianisation, car ils contenaient des éléments de continuité rituelle. Le banquet étant le thème général par lequel la christianisation a été abordée, revoyons plus spécifiquement les éléments qui s'y rattachaient directement. Le premier indique une continuité dans les formules prononcées et les rites effectués à l'occasion des banquets, donc la forme. Ensuite, le contenu du banquet se trouve relativement peu changé et se perpétue après la christianisation. Par exemple, les toasts conservent une place centrale dans le déroulement du banquet. Aussi, la fonction du festin est, elle aussi, peu altérée. Dans la religion préchrétienne, les gens utilisaient des formules précises, accompagnées de toasts, pour obtenir deux choses: la paix et l'abondance. Avec la religion chrétienne, cette fonction reste intacte. Ces trois éléments présentent les éléments de continuité les plus importants dans le changement de religion.

À l'extérieur du banquet à caractère religieux, une continuité au niveau de plusieurs événements spécifiques s'observe, par exemple des banquets d'héritages ou encore lors de la légitimation d'un fils naturel. Ces deux événements ont une forte saveur préchrétienne, et il se pourrait qu'ils remontent au moins à l'âge viking. Les lois témoigneraient donc d'une continuité au niveau des thèmes, mais pas nécessairement au niveau de la forme exacte des événements. Tous ces points suggèrent que le repas et les festins furent une voie d'entrée stable pour le christianisme. La continuité laisse croire que la nouvelle religion affecta minimalement les anciennes coutumes, ne ciblant que les éléments réellement problématiques, comme les sacrifices. Malgré ce que les sources suggèrent, la christianisation n'a visiblement pas été aussi violente et oppressive, mais généralement subtile et clairvoyante. Dans l'ensemble, le cadre et le déroulement des festins concernés furent très peu altérés et reçurent peu d'ajouts. Les éléments chrétiens apposés à la cérémonie étaient essentiellement des détails, mais qui venaient complètement changer les mécanismes les plus importants des rituels.

Tous ces éléments assemblés permettent d'affirmer qu'effectivement, le banquet fut un vecteur de christianisation. Les rites pratiqués aux festins, tant leur forme que leur contenu et leur fonction ont habilement été repris par l'Église. Dans une large mesure, ils ne posaient pas, en fin de compte, réellement problème, ce qui explique leur reprise facile. Les banquets présentaient de nombreux avantages, qui faisaient de leur récupération un agent de christianisation efficace.

Il est certainement malheureux que certains éléments manquent à cette étude. Le premier et probablement le plus important est une analyse et une critique plus profonde des sources. Dans ce cas-ci, certaines sources avaient une place secondaire, mais constituent normalement les plus grandes œuvres de la Scandinavie médiévale. Souvent, elles posent problème aux chercheurs et il est dommage de ne pas avoir pu se lancer dans une description plus détaillée des différents enjeux auxquels se heurtent les experts face à ces sources.

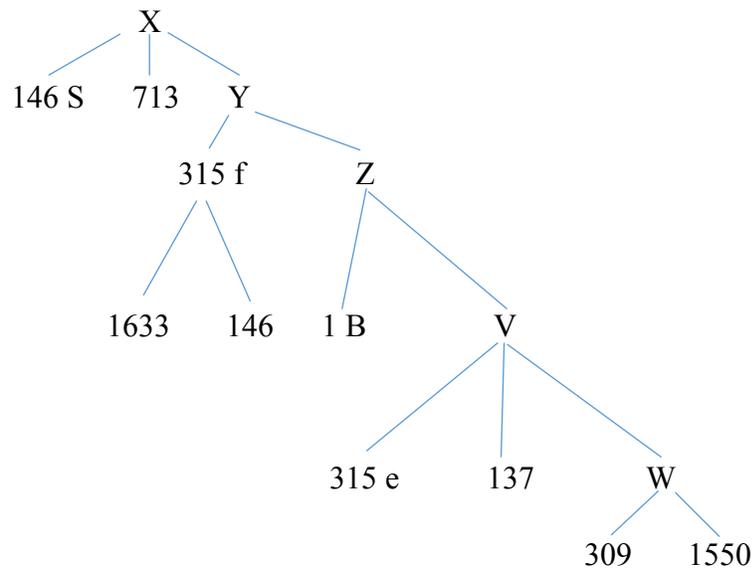
Éventuellement, cette recherche pourrait être complétée grâce à une approche comparative à l'aide d'autres codes de lois. La Norvège en possède quelques autres, plus tardifs. Outre les codes norvégiens, il aurait été magnifiquement enrichissant de mettre en commun cette analyse avec une étude des codes islandais, comme la *Grágás* et le code d'*Ulvljót*, ou encore avec les codes suédois, par exemple la *Gutalag*. Aussi, une étude comparative avec les nombreux travaux portant sur l'Angleterre anglo-saxonne permettrait d'élargir notre vision des banquets médiévaux.





## Appendice II

Stemma des manuscrits des lois de la Gulathing. RINDAL, Magnus, *Den Eldre Gulathingsslova*, Oslo, Riksarkivet, 1994, p. 26.



146 : ca. 1700

713 : ca. 1600

315 f : fin 1100 – environ 1200

1633 : ca. 1700

146 : ca. 1700

1 B : 1180-1250

315 e : 1200-1250

137 : 1250-1300

309 : ca. 1300

1550 : 18 mars 1550

## Appendice III

Voici tous les articles de loi analysés dans ce travail. Ils proviennent directement de l'ouvrage : LARSON, Laurence Marcellus, *The Earliest Norwegian Laws : Being the Gulathing Law and the Frostathing Law*, New York, Columbia University Press, 1935, 451 p. Ils ont été convertis en fichiers .txt à partir de la version électronique du document, fournit par l'université du Michigan : <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=acls;idno=heb06010>. Sans la sélection effectuée, les lois cumulent plus de 300 articles, ce qui aurait considérablement allongé le format physique de ce travail. Au début de chaque article figure entre crochet la page où figurent les articles sur le site internet. À partir de ce point, tous les articles figurent tels quels. Les notes de bas de pages ont été retirées pour éviter de porter à confusion avec

6. BOTH OLAF AND MAGNUS Now the next is this, that we have promised an ale feast, such as men call a "neighborhood ale"; [there shall be] ale from one measure of malt for each freeman and another for his wife. And let three householders at the fewest give the ale in common, unless they live so far out among the isles or so high up on the mountain side that they are not able to bring their brewing to the homes of other men; in such cases they shall brew as much ale singly, Magnus: as would be their share (O[laf]: as all three should). But if a man occupies a farm supporting fewer than six cows or [needing] less than six salsds of seed grain he shall give the ale feast only if he wishes to do so. Both: This ale shall be given before the mass of All Saints at the latest. The ale shall be blessed with thanks to Christ and Saint Mary for peace and a fruitful harvest; and if one fails to do this at the appointed time, he shall pay a fine of three oras to the bishop and shall give his ale even if it [has to] be at a later time. If he fails to do it and if he is accused and convicted of having allowed a twelvemonth to pass without sharing in a neighborhood ale, he shall pay a fine of three marks to the bishop. [39]

7. BOTH OLAF AND MAGNUS We have also promised that every husbandman and his wife shall join in an ale feast, all sharing equally, and bless it on Holy Night with thanks to Christ and Saint Mary for peace and a fruitful harvest. And if this is not done, they shall pay a fine of three marks to the bishop. And if a man allows three winters to pass without giving this ale feast, and he is accused and convicted of this, or [if he fails to heed] the penalties that we have added to our church law, he shall have forfeited his goods to the last penny; and the king shall have

one-half of it and the bishop one-half. But he has the choice of going to confession and doing penance; [then he may] remain in Norway; but if he refuses to do this, he shall depart from the king's dominions. [40]

16. CONCERNING THE KEEPING OF SUNDAY The next is this, that every seventh day is holy and that day we call Sunday. And the Saturday just before shall be [counted] holy from noon on, when a third of the day remains; also the [following] night till dawn on Monday. [So holy is the day] that one shall neither hunt birds nor catch fish, nor labor in field or meadow; but there is this exception that men may row their usual course with nets cast over the side of the boat or they may row with wares that were loaded on a work day. And if they come home at holytide but find no haven, they shall cast the freight up on the dry shore and secure their ships. Or men may travel their course on the highway, driving horses laden with packs, if these were bound on a work day. If a man is accused and convicted of having done labor on a Sunday, he shall atone for it with six oras and he shall go to confession and do penance. If a bondman of alien race does [such] labor without his master's consent, [his master] shall have him flogged or pay the bishop three oras. [45]

17. CONCERNING MASS-DAYS These are the days which Saint Olaf and Bishop Grimkell appointed at the Moster thing to be preceded by a fast and to be [counted] holy from the preceding noon. They shall be honored as Sunday [is honored]. The first is Saint John's Day. The second [is] Saint Peter's Day. The third [is] the Mass-day of the holy men of Selja. The fourth [is] Saint James's Day. The fifth [is] the earlier Saint Olaf's Day. The sixth [is] Saint Lawrence's Day. The seventh [is] the earlier Saint Mary's Day. The eighth [is] Saint Bartholomew's Day. The ninth [is] Saint Matthew's Day. The tenth [is] Michaelmas. The eleventh [is] the Massday of the Two Apostles. The twelfth [is] All Saint's Day. The thirteenth [is] Saint Andrew's Day. The fourteenth [is] Saint Thomas' Day. Now all those days which are to be preceded by a fast and [are to be] counted holy from the preceding noon have been enumerated. And let him who does labor on those days atone with a fine as for labor on Sunday. [45]

18. MORE ABOUT MASS-DAYS Now there are other holy days which are not preceded by a fast and are not counted holy from the preceding noon; nevertheless, as regards labor they shall

be kept as holy as Sundays. If men do labor on those days, they shall pay a fine of three oras to the bishop. If a bondman does [such] labor, without his master's consent, the fine shall be one and one-half oras. Now these days shall be enumerated. They begin with the first four days of the Yuletide. The fifth [is] the eighth day of the Yuletide. The sixth [is] the thirteenth day [in the Yuletide]. These shall all be regarded as equally sacred; but, on the intervening days one may look after the live stock, if there should be such need. Next following Christmas is the "Brittifumass." Then there is Saint Paul's Day. Then there is Candlemas. Then there is Saint Matthias' Day. Then there is Saint Mary's Day. Now come four days on which one is not allowed to open the earth to bury the dead: the first is Holy Thursday after noon; the second [is] Good Friday, the entire day; the third [is] Easter eve till noon; the fourth [is] Easter Day, the entire day. And if one does bury a body [on any of these days], he shall pay a fine of three oras to the bishop. In Easter week there are two days, Monday and Tuesday, on which one shall do no labor except caring for one's live stock, if there should be such need. And all day Wednesday shall be kept holy. Next comes the Mass-day of the Two Apostles. Then there is the Mass-day of the Holy Cross. The gang days shall be kept in such a way that one may do labor till midday on the first three days; but the Thursday is sacred all day, like Easter. Now comes Saint Halvard's Day. Then there is Saint Botholf's Day. Then there is Saint Swithun's Day. Then there is Saint Knut's Day. Then there is the later Saint Olaf's Day. Then there is the later Saint Mary's Day. Then there is the later Mass-day of the Holy Cross. Then there is Martinmas. Then there is Saint Clement's Day. Then there is Saint Nicholas' Day. [All] these shall be kept holy within our law. [46]

19. OLAF ALONE ORDERED THIS Now the priests shall send forth the crosses before the holy days, each in his own parish where he reads the divine services whether this be a shire church, a quarter church, or the church of an eighth. And the crosses shall be sent forth after such a plan that they will come to all the places where the priest has duties. A cross shall come to every house where smoke rises. And every man shall carry it forward to another except where several men live on the same homestead; in such cases each one in his turn shall carry it from the farm. The crosses shall be carried about among the winter dwellings but not up on the mountain. Every householder shall be responsible for one house, lest the cross fail to go forward, though he may own several [houses]. If he fails to send the cross forward, he shall atone for this

[neglect] with a fine of three oras to the priest who sent the cross forth. But if the man denies the charge and states that the cross did not come to his house, while his neighbor affirms that he carried it to him, the accused may swear that it did not come. And the one against whom the oath is sworn shall pay a fine; then it is well if he pays the cross fine. But if he refuses, the priest shall take two of the man's neighbors and proceed to his house and demand the cross fine; and he shall summon him to the thing for robbery, and for that he shall owe a fine of twelve oras. [47]

20. BOTH OLAF AND MAGNUS The next is this, that every seventh day we shall abstain from eating flesh; that [day] we call Friday. And whoever is accused and convicted of having eaten flesh on Friday shall pay a fine of three oras to the bishop, unless he ate it in ignorance. And if a man comes in and asks him why he eats flesh on Friday, then, if he has a bite in his mouth, he shall spew it out and state that he ate it unwittingly, not knowing what day it was. Then he shall be free from punishment, but he shall go to confession and do penance. But if he swallows [the bite], he shall pay a fine of three oras to the bishop. If it happens again that he eats flesh on Friday, he shall pay a fine of three marks to the bishop. If after having paid a fine twice he still refuses to honor the Friday and our Christian religion, he shall forfeit all his chattels to the last penny, but he shall be allowed to go to confession and do penance. If he will not do so, he shall depart from the king's dominions. If a man eats horse flesh he shall pay a fine of three marks to the bishop, and let him go to confession and do penance. [This applies to] all men of our speech. If a bondman eats flesh on Friday or on forbidden days, [his master] shall have him flogged for it or pay a fine of three oras to the bishop. If the bishop or his deputy charges a man with having eaten flesh on Friday or on forbidden days, and he denies the charge, the bishop's bailiff shall go to his house and summon him before the thing and bring action against him at the thing. But if he denies it, he shall offer to support his denial with a threefold oath. If a man eats flesh during Lent, he shall pay a fine of three marks to the bishop, unless he ate because of great need. And if he has no other food to eat, let him go to three of his neighbors and offer to trade provisions with them; then it is well if he gets [food]. But if he gets nothing, he may eat flesh to preserve his life; for it is better for him to eat [even] a dog than that a dog should eat him. If a man eats horse flesh in Lent, he shall forfeit all his property to the last penny and shall depart from the king's dominions. And if the bishop's bailiff accuses him of this, he

shall offer to defend himself with a threefold oath; if the oath fails, the failure leads to outlawry. If a bondman eats [horse flesh] without his master's consent, his master shall sell him beyond the king's dominions and use the price for his own benefit. But he must not break bread with him; and if he does break bread [with him], he shall pay a fine of forty marks. If the bishop's bailiff charges him with this, he shall defend himself with a threefold oath. [48]

21. MAGNUS REVOKED THIS IN PART The next is this, that every child that is born in our land shall be reared [and cared for], O[laf]:unless it be born with some serious deformity, the face turned around to where the neck should be, or the toes to where the heel should be; in such a case the child shall be brought to church to be baptized, and then [it may be] laid down in the church and be left to perish. Both: Every child that is born after Holy Night shall be baptized before Septuagesima; if it is born in Lent, it shall be baptized by Easter; if it is born after Easter, it shall be baptized before Saint John's Day; and every child that is born after Michaelmas shall be baptized before Holy Night. It shall normally be baptized by the priest from whom men buy the divine services. But if the child is stricken with sudden illness and this priest is out of reach, the priest who can first be secured shall perform the baptism; and no priest may refuse to do this; if he does refuse, he shall owe a fine of three marks to the bishop. If the child is so weak that no priest can be reached in time, the men who are bringing the child shall give it a name and plunge it into water, speaking these words over it: I baptize thee N. in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost; after that it may be buried in the churchyard. M[agnus]: If water cannot be obtained, the child may be baptized in any fluid that can be found. If there is no fluid at hand, one may spit in the palm [of his hand] and make the sign of the cross on the [child's] breast and between the shoulders. And such a baptism a woman may perform as well as a man, if no man is available. Both: If a child is not baptized within the appointed term, the father shall pay a fine of three oras to the bishop and have it baptized, even if it [has to] be at a later time. But if he refuses to let it be baptized and keeps an unbaptized child in his house over two terms, he shall pay a fine of three marks to the bishop and shall have the child baptized. But if he still refuses and keeps the child in his house unbaptized for a twelvemonth, he has forfeited all his property to the last penny. His [only] choice is to go to confession and do penance. And if he refuses to do this, both [he and the child] shall depart from the king's dominions. [49]

22. HERE MAGNUS PROVIDES PERMANENT OUTLAWRY FOR A CRIME FOR WHICH OLAF HAD DECREED A PENALTY OF THREE MARKS If a man exposes a child, whether [it be] baptized or not, and allows it to perish, and if he is accused and convicted of this, he has forfeited peace and property, for we call that [crime] murder in the highest degree. And if a bondman allows his child to perish, whether it be baptized or not, his master shall have him flogged within five days or sent to the kingsmen. And he shall be allowed to sell him abroad, if he likes, but he must not break bread with him; if he does break bread [with him], he shall pay three marks to the bishop. If the bishop or his deputy charges a man with having allowed his child to perish, whether it be baptized or not, and he denies it, he shall have to clear himself of this as of any other murder. And if the oath [fails], the failure leads to outlawry. And if the bishop or his deputy charges a man with having buried an unbaptized child in hallowed earth, and the charge proves false on investigation, the man who brought the accusation shall pay the bishop a fine of three marks, [thus paying] the penalty [maliciously] intended for the other. If a heathen man comes to our kingdom, stating that he has a desire to be baptized and has in mind to seek a place where there are priests, he shall be given food, but let him partake of it alone. But if he travels past churches and priests and does not seek baptism, the bishop's bailiff shall arrest that man and take him before the thing; then it is well if he submits to baptism. If he refuses, the thing shall allow him a grith of five days [in which] to leave the king's dominions; and let him have no food on any night where he tarried the night before. But if men entertain him longer and break bread with him, they shall pay a fine of forty marks. And in case the fine for violating the laws of the church is more than three marks, onehalf goes to the king and one-half to the bishop. And if a man fails for three successive winters to pay his dues to the priest or to the bishop and gives no heed to the other payments that we have added for the support of our Christian religion, he has forfeited his chattels to the last penny. [50]

23. CONCERNING BURIAL IN THE CHURCHYARD The next is this, that every man who dies shall be brought to church and buried in hallowed earth, excepting only evildoers, traitors, murderers, truce breakers, thieves, and men who take their own lives. And those whom I have now enumerated shall be buried on the shore where the tide meets the green sod. Bodies shall ordinarily not remain unburied longer than five days; but if a corpse does remain longer [unburied], the one responsible shall pay the bishop a fine of three oras and shall bring the body

to the church. But if he refuses to do so and leaves the corpse at home to decay, he has forfeited his chattels to the last penny; and his only choice is to go to confession and do penance; and if he is unwilling to do this, he shall depart from the king's dominions. But if he lives high up on the mountain side or very far out among the isles, and the stress of the conditions, be it stormy seas or [bad] mountain [roads], prevent him from transporting the body, he shall carry it into an outhouse and fasten it up; for a corpse must not be allowed to lie on the ground. If a man has buried a body in a mound or a heap of stones, he shall disinter it and pay three oras to the bishop and bring the body to the church to be buried in hallowed earth. If a man falls ill and wishes to have a priest summoned, let him send for the one from whom he buys the divine services. If he desires unction, the priest shall go to him and anoint him, O[laf]: and he shall have two oras as a fee for the unction. Both: But if the illness comes on so suddenly that it is necessary to send for a nearer priest, this priest shall go to him and anoint him M[agnus]: without charge. But if he fails to come, he shall owe a fine of three marks, unless he is prevented by a serious hindrance or [the needs of] his own parishioners, and the fact is known to witnesses. And every man who has paid his tithe shall have unction if he confirms his desire for it while still able to speak. Both: When the man is dead and his heir goes to the priest and asks him to come to chant the death mass at the bier, he shall go and sing [the chant] at the bier; O[laf]: for that he shall have half an ora, which men call the fee for the death mass. Both: When the body comes to the church, the priest shall go to meet it and shall chant before it such prayers as the ritual-prescribes; he shall place the body in the grave; O[laf]: and for that he shall receive the burial fee. Both: But if the priest refuses to perform the rites, the heir of the deceased shall take M[agnus]: the tithe (O[laf]: the burial fee) and [use it to] buy masses for the soul of the deceased. If the priest is away from home the body shall be interred nevertheless; and, when he returns, a stake [shall be driven] down to the coffin, and holy water poured down upon it, and the priest shall chant the death mass over it. In no case ought a priest to enter the parish of another priest for the sake of gain. But if he is accused and convicted of [having done] this, he shall restore the fees to the one to whom the parish belongs, and he shall atone for it with a fine of twelve oras to the bishop. And whenever, on the death of a man, his heir wishes to give an ale feast, whether on the seventh or the thirtieth morning, or even later, that is called an inheritance ale. But if men give an ale and call it a soul's ale, they shall invite the priest from whom they buy the services; they shall invite him as one of three at the fewest; and the priest ought to attend an inheritance ale or a soul's ale

as a matter of course. If he refuses to attend, he shall forfeit the tithe (O[laf]: the payments) that he should receive in a twelvemonth from the levy district where the feast was given. And the man who is the heir after him for whom the feast was given shall take M[agnus]: the tithe (O[laf]: the payments) and use it for the spiritual welfare [of the deceased]. Both: If there are several funeral feasts, the priest shall go first to the one to which he was first invited and shall remain there the first night; in the morning he shall go to the second. Both: Even if there be three gatherings and he will have to travel the same road twice in one day, he shall, nevertheless, bless all the ales. But if he cannot [do this], let him go to the second feast and drink there while the ale lasts. [51]

29. CONCERNING HEATHEN SACRIFICES Heathen sacrifices are also banned for we are not permitted to worship any heathen god, or [on any] hill, or [in any] heathen fane. And if a man is accused and convicted of this, he has forfeited all his chattels to the last penny, and he shall go to confession and do penance. But if he refuses to do this, he shall depart from the king's dominions. [57]

31. CONCERNING FORBIDDEN MEATS AND ANIMALS THAT HAVE DIED OF THEMSELVES M.. it we are also forbidden to eat. If a man is accused and convicted of having eaten the flesh of animals that have died of themselves, he shall pay a fine of three oras to the bishop and shall go to confession and do penance. We speak of those animals as having died of themselves whose bane is not known to men. But men may eat what wolves rend and deprive of life; and men may eat the flesh of beasts attacked by bears or bitten by dogs. Men may also eat the flesh of a beast that is drowned in running water or falls out over a cliff or is choked by the halter. But there is this to add about the flesh of animals that are killed in this way, that salt and water shall be consecrated and sprinkled upon the carcass, and it shall be hung up till the blood dries up. It is proper to sell the hide and divide the money in such a way that the owner keeps one-half; but with the other half let him buy wax and send it to the church where he buys the divine services. [58]

54. CONCERNING THE MYNDING The gift that is given to a woman shall remain her lawful property, no matter how the marriage is terminated. Olaf: The husband shall [by the payment of mund] acquire [control of] all the goods that come with a maiden, but for every ora an ora shall

be given [by him] in return. But of a widow's property [he acquires] one-half. This balancing of mund and marriage portion shall remain in force in all cases except two: if the wife dies without children or if she leaves [her husband] without cause. Both: No man shall strike his wife at the table or at an ale feast; if he strikes her in the sight of assembled men, he shall pay her such an atonement as he could demand in his own case; and the same the second time and the third time, [if he repeats the offense]. Olaf: After that she has the right to leave him, taking with her the husband's gift<sup>14</sup> and the property set aside to balance the marriage portion. And if a man wishes to separate from his wife, let him announce the termination of the marriage so [distinctly] that each one can hear the other's voice, and let him have witnesses present. [75]

56. HOW LARGE A PURCHASE MAY BE MADE BY A WOMAN No minor can make a purchase or a valid bargain. A thrall may bargain for nothing but his knife only; nor may a freedman who has not yet given his freedom ale make a bargain involving more than an ertog. Now it shall also be told how large a purchase may be made by a woman. A freedman's wife may make a bargain [to the amount] of an ertog, if he has given his freedom ale, and his son's wife [to the amount] of half an ora. The wife of a freeman may bargain to [the amount of] one ora; the wife of a hauld to [the amount of] two oras; a baron's wife to [the amount of] half a mark. If a larger purchase is made, it may be annulled within the first month following; and if he [the husband] is not at home, he may annul it within the first month after his return. [76]

58. CONCERNING LEGITIMATION Now a man may improve the status of his [illegitimate] son by bringing him into the kindred, if he wishes [to do so] and the nearest heir gives consent. If he has sons by a mother whom he has bought with the mund, though but one of these is of major age, and this one gives consent, he gives consent for all those who are still minors and also for those who are unborn. The one who shares in the odal shall give consent for the odal land. He [the father] shall then give a feast with as much ale as can be brewed from three sald of malt by the standard of Hordaland. And he shall butcher a three-year-old ox and flay off the skin in the cleft of the front hoof on the right side and make a shoe of it which he shall set beside the large ale bowl. The one who brings the man into the kindred shall first put on the shoe; next the one who is being brought into the kindred; then the one who consented for the inheritance; then he who consented for the odal; and finally the kinsmen. No one shall give away the inheritance of another; a fraudulent contract has no value. No one shall cheat another out of his

inheritance. Now the father shall put on the shoe if he is bringing a son into the kindred; his son who is of major age [shall next put it on]; then the legitimation is complete. If there is no [such] son, the one who consents for the inheritance shall put on the shoe; next the one who consents for the odal shall put on the shoe. He [the father] shall now make a statement in this wise: "I conduct this man to the goods that I give him, to geld and to gift, to seat and to settle, to b6t and to baug, and to all personal rights, as if his mother had been bought with the mund." A brother or a sister may bring a brother into the kindred and a father's brother [may legitimate] a brother's son. A "corner lad" or a "bush lad" shall be brought into the kindred in the same way as a thrallborn son. Other kinsmen may bring [a man] into the kindred in the way that I have described and make him competent to inherit, if the nearest heir gives his consent. If a father gives his son his freedom before he has seen fifteen Holy Nights, he, too, may be led into the kindred; but consent must be secured from all those who are in the inheritance with him. Now he shall have everything that has become his by legitimation as long as they are living who stepped into the shoe with him; after their death he shall take both inheritance and odal. A man shall make public announcement of his legitimation every twenty winters [or] until he has received an inheritance; after that the inheritance shall testify for him and for all time. [79]

61. IF A MAN LIBERATES A THRALL If a man takes a thrall to church or seats him on his chest and gives him his freedom, and if he gives it free from all debts or dues, he [the freedman] need not give his freedom ale any more than a man who is born to freedom. After that he shall himself arrange his marriage and his business affairs; he shall, nevertheless, remain in dependence upon his master as another must who buys his freedom. If a man gives freedom to a thrall or a bondwoman who buys and pays for it, then whoever receives this freedom is free, if it is given by one who has the right to give it. If a thrall walks in the ways of a free man for twenty winters or longer than twenty and no man complains of his dealings or his marriage or his purchases, whether he moves about within the fylki or without, he is a free man if he wishes to be called free. A man who receives his freedom from the king need not give his freedom ale; nor [shall this be required of] one who received his freedom before he had [seen] three Holy Nights and has grown up without encumbrance [of any sort]. If a thrall or a bondwoman are to pay their value in money, they shall be taken to church, a [Gospel] book shall be laid on the head of each, and they shall be given [their] freedom. Now a man shall continue to labor a

twelvemonth for his master; but if he received his freedom on such terms that one-half of his value or even more might remain unpaid, the king shall have no claim, even if the master shall proceed by corporal punishment to force the payment of what still remains unpaid. [81]

62. CONCERNING MANUMISSION If a freedman wishes [full freedom] to control his marriage and his business affairs, he shall give a freedom ale brewed from at least three sald of malt and let him invite his master in the hearing of witnesses but let him not invite any of his [master's] opponents in a lawsuit, and he shall place him in the highseat. And let him put six oras into the scales the first evening, and let him offer his master these as a ransom fee. If he takes the money, then it is well; if he gives it back, it is as if all is paid. But if the master refuses to come, the freedman shall call upon his witnesses to testify that he did invite him, and let him leave the master's highseat vacant. And let him place six oras in the scales the first evening and let him offer the money to the vacant chair; that is called the ransom fee. If the master has authorized some one to receive the money, then it is well; but if no man takes it, he [the freedman] shall keep it till the morning and offer it once more at the meal. But if no man takes it then, he shall have it and keep it till the one who is to have it comes for it. Then the freedom ale is given complete. [82]

63. CONCERNING THE MARRIAGE OF A FREEDMAN If a freedman who has given his freedom ale takes a well-born woman to wife, and they separate, all the children shall go with the mother. If she dies first, all the children shall return to the father and subsist on his goods as long as there are any; and when all is consumed, they shall all go to the better kindred, and the father shall return to his master. If a freedman who has not given his freedom ale takes a well-born woman to wife, all the children shall go with the wife no matter how the marriage may terminate. If a freedman who has not given his freedom ale marries a freedwoman who has given hers, the children shall inherit from neither one. But if his freedom ale has been given and hers has not, but her master holds out a hope of emancipation, the children shall inherit from both. If a freedman marries a freedwoman and the master of the one has given his consent but [the master of] the other has not, then, if there are goods to divide, the one who has not consented must reckon up his share; but if there is great need he may renounce every claim. If a freedman marries a freedwoman, both having celebrated their freedom ales, the children shall inherit from both; but if they come to extreme want, they [the children] shall be [regarded as] ready for the grave:

a grave shall be dug in the churchyard and they shall be placed within it and be allowed to perish. Let the master take out [of the grave] the one that lives longest and provide it with food from that time on. If a freedman marries a freedwoman, neither having given the freedom ale, and they beget children, these shall have the same personal rights as their father [has] and they shall perform the labor for their father and mother. And if any one of them shall desire to go away, let him leave three marks in his stead. [82]

65. CONCERNING THE INHERITANCE OF TWO UNFREE BROTHERS If two brothers are brought up in bondage in the same man's home, they are both brothers and foster brothers; and if they are released by their master, but continue the common life, sharing the same work and wages, then each becomes the other's heir; but their children do not [inherit] from them unless they have given their freedom ale. [83]

66. CONCERNING THE RESPECT AND DEFERENCE THAT A FREEDMAN OWES HIS LORD Now a freedman shall owe respect and deference to his lord. He shall not join in any designs on his life or his goods, nor [shall he be found] opposed to him in a doom unless he has a law-suit of his own to promote, in which case he shall act in defense against his master as against any other man. He must never [undertake to] measure words with him and never turn point or edge against him. He shall never join a band of his lord's enemies or bear witness against him, and he shall not enter the service of a man more powerful than his lord unless he has permission; and he shall not set a hostile doom for another man. But if he does any of these things, he shall return to the seat where he sat before and shall redeem himself thence with a full payment; he shall also forfeit his property. Two generations of the freedman's family shall remain in dependence on two [generations] of the master's [family]. If a freedman's son does any of these things, he shall owe his master the same sum that his father paid. For twenty winters the freedman shall have the duty to produce witnesses that he has given his freedom ale; and if no one complains of his doings for twenty winters, that which is not done shall be [regarded as] done, if he wishes to have it so. A freedman may purchase the right for his children to inherit, and if an agreement is reached, it is equivalent to making his own status clear. But if great distress comes upon him and his wife, and [freedom] has been bought, the children shall work for them [their parents] while they are still on earth; [after that] they may depart without [further]

obligations. But if they will not do this, let those who wish to leave pay the cost of their [parents'] board and keep. [83]

75. IF A MAN CARRIES AWAY MORE FROM THE LAND THAN BELONGS TO HIM  
Now the doors shall be left standing, three outer doors, three even though there were no doors when the tenant came there: the living-room door, the storehouse door, and the kitchen door, and all those that were there before. Now if the tenant takes any one of these doors and carries it away, he shall return it and pay the fine for trespass, if he has removed it from [the house]. If he breaks off any part of the threshold, or of the lintel, or of the jambs [in removing the door], be it only a sliver, it shall be called house damage, and he shall pay a fine of three marks. If he takes away the bench supports from the house or the bench boards that are mortised together, he shall return them and pay [a fine of] three marks. [He may take away] the loose floor boards in the stable or the barn, the woodpiles, and the bridges that he has built. He shall place his buildings and his stacks where no damage will be done to cornland or grassland; and if the one who succeeds the tenant [on the farm] finds them annoying, he may have them removed whenever he likes. Floor planks running lengthwise and wainscoting and whatever has not been mortised into place or nailed to the beams or the cross-timbers may be carried away. For whatever he has torn away from any building he shall pay the owner a compensation of three marks, and he shall restore the building to its earlier condition. He must not dig up the stack supports after the moving day; he may cut them off above the ground and take them away; but if he digs them up, he shall pay the fine for trespass to the owner of the land. If a man plants angelicas, he may remove [the roots] before the moving day if he likes. If a man sows the arable land with winter rye and [then] leaves the farm, he shall have nothing from it; if he has spaded up new ground for the sowing within the garth, [he shall] have the value of the seed; if he has spaded up ground for it outside the garth, let each have one-half of the crop, the one who comes to the farm and the one who sowed [the grain], if he has fenced [the field]. The man shall not allow [another to take] anything off the land itself except two loads of wood and one of scraped bark; the tenant may allow that, and the landlord, too, though the one who has taken the new lease may not like to do it. If there are hawks nesting in the forest, the one who has leased the land shall have them, unless the owner has excepted [them]. No man shall take another man's hawks, lest he risk a fine for trespass; and he shall return the hawks. If he takes a hawk that is

bound to the nest, he is a thief, if the owner has stated before witnesses that he has bound it. The fruits of unauthorized labor on land shall belong to the one who has the lease, if it is worth no more than half a mark and if he calls the landlord's attention to it, but not if he keeps the matter quiet; and let him who did the work pay the fine for trespass. One may use the land to provide a ship for his needs, [only] not one [so large] that the oar benches must be counted; if he builds one so large that the benches need be counted, he builds it for him who owns the land. He shall not strip birch bark to sell unless he shall need to buy black salt. He shall prepare no more salt than he needs to give his cattle, except when he has to buy birch bark [for his roofs]. He shall boil no more tar than he needs to cover his boats. No man shall give a feast on another man's land, except when a tenant shall need to give an ale; but if he does give a feast, let him pay three marks. [90]

#### 115. CONCERNING THE SEVENTH-DAY ALE AND THE SETTLEMENT OF DEBTS

When a man is dead, his heir shall take his place in the highseat; and he shall notify the creditors [asking them] all to be present at the seventh-day [ale], when they shall all receive what is owing them according to the testimony of witnesses. But if the property is not sufficient, they shall all suffer a reduction in the proper ratio; the one who has the largest claim shall suffer the largest reduction. If a man fails to come to the ale, let him bring action for what is due him with witnesses, if there is property still remaining, and let him summon the heir to hear what the witnesses have to say. If there is no [property], he loses the debt. If there is property in the estate that belongs to a minor or is claimed by the wife, it is well if there is enough for both; if there is not enough, she shall surrender her husband's gift to her marriage portion and other [gifts]. And if the property does not suffice at all points, he shall lose the most who has the largest sum due him, the wife of the deceased as other creditors. There shall be a reckoning for this purpose, except that any article of value that is held in pawn shall first be given to the holder of the pledge. The wife shall rather surrender her husband's gift [to the marriage portion] than that those [shall suffer loss] who were the man's creditors before he married her; for no one shall buy himself a wife with another man's money. Now she shall have her marriage portion, and the minor shall have his money; but if the property is insufficient, each one shall lose in proportion to his claim. If there are sons or daughters, they shall pay the debts if they have the money; but no other man [shall need to pay], unless he is heir to the property, for they [the heirs] shall have to meet both

good and ill. If two married people have a community possession, and one of them dies, the other shall meet his debts according to the terms of their community. Indigent men and women and bondfolk shall be apportioned like other obligations, but their children and property shall be in the keeping of him who is their nearest heir; and the guardian, whether he be a man or a woman, shall take over the property [only] after it has been appraised and valued. He shall not carry the property of a minor out of the fylki, unless some one who has land there [in the fylki] will give surety that the goods will be restored to where they were received when the minor attains his majority. If the appraisal of the property shows that there is sufficient capital for maintenance, [namely], four marks for each minor child (it is well if there is more), she [the wife] shall take this amount and it shall not [be expected to] grow or shrink; and let her restore exactly what she received. But if the capital [for maintenance] is not sufficient, the minor shall be allowed half a mark every twelvemonth till he is twelve winters old; after that he shall be regarded as one who works for his board. Interest shall be reckoned on what money there may be over and above what he pays out for himself in a twelvemonth. The minor shall receive half a mark from the ground rent. Now the figures for the ground rent shall remain as it was assessed the first year, whether it grows or diminishes [after that]. A guardian shall not hand the property over to the keeping of another; but if he does dispose of it to another, the ward may bring suit against either one, as he prefers, to secure his own. If the ward has land to the value of half a mark, that shall be counted as maintenance capital. If a man gives over the movables of a minor, except they be taken out of his hands by act of court, he shall secure them with his own property. [112]

119. IF A MAN HAS AN UNAPPRAISED INHERITANCE IN HIS KEEPING If a man has an unappraised inheritance in his keeping, one that was not assessed at the seventh-day ale, the minor [heir] shall go before the thing as soon as he comes of age; and let him present a sworn claim to as much property as he intends to demand under oath. And if his kinsmen have advised him so that he does not swear falsely, he shall have the property that he has thus demanded under oath, unless his opponent shall present evidence to a different estimate. Now he shall have sworn [to this claim] some time during the five winters before he fills his twentieth [year]; but if he has not taken the oath by that time, he shall have no claim to a judgment. [115]

122. IF A MAN FAILS TO CLAIM AN INHERITANCE If a man who is of major age remains at home on the seventh or the thirtieth morning" and does not [come to] claim his inheritance, he can raise no claim to that inheritance at any later time. If one who is not of major age remains away, he shall give notice that the inheritance has come to him; another man may give the notice for him. He shall present his claim to the inheritance within the first five years after he has attained his majority; but if he fails to do this, he can raise no claim to that inheritance at any later time, unless some serious hindrance has prevented him. If he is not in the fylki or in the kingdom, he shall have his claim presented within the first twelvemonth after his return to the fylki where the inheritance became available, unless he is prevented by some serious hindrance; as to such hindrance men shall be called upon to decide. [116]

126. CONCERNING THE DIVISION OF AN INHERITANCE No man shall proceed to divide [another man's] property or his inheritance unless he has the owner's permission or men perceive that he is wasting it. So long as a man has his wits, knows how to manage his household and his business, and is able to ride a horse and to join in an ale feast, he shall have the control of his property and no man shall proceed to divide it; and if he does divide it, [the division] shall not hold. [118]

132. CONCERNING TWELVEFOLD OATHS AND SIXFOLD OATHS If the king accuses a man of treason, he may deny the charge with a twelvefold oath. Charges of murder and pledge breaking may be refuted in this wise: six men shall be named [and placed] on either side of the accused, all of his own rank, and let him have two of them, and his nearest two, kinsmen. [The accused] himself [shall be] the fifth, and [let him have] seven oath helpers of his own selection. [121]

135. CONCERNING THE THREEFOLD OATH The threefold oath shall be taken [in this way]: the accused himself shall swear and with him another of equal rank, [one who is] not of near kinship on either side of the house nor closely related by marriage. Then there shall be a third, one who can be held to account for pledge and promise, a free man of major age. All such oaths may be taken at any time in a period of ten weeks of oath days; and a week is valid for oath taking though oaths may be sworn on one day [only]. A failure to take a twelvefold oath [successfully] leads in every case to permanent outlawry, as do the grim oath and [the oaths

taken in cases of] theft or arson. A failure to take any other sixfold oath leads to [ordinary] outlawry. A failure to take a threefold oath leads to such an outcome as [the parties involved] have agreed upon. The single oath shall be taken as soon as the one who demands it wishes to hear it and has a book to offer to him [who is to swear]. [121]

136. HOW OATHS ARE TO BE TAKEN Now, it is well if they [the litigants] come to agreement as to when the oaths shall be taken; otherwise let [the accuser] summon him [the defendant] [to appear] within five days at the longest at any one of the churches in the fylki that he may select. If the one who is to hear the oath fails to come, he [the defendant] shall call his witnesses to testify before the church door that he [the plaintiff] had summoned him to that place, and let him take the oath before witnesses. If they both appear, the one who is to take the oath and the one who is to hear it, they shall appoint men, each [selecting] two, to observe [and to judge] the oath taking. If these men disagree, some holding the oath to have been properly sworn and others, improperly, those who are willing to swear to their opinion shall be upheld in it. If both sides offer to swear, those who wish to support [the defense] have the best right to the oath; if any one raises a doubt, the defendant shall have his witnesses heard at the next thing. But if the oath fails him, his case shall have a hearing within the first twelvemonth like any other action. If the case is not presented by that time, the oath shall be [regarded as] taken in a legal manner, even though it has not been sworn. [122]

187. CONCERNING QUARRELS IN AN ALEHOUSE If there is quarreling in an alehouse when men are drunk, those who have quarreled shall go out and return in the morning when men awaken; then the men may pass judgment in their dispute in that place as well as at a thing, if they know the law. A man's benchmates or his messmates or those who sat near him or the ale feasters, if those others were not present, shall bear witness with him; and their testimony shall stand, and let no opposing witness be brought forward. And at that place every man has [a right to] atonement twice as large as at his home. Now the men may determine the matter there, if they know the law, or they may refer it to a thing. If a bailiff or a baron charges them with having provoked a quarrel and they all deny it, they shall, each one of them, take a [Gospel] book in his hand and swear that they have all drunk decently. Those who take the oath [successfully] are guiltless, but whoever fails in his oath shall owe a baug to the king. And let every one [who is] accused of provoking a quarrel defend himself with a threefold oath; but if

the oath fails, they each become liable to a fine of fifteen marks. If one-fourth of the men refuse to swear and leave the place, all the men at the alehouse shall pay the penalty. If fewer [than one-fourth] depart those who depart are the guilty ones; let them pay the baug to the king and let the others take the oath. [140]

188. CONCERNING QUARRELS AMONG MEN When a man is present where men have quarreled and his testimony is demanded, he shall in every case bear witness for one side or the other; otherwise he shall owe three oras to the king, if he is called upon [to testify]. [140]

202. THIS DEALS WITH INDICTMENTS If a bailiff accuses a man of having harbored an outlaw, one who was outlawed in the thing district where the accused has his home, he shall defend himself with a threefold oath; and if the oath fails, the failure leads to a fine of forty marks. If the bailiff accuses the man of having harbored one who was outlawed at the Gulathing or at sea with the fleet and he pleads that he did it unwittingly, he may clear himself with a threefold oath. The same [rule holds] if the man was outlawed in another thing district; and if the oath fails, the failure leads to a fine of forty marks. If the bailiff accuses the man of having given food to an outlaw in the woods, and he denies the charge, he may support his denial with a threefold oath; and if the oath fails, the failure leads to a fine of three marks. If the bailiff accuses the man of having had dealings with an outlaw at a thing, at church, or in an alehouse and he denies it, let him support his denial with a threefold oath; and if the oath fails, he shall pay a baug to the king. If a man is slain in a crowd or in a gathering of men, or is stricken or wounded, his [the offender's] live stock may be seized, and no man shall entertain him until he has offered to meet the demands of the law; and if any one does entertain him, he shall owe a fine of forty marks. And if he has had dealings with him and the proof is clear, he shall owe a baug to the king. All those who see [these doings] are knowingly guilty; those who do not see them do wrong unwittingly; with them there is no responsibility until the judgment is declared. [146]

## Bibliographie

- ALTHOFF, Gerd, « Manger oblige : repas, banquets et fêtes », dans FLANDRIN, Jean-Louis et Massimo MONTANARI, sous la dir. de, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 305-316.
- ANDRÉN, Anders, et al. , sous la dir. de, *Old Norse religion in long-term perspectives : origins, changes, and interactions*, Lund, Nordic Academic Press, 2004, 416 p.
- ANDRÉN, Anders, « The signification of places, the Christianization of Scandinavia from a spatial point of view », dans *World Archaeology*, Vol. 45, Numéro 1, février 2013, p. 27-45.
- ANTONSSON, Haki, « The Early Cult of Saints in Scandinavia and the Conversion : A Comparative Perspective », dans *Saints and their Lives on the Periphery*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 17-37.
- AÐALSTEINSSON, Jón Hnefill, *A Piece of Horse Liver : Myth, Ritual, Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavik, Haskalautgafan Felagvisindastofnun, 1998, 188 p.
- BAGGE, Sverre, « A Hero between Paganism and Christianity : Håkon the Good in Memory and History », dans *Poetik und Gedächtnis : Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag*, sous la dir. de Karin Hoff et al., Francfort, Peter Lang, 2004 p. 185-210.
- BAGGE, Sverre, « Christianization and State Formation in Medieval Norway », *Scandinavian Journal of History*, Vol. 30, Numéro 2, Février 2007, p. 107-134.
- BAGGE, Sverre, « Kristendom og kongemakt », dans *Festskrift til Historisk Instituttets 40-års jubileum 1997*, Ersland, Historisk Institutt, 1997, p. 71-86.
- BAGGE, Sverre, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom : State Formation in Norway c. 900-1350*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2010, 441 p.
- BAGGE, Sverre, « From Sagas to Society : the Case of the Heimskringla », dans *From Sagas to Society : Comparative Approaches to Early Iceland*, PALSSON, Gísli, sous la dir. de, Hisarlik Press, 1992, p. 61-75.
- BAGGE, Sverre, « The Making of a Missionary King : The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway », dans *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 105, Numéro 4, Octobre 2006, p. 473-513.
- BAGGE, Sverre, « Theodoricus Monachus : The Kingdom of Norway and the History of Salvation », dans *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery*, Turnhout, Brepols, 2011, p.71-90.
- BAGGE, Sverre, « Warrior, King and Saint : The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson », dans *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 109, Numéro

- 3, Juillet 2010, p. 281-321. ABRAMS, Lesley, « The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia », dans *Anglo-saxon England*, Vol. 24, décembre 2005, p. 213-249.
- BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992 [2009], 270 p.
- BERTELL, Maths, « Where does Old Norse religion end? Reflections on the term old Norse religion », dans *Old Norse religion in long-term perspectives : origins, changes, and interactions*, ANDRÉN, Anders, et al., sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2004, p. 298-302.
- BEREND, Nora, *Christianization and the Rise Of Christian Monarchy : Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 460 p.
- BIHLMAYER, Carl et Herman TUCHLE, *Histoire de l'Église*, t.2 : *L'Église de Chrétienté*, trad. de l'allemand par M. Grandclaude, Mulhouse, Salavator, 1962, 468 p.
- BISGAARD, Lars, « Wine and Beer in Medieval Scandinavia », dans SALONEN, Kirsi, et al. Sous la dir. de, *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, p.67-88.
- BOYER, Régis, *Le Christ des barbares*, Paris, Cerf, 2007, 160 p.
- BOYER, Régis, *Les Vikings*, Paris, Perrin, 2002, 442 p.
- BOYER, Régis, *Les vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2008, 912 p.
- BOYER, Régis, *Mythes et religions scandinaves*, Paris, Riveneuve, 2012, 603 p.
- BOYER, Régis, « Northern paganism and Christianity : some invariants », dans *Sagnaheimur*, SIMEK, Rudolf et al., Vienne, Fassbaender, 2001, p. 39-52.
- BRINK, Stefan, « Early Ecclesiastical Organization of Scandinavia, Especially Sweden », dans SALONEN, Kirsi, et al. Sous la dir. de, *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 23-40.
- BRINK, Stefan, « Myth and Ritual in Pre-Christian Scandinavian Landscape », dans *Sacred Sites and Holy Places : Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, sous la dir. de NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Stefan BRINK, Turnhout, Brepols, 2013, p. 33-51.
- BRINK, Stefan, « New Perspectives on the Christianization of Scandinavia and the Organizaion of the Early Church », dans *Scandinavia and Europe 800-1350 : Contact, Conflict and Coexistence*, ADAMS, Jonathan et Katherine HOLMAN, sous la dir. de, Turnhout, Brepols, 2004, p. 163-175.

- BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, sous la dir. de, *The Viking World*, New York, Routledge, 2011, 744 p.
- BULL, Edvard, *Folk og Kirke i Middelalderen*. Gyldenalske Boghandel Nordisk Forlag, Kristiania, 1912, 271 p.
- BUSYGIN, Aleksander, *The Laws of the Saint King*, mémoire de maîtrise, Oslo, Université d'Oslo, Center for Vikings and Medieval Studies, 2003, 77 p.
- BYOCK, Jesse, « The Mosfell Archaeological Project : Archaeology, Sagas and History », dans *Viking Archaeology in Iceland : Mosfell Archaeological Project*, ZORI, Davide et Jesse BYOCK, Turnhout, Brepols, 2014, p. 27-44.
- CAHEN, Maurice, *Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave : la libation*, Paris, Édouard Champion, 1921, 325 p.
- CORBIN, Alain., sous la dir. de. *Histoire du christianisme*, Paris, Points, 2016, 468 p.
- COVIAUX, Stéphane, « Les échanges culturels au sein du monde nordique : l'exemple du culte de saint Olaf », dans *Les échanges culturels au moyen âge*, Dunkerque, Actes des congrès de la Société des historien médiévistes de l'enseignement supérieur public, 2001, p. 207-225.
- DILLMANN, François-Xavier, « Kring de rituella i fornskandinavisk religion », *Uppsalakulten och Adam av bremen*, ed. Anders Hultgård, Nora, Nya Doxa, 1997, p. 51-73.
- DUBOIS, Thomas A., « Diet and Dieties : Contrastive Livelihoods and Animal Symbolism in Nordic Pre-Christian Religions », dans *More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 65-96.
- DEN HARTOG, Adel P., « Taboos », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 384-386.
- DICKIE, Matthew W., « Exclusions from the Catechumenate : Continuity or DIcontinuity with Pagan cult? », dans *Numen*, Vol. 48, Numéro 4, 2001, p. 417-443.
- DUBOIS, Thomas A., *Nordic Religion in the Viking Age*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, 256 p.

- DÜWEL, Klaus, « Das Opferfest von Lade : Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte », *Wiener Arbeiten zur germanische Alterumskunde Philologie*, Vol. 27, Vienne, Halosar, 1985, p. 61-69.
- ERIKSEN, Marianne Hem, « Doors to the Dead. The power of doorways and thresholds in Viking Age Scandinavia », dans *Archaeological Dialogues*, Vol. 20, 2013, p. 187-214.
- FARB, Peter et George ARMELAGOS, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Paris, Noël, 1985, 267 p.
- FAULKES, Anthony et Richard PERKINS, sous la dir. de, *Viking revaluations : Viking society centenary symposium 14-15 May 1992*, Londres, Viking Society for Northern Research, 1993, 224 p.
- FLANDRIN, Jean-Louis et Massimo MONTANARI, sous la dir. de, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, 915 p.
- GADE, Daniel W., « Horses », dans *The Cambridge World History of Food*, vol. 1, KIPPLE, Kenneth F. et Kriemhild Coneè ORNELAS, sous la dir. de, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 542-546.
- GAGNON, François, *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025) : présentation, traduction et commentaire ethno-historique*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal, département d'histoire, 2010, 169 p.
- GARDEŁA, Leszek, « Worshipping the dead : Viking Age cemeteries as cult sites? », dans *Germanische Kultorte : Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*, sous la dir. de EGELER, Matthias., Munich, Herbert Utz Verlag, 2009, p. 169-205.
- GHOSH, Shami, *Kings' Sagas and Norwegian History : Problems and Perspectives*, Leiden, Brill, 2011, 253 p.
- GISLADOTTIR, Hallgerður, « Horse », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 209-210.
- GRIECO, Allen J. et Alban GAUTIER, « Food and Drink in Medieval and Renaissance Europe : an overview of the past decade (2001-2012) », dans *Food and History*, vol. 10, numéro 2, 2012, p. 73-88.
- GRÄSLUND, Anne-Sophie, « Dogs in graves – a question of symbolism? », dans *Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*, Rome, 2004, p. 168-176.

- GRÄSLUND, Anne-Sophie, « The Material Culture of Old-Norse Religion » », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 249-256.
- GRIVETTI, Louis E., « Food Prejudices and Taboos », dans *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, KIPLE, Kenneth F. et Kriemhild Coneè ORNELAS, sous la dir. de, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 1502-1513.
- GRØNVIK, Ottar, *Fra Vimose til Ødemotland : Nye studier over runeinnskifter fra førkristen tid i Norden*, Universitetsforlaget, Oslo, 1996, 301 p.
- GUNNELL, Terry, « Hof, halls, Goðar and Dwarves : An Examination of the Ritual Space in the Pagan Icelandic Hall », dans *Cosmons*, Vol. 17, Numéro 1, 2001, p. 47-59.
- GUREVITCH, Aaron J., « Land Tenure and Inheritance », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 372-373.
- GUREVITCH, Aaron J., *Les catégories de la culture médiévale*, COURTIN, Hélène et Nina Godneff, trad. par, Paris, Gallimard, 1972, 340 p.
- HAMRE, Stian, *Burial practices in early christian Norway : An osteoarchaeological study into differences and similarities between four burial assemblages*, thèse de doctorat, Bergen, Université de Bergen, 2011, 244 p.
- HELLE, Knut, *Gulatinget og gulatingsslova*, Leikanger, Skald, 2001, 240 p.
- HEERS, Jacques, *Précis d'histoire du moyen âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 422 p.
- HEIDE, Eldar, « Hörgr in Norwegian names of mountains and other natural features », dans *Namn og nemne*, Vol. 31, 2014, p. 7-51.
- HENISCH, Bridget Ann, *Fast and Feast : Food in Medieval Society*, University Park et Londres, Pennsylvania State University Press, 1978, 279 p.
- HIEATT, Constance B., « Medieval banquets », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 477-480.
- HIGHAM, Nicholas J., « Out of Africa, The nature of conversion », dans HIGHAM, Nicholas J., *Convert kings, Power and religious affiliation in early Anglo-Saxon England*, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 7-52.

- HUBERT, Ollivier, « Construire le rite comme un objet historique : pour un usage pragmatique de l'anthropologie en histoire religieuse du Québec », dans *Études d'histoire religieuse*, Vol. 67, 2001, p.81-91.
- HUFTHAMMER, Anne Karin, « Med kjøtt og fisk på menyen », dans *Middelaldergården i Trøndelag. Foredrag fra to seminar*, SKEVIK, Olav, sous la dir. de, Verdal, 2003, p. 182-196
- HULTGÅRD, Anders, « Ár – “gutes Jahr und Ernteglück” – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund », *Runica – Germanica – Medievalia*, Vol. 37, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 282-308.
- HULTGÅRD, Anders, « The Religion of the Vikings », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S., PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 212-218.
- HYMAN, Mary et Philip, « Taboos », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 383-386.
- JØRGENSEN, Lars, « Norse Religion and Ritual Sites in Scandinavia in the 6th-11th Century », dans *Die Wikinger und das Fränkische Reich : Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, sous la dir. de, KARTHAUS, Nicola, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, p. 241-264.
- KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, New York, Scribner, 2003, 1800 p.
- KLEIN, Sebastian L., « The Christianization of the Norse c.900-c.1100 : A Premeditated Strategy of Life and Death », mémoire de maîtrise, Trondheim, Université de Trondheim, Département d'histoire et d'études classiques, 2011, 111 p.
- KNI, James E., « Runes and Runic Inscriptions », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 553-554.
- KVILHAUG, Maria, *The Maiden with the Mead : A Goddess of Initiation in Norse Mythology*, mémoire de maîtrise, Université d'Oslo, Oslo, département de culture, 2004, 159 p.
- KÜNZEL, Rudi, « Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode », *Annales ESC*, vol. 47, numéro 4-5, 1992, p. 1055-1069.
- LARSON, Laurence Marcellus, « The Household of the Norwegian Kings in the Thirteenth Century », dans *The American Historical Review*, Vol. 13, Numéro 3, Avril 1908, p. 459-479.

- LANDRO, Torgeir, *Kristenrett og kyrkjerett : Borgarthingskristenretten i eit komparativt perspektiv*, thèse de doctorat, Bergen, Université de Bergen, 2010, 265 p.
- LANGE, Wolfgang, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200*, Göttingen, Palaestra, Vol. 222, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 303 p.
- LARRINGTON, Carolyne, « Diet, Defecation and the Devil : Disgust and the Pagan Past », dans *Medieval Obscenities*, MACDONAL, Nicola, sous la dir. de, Woodbridge et Rochester, University of York Press, 2006, p.138-155.
- LARSON, Laurence Marcellus, *The Earliest Norwegian Laws : Being the Gulathing Law and the Frostathing Law*, New York, Columbia University Press, 1935, 451 p.
- LAURIOUX, Brunon, « Medieval Food », dans *A Companion to Food in the Ancient World*, WILKINS, John et Robin NADEAU, sous la dir. de, New York, Wiley, 2015, p. 377-382.
- LEE, Christina, *Feasting the Dead : Food and Drink in Anglo-saxon Burial Rituals*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007, 176 p.
- LE JAN, Régine, *Origines et premier essor 480-1180*, Paris, Hachette, 2012 [1996], 304 p.
- LIDÉN, Hans-Emil, « From pagan sanctuary to Christian church the excavation of Maere chruuch in Trøndelag », dans *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 2, Numéro 1, 1969, p. 3-21.
- LUND, Julie, « Fragments of a conversion : handling bodies and objects in pagan and Christian Scandinavia AD 800-1100 », dans *World Archaeology*, Vol. 45, Numéro 1, 2013, p. 46-63.
- MOORE, Sally et MYERHOFF, Barbara, « Introduction. Secular ritual : forms and meanings » dans *Secular ritual*, sous la dir. de, MOORE, Sally et MYERHOFF, Barbara., Assen, Van Gorcum, 1977, p. 3-24.
- MUNCH, Peter Andreas, et al. *Norges gamle Love indtil 1387*, 3 volumes, Christiania, 1846-1895.
- MUNDAL, Else, « Remnants of Old Norse Heathendom in Popular Religion in Christian Times », dans *Medieval Christianity in the North : New Studies*, SALONEN, Kirsi, et al. sous la dir. de, Turnhout, Brepols, 2013, p. 7-22.
- MUNDAL, Else, « The Double Impact of Christianization for Women in Old Norse Culture », dans *Gender and Religion : European Studies*, CABIBO, S. et SPECHT, E. sous la dir. de, Italie, Carocci, 2001, p. 237-253.

- MUSSET, Lucien, « La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave », dans *Nordica et Normannica : Recueil d'études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des Vikings et la fondation de la Normandie*, Paris, Société des Études Nordiques, 1997, p. 2-50.
- NAUMANN, Elise, *Diet, Mobility and Social Identity in Norway AD 400-1050*, Oslo, Université d'Oslo, département d'archéologie, de conservation et d'histoire, 2014, [par 6 articles]
- NORDBERG, Andreas, « Continuity, Change and Regional Variations in Old Norse Religion », dans *More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p 119-151.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Jennifer R. MacDONALD, « Canonical Observance in Norway in the Middles Ages : The Observance of Dietary Regulations », dans SALONEN, Kirsi, et al. Sous la dir. de, *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 41-66.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, « Thor's hammer in Norway : A symbol of reaction against the Christian cross? », dans *Old Norse religion in long-term perspectives : origins, changes, and interactions*, ANDRÉN, Anders, et al., sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2004, p. 218-223.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker, *The Viking Age as a Period of Religious Transformation : The Christianization of Norway from AD 560 to 1150-1200*, Turnhout, Brepols, 2011, 396 p.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Stefan BRINK sous la dir. de, *Sacred Sites and Holy Places : Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, Turnhout, Brepols, 2013, 300 p.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker et Sverre BAGGE, « The Kingdom of Norway », dans *Christianization and the Rise Of Christian Monarchy : Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200*, sous la dir. de BEREND, Nora, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 121-166.
- NOTAKER, Henry, « Nordic Countries », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 557-567.
- ÓLASON, Vésteinn, « Les sagas islandaises : Genre littéraire à la croisée de deux univers », dans *Proxima Thulé*, Vol. 4, 2000, p. 45-67.
- HITCH, Sarah, « Sacrifice », dans *A Companion to Food in the Ancient World*, WILKINS, John et Robin NADEAU, sous la dir. de, New York, Wiley, 2015, p. 337-347.

- PAASCHE, Frederik, *Hedenskap og Kristendom: Studier I Norrøn Middelalder*. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1948, 356 p.
- PRICE, Neil S., « Belief and Ritual », dans *Vikings : Life and Legend*, sous la dir. de WILLIAMS, Gareth et al., Londres, British Museum Press, 2013, p. 164-246.
- PRICE, Neil S., « Dying and the Dead : Viking Age Mortuary Behaviour », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 257-273.
- RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de. *More than Myhtology*, Lund, Nordic Academic Press, 2012, 288 p.
- RIERA-MELIS, Antoni, « Société féodale et alimentation (12<sup>e</sup> – 13<sup>e</sup>) », dans FLANDRIN, Jean-Louis et Massimo MONTANARI, sous la dir. de, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 397-418.
- RINDAL, Magnus, et al. *Den eldre gulatingsslova*, Oslo, Riksarkivet, 1994, 208 p.
- RINDAL, Magnus, « Laws », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p.385-386.
- RISELEY, Charles, *Ceremonial Drinking in the Viking Age*, mémoire de maîtrise, Université d'Oslo, Oslo, Department of Viking and Medieval Norse Studies, 2014, 44 p.
- ROUILLARD, Philippe, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Cerf, 2003, 347 p.
- RØSKAFT, Merete, « 'Tolv vintre hadde kristendommen virt i Norge...' », dans *Arbok*, Vol. 5, Numéro 1, 1995, p. 7-16.
- RØSKAFT, Merete, « Fra hedendom til kristendom », dans *Gauldalsminne*, Trondheim, Gauldal historielag, 1993, p. 12-29.
- SALONEN, Kirsi, et al. Sous la dir. de, *Medieval Christianity in the North : New Studies*, Turnhout, Brepols, 2013, 276 p.
- SANMARK, Alexandra, « Dietary Regulations in Early Christian Norway », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 1, 2005, p. 203-224.
- SANMARK, Alexandra, *Power and Conversion – A Comparative Study of Chritianization in Scandinavia*, thèse de doctorat, Londres, University College London, 2002, 322 p.
- SANTINO, Jack, « Feasts, festivals and fasts », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 626-630.

- SAWYER, Peter, « Ethelred II, Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway », dans *Anglo-scandinavian England*, NILES, John D., et Mark AMODIO, Numéro 4, 1989, 17-24.
- SAWYER, Peter, « The Organization of the Church in Scandinavia after the Missionary Phase », dans *Havard Ukrainian Studies*, Vol. 12/13, 1988/1989, p. 480-487.
- SAWYER, Birgit et Peter, *Medieval Scandinavia : From Conversion to Reformation circa 800-1500*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, 265 p.
- SCHJØDT, Jens Peter, « Paganisme and Christianity in the North. Two religions – two modes of religiosity », dans *Die Wikinger und das Fränkische Reich : Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, sous la dir. de, KARTHAUS, Nicola, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, p. 265-274.
- SCHJØDT, Jens Peter, « Reflections on Aims and Methods », dans *More than Myhtology*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 263-287.
- SCHMITT, Eleonore, « Bible, Food in the », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 197-201.
- SEE, Klaus von, « Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter », *Skandinavistische Arbeiten*, Vol. 8, Heidelberg, Winter, 1988, 167 p.
- SIGURÐSSON, Jon Viðar et al., « Making and Using the Law in the North, c. 900-1350 », Travail thématique de groupe : State legislation , institutions 3, Pise, Presse universitaire de Pise, 2008, p. 37-64
- SJØVOLD, Thorleif, *The Oseberg Finds and the other Viking Ship Finds*, Oslo, Universitetets Oldsaksamling, 1969, 83 p.
- SKAARUP, Bi, « Diet and Nutrition », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 134-136.
- SKORZEWSKA, Joanna Agnieszka, « Archaeological finds and literary texts as sources of pre-Christian religion », dans *Nicolay Arkeologisk tidsskrift*, Oslo, Université d'Oslo, 2000, p. 51-60
- SKRE, Dagfinn, « Missionary activity in early medieval Norway. Strategy, Oranization and the Course of Events », dans *Scandinavian Journal of History*, Vol. 23, p. 1-19.
- SMITH, Dennis E., « Food and Dining in Early Christianity », dans *A Companion to Food in the Ancient World*, WILKINS, John et Robin NADEAU, sous la dir. de, New York, Wiley, 2015, p. 357-364.
- SONNE, Lasse C. A., « Kings chieftains and public cult in pre-Christian Scandinavia », dans *Early Medieval Europe*, Vol. 22, Numéro 1, Février 2014, p. 53-68.

- SPURKLAND, Terje, « How Christian Were the Norwegians in the High Middle Ages? The Runic Evidence », dans *Epigraphic Literacy and Christian Identity*, ZILMER, Kristel et Judith JESCH, sous la dir. de, Turnhout, Brepols, 2012, p. 184-200.
- STEFANSSON, Magnus, « Church organization and function », dans *Medieval Scandinavia : An Encyclopedia*, PULSIANO, Phillip et al., sous la dir. de, New York, Garland, 1993, p. 88-92.
- STURTEVANT, Paul B., « Contesting the Semantics of Viking Religion », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Brepols, Vol. 8, 2012, p. 261-278.
- SUNDQVIST, Olof, « Cult Leaders, Rulers and Religion », dans *The Viking World*, sous la dir. de, BRINK, Stefan et Neil S. PRICE, New York, Routledge, 2011, p. 223-226.
- SUNDQVIST, Olof, « Religious Ruler Ideology in Pre-Christian Scandinavia », dans *More than Mythology : Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, RAUDVERE, Catharina et Jens Peter SCHJØDT sous la dir. de, Lund, Nordic Academic Press, 2012, p. 225-261.
- SUNDQVIST, Olof, « Sagas, Religion and Rulership : The Credibility of the Description of Rituals in Hákonar saga góða », dans *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 1, 2005, p. 225-250.
- SUNDQVIST, Olof, « The Question of Ancient Scandinavian Cultic Buildings : with Particular Reference to Old Norse *hof* », dans *Temenos*, Vol. 45, Numéro 1, Novembre 2011, p. 65-84  
VINCENT, Catherine. *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval*, Paris, Librairie Générale Française, 2010, 223 p.
- TAMM, Ditlev, « Gulatingsloven og de andre gamle nordiske landskabslove », dans *Tidsskrift for Rettsvitenskap*, Vol. 115, 2002, p. 37-50.
- TAMM, Ditlev, « How Nordic are the old Nordic Laws », dans *Anuario de historia de derecho español*, Numéro 74, 2004, p. 1-22.
- TARANGER, Absalon, *Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske*, Kristiania, Den norske historiske forening, 1890, 459 p.
- TERRIEN, Marie-Pierre, *La christianisation de la région rhénane du IVe au milieu du VIIIe siècle*, vol. 1 *Synthèses, Corpus*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, 214 p.
- TVEITO, Olav, *Gravskikk og kristning : En analyse i skandinavisk perspektiv 9.-11. Århundre*, Oslo, Novus Forlag, 2011, 425 p.

- TYERMAN, Christopher, *God's War*, Londres, Penguin, 2007, 1024 p.
- VAN WINTER, Johanna Maria, « Middle Ages, European », dans *Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 514-521.
- VANDVIK, Eirik, commenté et trad. par. *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*, Oslo, Det norske samlaget, 1959, 224 p.
- WADDEL, John, « Continuity, Cult and Contest », dans *Landscapes of Cult and Kingship*, SCHOT, Roseane et al., Dublin, Four Court Press, 2011, p. 192-212.
- WALTER, Philippe, *Mythologie chrétienne : Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Entente, 1992, 286 p.
- WEAVER, William Woys, « Christmas », dans *The Encyclopedia of Food and Culture*, Vol. 1, KATZ, Solomon H. et William Woys WEAVER sous la dir. de, New York, Scribner, 2003, p. 441-416
- WILLIAMS, Gareth et al., sous la dir. de, *Vikings : Life and Legend*, Londres, British Museum Press, 2013, 288 p.
- WINROTH, Anders, *The Age of the Vikings*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2014, 328 p.
- ZOËGA, Geir T., *A concise dictionary of Old Icelandic*, New York, Dover Publications, 2004, 551 p.
- ØYE, Ingvild, « Food and technology – Cooking utensils and food processing in medieval Norway », dans *Processing, Storage Distribution of Food : Food in the Medieval Rural Environment*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 225-234.

## Sources

- Historia Norwegie*, EKREM, Inger et Lars Boje MORTENSEN, sous la dir. de, FISHER, Peter, trad. par, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2003, 245 p.
- Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*, BRUNET-JAILLY, Jean-Baptiste, trad. et commenté par, Paris, Gallimard, 1998, 318 p.
- Ágrip af Nóregskonungasögum*, FAULKES, Anthony et Richard PERKINS, sous la dir. de, DRISCOLL, M. J., trad. par, Londres, Viking Society for Northern Research, 2008 [1995], 126 p.

- MONACHUS, Theodoricus, *Historia de antiquitate regum Norwegiensum*, FAULKES, Anthony et Richard PERKINS, trad. par., Londres, University College London, 1998, 144 p.
- MUNCH, P. et P. A. KEYSER, *Norges gamle Love indtil 1387*, Vol. 6, Christiania, Grøndahl, 1846
- STURLUSON, Snorri, *Heimskringla*, Vol. 1, *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*, FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, trad. par, Londres, University College London, 2016 [2011], 265 p.
- STURLUSON, Snorri, *Heimskringla*, Vol. 2, *Óláfr Haraldsson (the Saint)*, FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, trad. par, Londres, University College London, 2014, 339 p.
- STURLUSON, Snorri, *Heimskringla*, Vol. 3, *Magnus Ólafsson to Magnus Erlingsson*, FINLAY, Alison et Anthony FAULKES, trad. par, Londres, University College London, 2015, 292 p.