



**HAL**  
open science

# Le "moment austrasien" dans l'histoire du culte de Saint Martin

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Le "moment austrasien" dans l'histoire du culte de Saint Martin. L'Austrasie. Pouvoirs, espaces et identités à la charnière de l'Antiquité et du Moyen Âge., Adrien Bayard, Bruno Dumézil, Sylvie Joye, 2015, Saint-Dizier et Reims, France. hal-03236616

**HAL Id: hal-03236616**

**<https://univ-tours.hal.science/hal-03236616>**

Submitted on 26 May 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bruno JUDIC

Le « moment austrasien » dans l'histoire du culte de saint Martin

Il n'est sûrement pas inutile de remarquer que je vais parler du culte de saint Martin, ici à Saint-Dizier, où nous nous trouvons entre deux églises Saint-Martin, Saint-Martin de Lanoue à l'ouest, et Saint-Martin de Gigny à l'est. Même si la preuve absolue manque, il est d'ailleurs possible de faire remonter l'origine de ces deux églises au haut Moyen Âge et en particulier pour Saint-Martin de Lanoue à Montiérender (1). Nous comprenons bien que l'Austrasie serait un espace, correspondant en gros à la partie orientale du royaume franc. Sur cet espace, on trouve deux lieux, deux cités, qui ont joué un rôle essentiel dans la vie de Martin lui-même selon le récit de Sulpice Sévère (2). D'une part, c'est à Worms, sur le Rhin, qu'il prit la décision de quitter l'armée romaine, en invoquant l'incompatibilité entre le service militaire et la vie chrétienne ; d'autre part, il visita souvent Trèves, qui était capitale impériale au IV<sup>e</sup> siècle, il y accomplit des miracles et il y rencontra plusieurs fois l'empereur dans des circonstances toujours fortement significatives. Pourtant aucune de ces deux cités ne semble

avoir joué un rôle majeur dans le développement du culte martinien à l'inverse d'une troisième cité, Mayence, dont Sulpice Sévère ne parle pas, mais dont la cathédrale reçoit le patronage de saint Martin, sans doute au VI<sup>e</sup> siècle, et qui exerce un rayonnement considérable sur tout l'espace germanique, en particulier à l'est du Rhin ; c'est par le rayonnement de Mayence qu'on explique la diffusion précoce et fréquente du vocable de saint Martin en Germanie (3). Je veux souligner par ce contraste le fait qu'il y aurait autant un « moment » austrasien qu'un espace austrasien. J'examinerai ce « moment » en reprenant d'abord des travaux classiques puis en les confrontant à des analyses beaucoup plus récentes et enfin en suggérant que ce « moment » austrasien ne concerne pas seulement Grégoire de Tours mais aussi Fortunat et surtout Grégoire le Grand.

Il faut commencer en premier lieu par l'article essentiel d'Eugen Ewig, « Le culte de saint Martin à l'époque franque » (4). Quelques remarques sont ici nécessaires et marqueront les enjeux possibles de cette communication : Eugen Ewig s'intéressait à « l'époque franque » c'est à dire l'époque mérovingienne et ceci correspond tout à fait au cadre chronologique de ce colloque, mais il considérait aussi avant tout le royaume franc, en n'accordant que peu de place au culte de saint Martin en-dehors de ce cadre géographique et politique. En revanche cette attention à l'espace franc va permettre d'aller au vif du sujet sur l'Austrasie (5). L'Austrasie n'est pas tout « l'espace franc » mais Eugen Ewig fait remarquer que de 567 à 679 Tours et la Touraine faisaient partie de l'Austrasie, au sens politique. C'était donc la même *Teilreich*, la même part de royaume qui contenait Tours, Metz et Mayence, et au-delà de Mayence tout l'espace germanique de la rive droite du Rhin, déjà parcouru par les guerriers

francs au VI<sup>e</sup> siècle. Ceci donne aussi un arrière-plan intéressant à ces fondations d'églises sous le vocable de saint Martin qu'on suppose au VI<sup>e</sup> siècle ou au VII<sup>e</sup> siècle dans le rayonnement de Mayence et qui semblent être déjà là quand commencent les missions de Boniface aux confins de la Francia et de la Hesse (6).

Ewig mentionne ainsi les églises Saint-Martin à Reims selon le testament de saint Rémi ; les problèmes d'authenticité de ce document l'amènent à retenir au moins un patronage martinien pour le début du VI<sup>e</sup> siècle à Reims (7). Il note l'association logique et précoce des cultes de saint Martin et de saint Hilaire, à Reims comme à Mayence. Il enregistre également des églises Saint-Martin à Metz, à Toul, à Verdun ; il suppose une fondation martinienne à Utrecht dès le temps de Dagobert et en tout cas renouvelée à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Il relève que les fondations monastiques, généralement placées sous plusieurs vocables, lui donnent une place importante : à Saint-Mihiel, à Stavelot-Malmédy, à Marmoutier en Alsace, même s'il note aussi que le monastère Saint-Martin de Metz construit par Sigebert III au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, est l'une des rares fondations pour lesquelles le nom de Martin apparaisse en premier. Ewig indiquait très nettement une limite : « il m'est impossible de tracer un tableau complet du culte de saint Martin dans les campagnes. » Mais il signale cependant l'oratoire construit par Ursio dans le Castrum Vabrense, c'est à dire en Woëvre, et qui serait l'origine de l'église Saint-Martin des Eparges ou de Dommartin-la-Montagne au sud des Eparges (8). Il relève aussi l'église Saint-Martin construite par l'ermite Vulfilaïc à Ivois près de Carignan (9). Ewig en concluait que même sans preuve formelle d'une origine « franque » le patronage martinien devait être attribué à la période VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle qu'il considérait comme l'apogée du culte martinien.

Sans insister, Ewig rejetait ainsi le raisonnement de Himly qui avait consacré une

étude très précise au culte de saint Martin en Alsace (10). Himly remarquait le contraste entre le nombre relativement limité de dédicaces martiniennes en Alsace par rapport au nombre de dédicaces martiniennes dans le Wurtemberg (50 d'un côté contre 156 de l'autre) mais il mettait en avant ce contraste pour rejeter d'emblée l'idée que le culte de saint Martin serait exclusivement attaché à « l'époque franque » ; c'est bien au contraire parce que ce culte a connu d'autres phases et d'autres périodes de succès qu'on peut trouver aujourd'hui un tel nombre pour le Wurtemberg. Il insiste sur la diffusion des saints « francs » aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles (un autel Saint-Martin à l'abbaye d'Andlau fondée en 879-880) ainsi qu'aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles (l'hôpital de Haguenau en 1328, l'église des Augustins de Dachstein en 1356). Il insiste surtout sur les changements de vocables, beaucoup plus fréquents qu'on ne l'imagine... Il tend à considérer que pratiquement aucune des cinquante dédicaces à saint Martin ne remonte à l'époque mérovingienne. Il ne trouve qu'une seule église sous l'invocation de saint Martin pour le haut Moyen Âge, celle de Biblisheim, mentionnée en 773 (charte de Wissembourg) (on a 75 églises mentionnées dans les chartes alsaciennes mérovingiennes et carolingiennes). De même l'anthroponymie ne montre aucun « Martin » sur les 2500 personnages connus dans les chartes du haut Moyen Âge. Il apporte cependant une nuance à ce constat a priori totalement négatif : l'importance de la fête de saint Martin du 11 novembre ; c'est en effet une date fréquemment retenue comme terme des paiements du cens. La date convient très bien du point de vue des travaux agricoles, c'est la période de l'année où toutes les récoltes sont « rentrées » et où le prélèvement est le plus facile, mais il s'agit bien de la fête religieuse puisque les chartes mentionnent *feria*, *festum*, *missa*. Il en tire ainsi une carte et un tableau montrant quatre églises Saint-Martin et cinq fêtes de la Saint-Martin (pas forcément au même endroit) en Lorraine orientale et une église Saint-Martin et dix-sept fêtes

de la Saint-Martin en Alsace. Il développe ensuite ce contraste entre la Lorraine orientale et la Basse Alsace (nombreuses chartes du cartulaire de Wissembourg) et la Haute Alsace (nombre réduit de chartes du cartulaire de Murbach mais forte présence d'indices « martinien »). Les indices les plus anciens du culte de saint Martin se trouvent en Lorraine : deux églises en 699 et 716-717, une fête en 719-720, trois anthroponymes en 713 et 718 ; on peut en déduire que le culte est bien installé dès la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle ou même avant. En Haute Alsace on constate cinq mentions de fête de saint Martin avant 800 (entre 767 et 793) et une en 801 ; il en déduit une précocité et une ampleur relatives du culte martinien dans cette région. Enfin en Basse-Alsace les données sont plus tardives : une église et trois fêtes à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (773-787), les huit autres fêtes sont du IX<sup>e</sup> siècle (811-855). Il en tire une conclusion plus large : ces données permettent de distinguer trois aires géographiques distinctes correspondant à trois régions ecclésiastiques et à trois époques : une aire lorraine de l'ancien diocèse de Metz, une aire de Haute Alsace, futur diocèse de Bâle, et une aire de Basse Alsace, diocèse de Strasbourg. Himly considère que le contexte linguistique a joué un rôle déterminant dans l'expansion du culte martinien : en Lorraine orientale les églises Saint-Martin ou les fêtes sont attestées d'abord dans des localités qui avaient gardé un peuplement roman (on a la chance d'avoir le témoignage du maintien d'un toponyme roman à cette époque) tandis que les églises ou les fêtes Saint-Martin dans les villages « germaniques » sont postérieures de deux générations. Il souligne également le rôle de l'évêché de Metz dans la diffusion du culte martinien, par exemple la fondation de Marmoutier liée à l'évêque Sigebald de Metz en 725 avec introduction du patronage de saint Martin avec saint Pierre et saint Paul. Il suppose que pour la Haute Alsace c'est l'influence franc-comtoise qui a joué. Au total il insiste sur la faiblesse du culte de saint Martin dans l'Alsace du haut Moyen Âge par contraste

avec la Lorraine voisine ou les régions de langue romane. Il s'interroge aussi sur le succès – postérieur – de Martin sur la rive droite du Rhin en supposant un investissement politique plus fort chez les Alamans qui aboutit à de nombreuses fondations sous le nom de saint Martin tandis que l'Alsace était délaissée par les souverains.

Dom Hourlier a consacré un article à saint Martin dans les diocèses de Reims et de Châlons (11). Sans donner de statistiques, les dédicaces à saint Martin lui semblent assez peu nombreuses et surtout apparemment tardives (XII<sup>e</sup> s., XIV<sup>e</sup> s.) Il suppose que la « vogue » martinienne s'est renouvelée à d'autres périodes que le haut Moyen Âge. Parmi les rares dédicaces attestées pour une période haute il y a peut-être Mouzon sur la Meuse et surtout Voncq sur l'Aisne, toutes deux attestées par le testament de saint Rémi. Ces deux localités offrent en outre l'intérêt de jalonner la route de Reims à Trèves. Dom Hourlier a pensé à associer à Martin Hilaire et Brice ; il remarque la présence de « grappes martinienes », c'est à dire de groupements de toponymes et/ou de dédicaces sur certaines espaces ; ce type de groupement avait été déjà mis en évidence dans l'hagiotoponymie de l'Île de France (12) ; et ces « grappes » sont encore plus visibles en ajoutant les dédicaces à saint Hilaire et à saint Brice. Ces « grappes » semblent présentes surtout sur les marges du diocèse, ce qui laisserait penser que cette dédicace n'est pas primitive. Il regrette de ne pas étudier aussi le folklore...

En face de ces travaux déjà anciens nous avons maintenant des travaux plus récents ou même beaucoup plus récents. Je mentionnerai en premier lieu l'enquête menée par Charles Mériaux sur l'espace couvert par les quatre diocèses de Thérouanne, Tournai, Arras et Cambrai, qui ne concerne donc pas l'Austrasie mais offre des points de comparaison essentiels (13). J'en retiens d'abord d'importantes précautions de méthode en hagiotoponymie en

particulier sur la question des changements de vocables (14). Je constate ensuite des résultats chiffrés très frappants. Parmi les vocables attestés avant l'an mil : 48 églises sous le vocable de saint Pierre, une quarantaine pour Notre Dame, une quarantaine pour saint Martin, une quarantaine pour tous les autres saints. Un autre tableau incluant des vocables connus seulement à une époque plus récente donne une église sur six dans le diocèse d'Arras et une sur quatre dans celui de Cambrai.

La thèse de Nancy Gauthier sur les pays de la Moselle, ainsi que la grande entreprise de la Topographie chrétienne, à laquelle elle a participé avec Michèle Gaillard et d'autres pour les cités d'Austrasie, ont permis de préciser les indications générales de Ewig (15). Certes au moins une église Saint-Martin est présente dans presque chaque cité épiscopale. Mais à Trèves l'abbaye Saint-Martin n'est sans doute pas antérieure à l'épiscopat de Magnéric au VII<sup>e</sup> siècle et Klaus Krönert a montré qu'elle ne resta toujours qu'une « abbatia » (16). A Worms l'église Saint-Martin serait une fondation de l'évêque Burchard au XI<sup>e</sup> siècle.

L'entreprise dirigée par Elisabeth Zadora-Rio, « Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire », a une grande ambition : rechercher les éléments de constitution, de définition, de formation des territoires sur la longue durée (17). La perspective spatiale implique une attention au culte des saints du point de vue de l'hagiotoponymie. Mais il s'agit aussi d'une réflexion théorique sur la notion de territoire. Ainsi la notion de paroisse relève d'une « spatialisation » du christianisme et plus précisément de la pratique religieuse et sacramentelle. La toute première christianisation de l'Antiquité tardive n'implique pas nécessairement la formation de « paroisses » au sens du XVIII<sup>e</sup> siècle. En outre le culte des saints et des reliques se met en place dans l'Antiquité tardive à partir du culte des martyrs. Rome et d'autres régions méditerranéennes étaient beaucoup mieux placées que la Gaule de ce



point de vue. Le culte des reliques, et tout spécialement des reliques de contact, permet une diffusion du culte des saints vers la Gaule. Enfin la présence de reliques pour la fondation d'une église se développe progressivement du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècles : il n'y avait donc pas nécessairement de « vocable » pour des églises paléo-chrétiennes (18). A ces précautions générales s'ajoutent des analyses détaillées de tous les cas difficiles, église par église. Reprenons les chiffres d'ensemble : sur 307 paroisses du diocèse de Tours en 1789, les trois principaux vocables étaient saint Pierre (46), Notre Dame (43) et saint Martin (42) ; à eux trois ils représentaient 131 paroisses, presque la moitié de l'ensemble. La part de saint Martin n'a en revanche rien d'exceptionnel ; on retrouve le même rapport statistique ailleurs, dans les diocèses du nord de la Gaule ou dans la région parisienne où éventuellement la part de saint Martin est un peu plus importante. Mais ce qui est unique en Touraine c'est l'importance de la documentation grâce en particulier à Grégoire de Tours : nous connaissons des églises avec leur période de fondation, nous connaissons des listes de reliques apportées par Grégoire de Tours ou d'autres, nous avons un calendrier liturgique pour le V<sup>e</sup> siècle élaboré par Perpetuus, le constructeur de la basilique Saint-Martin. Ainsi sur une soixantaine d'églises mentionnées avant 900, un quart environ était dédiées à saint Martin. Ceci montre évidemment l'importance de ce culte dans cette région pour cette période du haut Moyen Âge. A la suite de Ewig, Elisabeth Zadora-Rio reprend l'hypothèse que l'apogée du culte martinien serait la période VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle. Nous serions ainsi confirmés dans la notion de « moment » austrasien.

Mais je voudrais maintenant souligner que le « moment » austrasien n'est pas seulement la réunion politique de l'est du royaume franc et de la cité de Tours (19). C'est aussi

l'époque du voyage de Fortunat, qui partit de Ravenne pour aller en pèlerinage à Tours – c'est du moins la raison qu'il a voulu donner et à laquelle aucun commentateur moderne ne croit. L'important ici c'est la vraisemblance de ce pèlerinage non pas nécessairement pour Fortunat lui-même mais dans le contexte de la fin du VI<sup>e</sup> siècle (20). Ainsi l'ermite Vulfilaïc, dans les Ardennes, était, selon Grégoire de Tours, un lombard qui avait entendu parler des miracles de saint Martin depuis son enfance, ce qui suggère également la présence marquante du culte de saint Martin en Italie du Nord (21).

Or le culte de saint Martin était également présent à Rome et on peut le retrouver à l'arrière-plan de la mission des moines romains envoyés par Grégoire le Grand en direction de l'ancienne Bretagne romaine. Grégoire le Grand a soigneusement préparé et soutenu cette mission. Les deux expéditions qu'il a envoyés, en 596 et en 601, ont dû traverser le royaume franc et l'évêque de Rome a activement sollicité les évêques et les souverains francs (22). On peut suivre l'itinéraire des moines romains en Provence et sur l'axe Rhône-Saône. En 596 Grégoire le Grand écrit à l'abbé de Lérins, à l'évêque de Marseille, à l'évêque d'Aix, à l'évêque d'Arles, à l'évêque de Vienne, peut-être à Lyon, à l'évêque Syagrius d'Autun et à l'évêque Pelagius de Tours. Les moines sont-ils passés par Tours ? L'itinéraire semblerait plus adapté pour prendre ensuite la voie maritime vers l'Irlande. Bède le Vénérable raconte que les moines romains trouvèrent à Canterbury une église Saint-Martin remontant à l'époque romaine. La critique moderne suppose que cette église – qui existe toujours aujourd'hui à l'est des ruines de l'ancienne abbaye Saint-Augustin – aurait été fondée par ou pour Berthe, princesse mérovingienne épouse d'Ethelbert roi du Kent. D'ailleurs Grégoire de Tours connaissait cette princesse dont la mère, Ingoberge, s'était établie à Tours et avait fondé un monastère féminin près du tombeau de saint Martin. La lettre de Grégoire le Grand à l'évêque de Tours pouvait

offrir aux moines romains une sorte de recommandation spirituelle pour leur mission. En 601, Grégoire le Grand donna encore plus d'ampleur à sa correspondance gallo-franque : il écrivit à Toulon, à Marseille, à Arles, à Lyon, à Chalon sur Saône, à Metz, à Paris, à Rouen et à Angers. Il couvrait ainsi tous les itinéraires possibles des moines romains, par la vallée de la Loire, par la vallée de la Seine, par la vallée de la Moselle et le Rhin. Dans presque toutes ces cités il y avait déjà une église Saint-Martin (23). Mais, à Autun, Grégoire le Grand lui-même envoya un privilège pour une abbaye Saint-Martin fondée par l'évêque Syagrius et la reine Brunehaut. Quelle valeur avait ce titre pour Syagrius et Brunehaut ? C'était aussi bien l'influence de Grégoire de Tours, ou le rappel d'une dévotion essentielle pour Clovis, ou encore la référence à un saint défenseur de l'orthodoxie face à l'arianisme que Brunehaut avait connu en Espagne (24).

Le cas de Metz peut nous retenir un peu : On sait peu de choses sur l'évêque de Metz Agiulfus, destinataire de la lettre de Grégoire le Grand de 601, en même temps que six autres évêques francs, pour solliciter son soutien à la mission romaine vers l'Angleterre. Paul Diacre fait de cet Agiulfus un petit-fils de Clovis par sa mère. Cet évêque est peu connu et on pourrait soupçonner que sa mémoire a été oblitéré par l'éclat d'Arnulfus, ancêtre des Pippinides et par le conflit entre les partisans et les adversaires de Brunehaut. Agiulfus comme son successeur et neveu, Arnoaldus, devaient être des partisans de Brunehaut. Ils ont eu la bonne idée de disparaître avant elle. Mais cela leur a sans doute valu un certain oubli. Dans le testament de Bertrand du Mans, une lettre adressée à Arnulfus de Metz permet à Bertrand de conserver un domaine que lui a donné le roi en échange de biens qu'il laisse à l'Eglise de Metz ; ces biens « qu'Egulfus et Arnoaldus possédèrent et ravagèrent iniquement » (25). Régine Le Jan souligne aussi la rivalité entre Agilolfingi et Arnulfides sur le siège

épiscopal de Metz au VII<sup>e</sup> siècle (26). L'image d'Agiulfus reste donc très fugitive. Jörg Jarnut a fait l'hypothèse qu'il appartiendrait à ce puissant groupe aristocratique des Agilolfingi, implanté en Champagne et en Brie avec les Faronides et en Bavière, et étroitement lié à la famille mérovingienne elle-même. Il a surtout fait l'hypothèse que cet Agiulfus serait le même Agiulfus, diacre de l'église de Tours en 588-589, envoyé par Grégoire de Tours à Rome pour rapporter des reliques et qui fut le témoin des circonstances dramatiques de l'élection de Grégoire le Grand sur le siège romain (27). Nous connaissons ce diacre de Tours par Grégoire bien sûr mais en combinant des informations venant de la fin des *Dix Livres d'Histoires* et du *Liber Vitae Patrum* (28). Il existe aussi un Aygulfus, un demi-siècle plus tard, qui, en tant que moine de Fleury aurait joué un rôle pour rapporter à Fleury les reliques de saint Benoît, et qui serait aussi devenu abbé de Lérins où il aurait introduit la Règle de saint Benoît. Ce saint Aygulf (ou saint Ayoul comme on l'appelle à Provins à partir du XI<sup>e</sup> siècle) apparaît ainsi comme le « passeur » de Rome en Gaule redoublant en quelque sorte l'action d'Agiulfus en 590. On a aussi un saint Agilolfus évêque de Cologne au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, d'abord abbé de Stavelot-Malmédy et qui fut en délicatesse avec Charles Martel. Agiulfus, devenu évêque de Metz, aurait été bien placé pour renouveler à Metz le patronage martinien probablement déjà présent avant lui avec une église intra muros et peut-être fonder une église extra muros qui aurait servi ultérieurement à la fondation monastique de Sigebert III. Marie Isaïa développe une autre hypothèse ; pour elle Agiulfus aurait été déjà évêque de Metz en 585 – il n'est donc pas la même personne que le diacre de Tours – et il aurait contribué au culte de saint Rémi connu à Metz par une procession à cette date (29). J'ajoute qu'on pourrait alors relever une proximité géographique entre ce sanctuaire de saint Rémi qui serait Saint-Rémi de Scy et saint Martin extra muros au Ban Saint-Martin, association assez logique des deux

cultes.

Si les moines romains avaient été bien instruits par Grégoire le Grand ils retrouvaient une dévotion centrale de leur propre culture monastique. Adalbert de Vogüé, Joan Petersen et surtout Paul Meyvaert ont montré la place de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère dans les Dialogues de Grégoire le Grand. Paul Meyvaert a insisté sur le fait qu'il s'agit bien plus que d'une simple influence littéraire : non seulement saint Benoît est construit par Grégoire le Grand comme le saint qui permet à l'Italie de rivaliser avec les prestigieux ascètes égyptiens et orientaux, mais il est aussi celui qui réactualise le personnage de Martin, auquel il consacre l'église du Mont Cassin (30). Il est impossible de reprendre ici tous les éléments qui montrent la popularité du fait martinien dans l'Italie des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles (31). En se concentrant seulement sur Rome nous constatons la fondation par le pape Symmaque, vers 500, d'une église Saint-Silvestre et Saint-Martin sur l'Esquilin, aujourd'hui San Martino ai Monti. On suit le destin de cette église durant tout le haut Moyen Âge. Les actes du synode romain de 595, sous Grégoire le Grand, transmis par le Registre de ses lettres, mentionnent la présence du prêtre de l'église Saint-Silvestre mais sans l'indication de saint Martin. Néanmoins il y a peut-être dans les Dialogues une allusion à cette église sous son patronage martinien (32). En effet, dans le livre I (Dial. I, 4), Grégoire le Grand fait l'éloge d'un ascète de Sabine appelé Equitius ; il a toutes les qualités de l'ascète avec des vêtements grossiers et une vie solitaire et édifiante ; en outre il prêche aux paysans avec succès. Cependant sa prédication attire l'attention de l'autorité ecclésiastique ; il est convoqué à Rome a priori pour qu'on lui interdise de prêcher sans autorisation. La sainteté d'Equitius s'impose alors au pape lui-même. Cet Equitius partage beaucoup de traits avec le Martin de Sulpice Sévère. Or l'église romaine

Saint-Silvestre et Saint-Martin était à l'origine un titulus Equitii. On suppose que la riche famille des Equitii avait donné le bâtiment antique (qui existe toujours sous l'église actuelle). Pour Grégoire le Grand, Equitius serait un nouveau Martin, comme d'ailleurs Benoît ; et par ce nom il rappellerait ce modèle ascétique au cœur de Rome.

Pour conclure il me reste à faire une dernière suggestion. L'importance statistique du patronage martinien n'empêche pas une grande hésitation sur la chronologie. J'ai insisté sur le « moment » austrasien qui serait la fin du VI<sup>e</sup> et le début du VII<sup>e</sup> siècle mais il va de soi que les fondations « martiniennes » sont très nombreuses bien au-delà de cette période. Pourquoi ce culte de saint Martin a-t-il bénéficié d'une sorte d'effet d'accumulation alors que d'autres cultes restent des marqueurs d'une seule époque ? Aux raisons politiques évoqués par Himly, il faut joindre des raisons « folkloriques », non pas en tant que « survivances païennes » mais au contraire par le développement d'une culture folklorique, cosmologique, liée à des dates, à des rites de passage, à des impératifs techniques, à la structure calendaire de la vie rurale, même si cette culture est parfois condamnée par l'Eglise comme au synode d'Auxerre de 585 (33). Toute l'hagiographie est concernée par ce phénomène mais généralement par des aspects spécialisés ou régionaux. Le fait martinien s'étend à l'échelle de l'Europe tardo-antique. De ce point de vue, Himly a utilement insisté sur la mention des fêtes de saint Martin à la date du 11 novembre. Il est possible que certains toponymes témoignent aussi de cette culture folklorique : ainsi auprès de Verdun, sur la commune de Combres sous les Côtes, il existe un « chemin de saint Martin » qui n'est peut-être rien d'autre que le chemin qui mène à l'église Saint-Martin des Eparges à proximité mais qui peut aussi évoquer un chemin plus « mystique ». Abloie-Saint-Martin, dans la Marne, par exemple, et en pure hypothèse, peut

rappeler un « Port d'Ablevoie » sur la Loire à côté de La Chapelle Blanche Saint-Martin et cet « Ablevoie » est interprété comme un « alba via », un chemin blanc, ce chemin qui redevient verdoyant et fleuri quand la dépouille mortelle du saint remonte la Loire entre le 8 et 11 novembre (34). Et ce chemin blanc peut être aussi la voie lactée que suivent les pèlerins qui, après Tours, poursuivent leur route vers Compostelle...

## Notes

1. Cf. Emile Jolibois, *La Haute Marne ancienne et moderne. Dictionnaire géographique, statistique...* 1858. Alphonse Roserot, *Dictionnaire topographique de la Haute Marne*, 1903. Voir aussi Auguste Longnon, *Dictionnaire topographique du département de la Marne*, 1891. A Saint-Dizier, dans le *pagus pertensis*, on trouve deux églises Saint-Martin : l'une Saint-Martin de la Noue, dépendait de l'abbaye Saint-Urbain aujourd'hui Saint-Urbain de Maconcourt, abbaye fondée au IX<sup>e</sup> siècle ; l'autre Saint-Martin de Gigny, se trouvait en 1789 dans le diocèse de Chalons sur Marne et dépendait de Montierender. Saint Pierre et Saint Paul de Montierender avait été fondé en 673 par saint Berchaire. Le polyptyque de Montierender de 845 signale l'église de Gigny mais ne donne pas le vocable. Cf. sur Montierender : Patrick Corbet (dir.), *Les moines du Der 673-1790. Actes du colloque international d'Histoire, Joinville, Montier-en-Der (1er-3 oct. 1998)*, D. Guéniot 2000.
2. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, édition, traduction et commentaire par Jacques Fontaine, Sources Chrétiennes n° 133-135, Paris 1967-1969.
3. Eugen Ewig, Le culte de saint Martin à l'époque franque, dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 47, 1961, p. 1-18, repris dans *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* 2, Munich 1979, p. 355-370 et Id. Der Martinskult im Frühmittelalter, *ibid.*, p. 371-



392. Id., Die älteste Mainzer Patrozinien und die Frühgeschichte des Bistums Mainz, dans *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* 1, Munich 1976, p. 154-170.

4. Cf. supra. Il est important de noter que l'article de Eugen Ewig fut publié à l'occasion d'une « année martinienne » en 1960-1961 où l'on commémorait à la fois le centenaire de la redécouverte du tombeau à Tours et le seizième centenaire (supposé) de la fondation de Ligugé. Ce numéro de la Revue d'Histoire de l'Eglise de France est un numéro spécial portant aussi le titre de *Mémorial de l'année martinienne*.

5. Cf. Fabienne Cardot, *L'Espace et le Pouvoir. Etude sur l'Austrasie mérovingienne*, Paris 1987.

6. Cf. John Henry Clay, *In the Shadow of Death : Saint Boniface and the Conversion of Hessa, 721-754*, Brepols 2010.

7. Cf. Michel Sot, *Un historien et son Eglise. Flodoard de Reims*, Fayard Paris 1993.

8. Cf. Grégoire de Tours, D.H.L. IX, 12, signale une église Saint-Martin où se trouve Ursio, sur une colline escarpée qui doit correspondre à la zone entre Les Eparges, Trésauvaux et Combres sous les Côtes. On trouve ultérieurement une église Saint-Martin aux Eparges ; on peut aussi mentionner Dommartin-la-Montagne à quatre kms au sud des Eparges, cf. Nancy Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (III<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)*, De Boccard Paris 1980.

9. Cf. Grégoire de Tours, D.H.L. VIII, 15 et 16.

10. François-Jacques Himly, Recherches sur les origines du culte de saint Martin en Alsace, dans *Archives de l'Eglise d'Alsace* 23, 1956, p. 37-65.

11. Dom Jacques Hourlier, Saint Martin dans les diocèses de Reims et de Châlons, dans *Mémoires de la Société d'Agriculture, Sciences et Arts du département de la Marne* 77, 1962, p. 76-95.

12. Cf. M. Roblin, *Le terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque*, Paris 1951. Dom Hourlier semble repousser les dédicaces martinienne au-delà de la période de christianisation mais cela pose le problème de périodes de christianisation différentes en fonction des régions de l'Europe et en particulier dans les marges septentrionales et orientales de l'espace austrasien, cf. Alain Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> siècles), contribution à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge*, Sigmaringen 1985. Philippe George, Rome et Stavelot-Malmédy. Culte des saints et pèlerinages au Moyen Âge, dans *Rome et les Eglises nationales (VII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles)...* dir. Claude Carozzi et Philippe George, Aix en Provence, Publications de l'université de Provence 1991, p. 135-145. p. 139 : « Dans les premières chartes, dans le titre de l'abbaye, apparaissent dans l'ordre les saints Pierre, Paul et Martin. On se souviendra que Martin est aussi le titulaire de l'oratoire de Stavelot où primitivement fut enseveli Remacle (jusqu'en 685). Avant de venir s'installer à Stavelot-Malmédy, saint Remacle avait fondé à Cugnon sur

Semois un établissement *in honore apostolorum Petri et Pauli et Iohannis*. On remarque la prédominance du prince des apôtres dans les titres des monastères fondés par les disciples de saint Colomban. Remacle est issu de Solignac, filiale de Luxeuil. Philippe George, Saint Remacle, évangéliste en Ardenne (ca. 650). Mythe et réalité, dans J.-P. Massaut et M.-E. Henneau (ed.), *La christianisation des campagnes, actes du colloque de la CIHEC*, Bruxelles Rome 1996, p. 47-70. Philippe George, Autour de Stavelot-Malmédy (VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> s.), dans *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> siècles)*, M. Polfer (dir.), Luxembourg, Institut Grand-Ducal de Luxembourg 117, 2000, p. 317-340.

13. Charles Mériaux, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart 2006.

14. Pour l'espace germanique voir en particulier Helmut Flachenecker, Patrozinienforschung in Deutschland, *Concilium medii aevi* 2, 1999, p. 145-163.

15. Nancy Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (III<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)*, De Boccard Paris 1980. *Topographie chrétienne des cités de la Gaule (TCCG) des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. I, province de Trèves*, par Nancy Gauthier, Paris 1986. A Metz, deux églises Saint-Martin, l'une *Sanctus Martinus in muro civitatis* dans une porte du rempart de la ville, l'autre, Saint-Martin devant Metz, à l'extérieur de la ville vers l'ouest, est l'église d'un monastère fondé par Sigebert III au milieu du VII<sup>e</sup> siècle (mais le titre existait peut-être déjà au début du

VII<sup>e</sup> siècle pour une église à cet emplacement). XI, *province de Mayence*, par Nancy Gauthier, Brigitte Beaujard et alii, Paris 2000. XII, *province de Cologne*, par N. Gauthier, Hansgerd Hellenkemper, et alii, Paris 2002. XIV, *province de Reims*, par Luce Pietri et alii, Paris 2006. On peut y ajouter des travaux tels que : Marie-Pierre Terrien, *La christianisation de la région rhénane du IV<sup>e</sup> au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, thèse sous la direction de Nancy Gauthier, Tours 1998. Michèle Gaillard, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Publications de la Sorbonne 2006.

16. Klaus Krönert, Saint Martin, l'abbatiola de Trèves, dans *Les abbayes martinienes*, textes réunis par B. Judic, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 119 – 3 , sept. 2012, p. 71-88.

17. Elisabeth Zadora-Rio et alii, *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire. La formation des territoires. 34<sup>e</sup>me supplément à la Revue Archéologique du Centre de la France*, Tours 2008. On y ajoutera une publication en ligne : Elisabeth Zadora-Rio (sous la direction de), *Atlas archéologique de Touraine, 53<sup>e</sup>me supplément à la Revue Archéologique du Centre de la France*, FERACF Tours 2014, URL : <http://a2t.univ-tours.fr/> consulté le 23 juin 2015.

18. On se reportera en particulier aux travaux récents tels que Edina Bozoky et Anne-Marie Helvetius (dir.), *Les reliques, objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale*, Brepols 1999 et Edina Bozoky, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis, protection collective et légitimation du pouvoir*,

Beauchesne Paris 2007.

19. L'histoire politique de l'Austrasie a été brillamment renouvelé par Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms 450-751*, Longman 1994 et Paul Fouracre and Richard Gerberding, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester University Press 1996.

20. Sur le voyage de Fortunat, outre les pages éclairantes de Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe, conversion et liberté dans les royaumes barbares, Vè-VIIIè siècle*, Paris 2005, voir Massimiliano Pavan, Venanzio Fortunato tra Venetia, Danubio e Gallia Merovingica, dans *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Trévise 1993, p. 11-23 ; Marc Reydellet, Tradition et nouveauté dans les Carmina de Fortunat, *ibidem*, p. 81-98 ; Sylvie Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Vè s.) et Venance Fortunat (VIè s.)*, Institut d'Etudes Augustiniennes Paris 1998 ; Luce Pietri, Autobiographie d'un poète chrétien : Venance Fortunat, un émigré en terre d'exil ou un immigré parfaitement intégré ? Dans *Présence et visages de Venance Fortunat. XIVè centenaire. Colloque de Ligugé, Camenae* n° 11, 2012.

21. A Carignan / Ivois, Vulfilaïc, devenu après sa mort saint Valfroy, lombard, raconte son histoire à Grégoire de Tours : il a construit une église saint Martin, parce que, depuis son enfance, il a entendu parler des miracles de Martin : la scène se passe en 587, ce lombard était-il jeune enfant après l'entrée des Lombards en Italie (569) ; il serait donc encore jeune en 587 et il aurait entendu parler de Martin en Italie du nord ou bien est-il venu en Gaule avant

que les Lombards n'entrent en Italie ? Ou était-il déjà en Italie avant que les Lombards au sens militaire n'entrent en Italie ? On remarque qu'il est passé par Limoges où il s'est lié à l'abbé Aredius/Yrieix (qui est mort seulement en 591) avant d'aller, avec Yrieix, en pèlerinage à Tours, cf. supra note 8.

22. Cf. Ian Wood, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, *Speculum* 69, 1994, p. 1-17.

23. A Marseille, Saint-Martin est l'une des deux plus anciennes paroisses, attestées au XI<sup>e</sup> siècle, en-dehors de la cathédrale ; on suppose que le titre remonte au haut Moyen Âge mais sans documentation. A Rouen l'église Saint-Martin du Pont, détruite à la Révolution, est attestée au XI<sup>e</sup> siècle ; sa fondation est rapportée au VI<sup>e</sup> siècle à cause d'un passage de Grégoire de Tours sur un oratoire consacré à saint Martin sur une porte de la ville, ce qui correspond à l'église connue postérieurement. A Arles, Saint-Martin est le titre d'une église monastique associée à Césaire d'Arles. A Lyon, Saint-Martin est le premier titre de l'Île-Barbe. A Vienne, Saint-Martin est une des plus anciennes paroisses.

24. L'action de Brunehaut se manifesterait aussi dans la dédicace de l'église Saint-Martin d'Ainay à Lyon, cf. Michel Rubellin, *Eglise et société chrétienne à Lyon d'Agobard à Valdès*, Lyon 2003.

25. Nancy Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle...*, p. 377.

26. Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> siècles)*, Paris Publications de la Sorbonne 1995.
27. Jörg Jarnut, *Agilolfingerstudien. Untersuchungen zur Geschichte einer adlige Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, A. Hiersemann Stuttgart 1986.
28. Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, VIII, 6.
29. Marie-Céline Isaïa, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint. Histoire d'une Eglise*, Cerf Paris 2010.
30. Paul Meyvaert, The Authentic Dialogues of Gregory the Great, *Sacris Erudiri* 43, 2004, p. 55-129, en part. p. 78-81.
31. Cf. Bruno Judic, Les modèles martinien dans le christianisme des V<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles, dans Michèle Gaillard (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Brepols 2014, p. 91-109. Il faut évidemment relativiser les présentations trop « gauloises » du culte de saint Martin, cf. Brigitte Beaujard, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris Cerf 2000. Comme Adalbert de Vogüé, Brigitte Beaujard fait de Martin un saint « gaulois », ce qui est, à mes yeux, réducteur, cf. p. 512 ; elle souligne trois facteurs du succès de Martin : le rôle de Sulpice Sévère, l'habileté des évêques de Tours, l'alliance de Martin et Clovis, tout cela pour en faire un saint recouvrant tout l'espace gaulois.

32. Grégoire le Grand, *Dialogues*, texte critique et notes par Adalbert de Vogüé, traduction par Paul Antin, tome II, SC 260, Paris 1979, livre I, chap. 4, p. 38-59.

33. Cf. Odette Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Cerf Paris 1989, p. 294 : l'Eglise interdit les veillées en l'honneur de saint Martin, Auxerre 585, canon 5. Il est important de remarquer que le groupe des cinq premiers canons de ce synode concerne des rites « païens » ou condamnés par l'Eglise et que saint Martin est bien le seul saint dans toute la législation mérovingienne à susciter un tel désaveu, à la mesure sûrement de l'ampleur de son culte.

34. Ablois Saint-Martin (auj. Saint-Martin d'Ablois), dans le canton d'Epernay, au sud-ouest d'Epernay. On conserve un cartulaire de Saint-Martin d'Epernay : la collégiale de chanoines dédiée à saint Martin a été fondée en 1032 par Eudes II comte de Blois-Champagne, peut-être en restaurant une institution plus ancienne... on y trouve en 1145 *Sanctus Martinus de Avleis*, autres formes : *Avlis*, *Avelois*, *Aublois*, *Avlois*... Ce toponyme évoque un « Port d'Ablevoie » sur le bord de la Loire, entre La Chapelle sur Loire et Saint-Patrice, toponyme qui s'expliquerait par la dérivation de *Alba via*, le chemin blanc, qui serait le chemin verdoyant et fleurissant du passage du corps de saint Martin entre le 8 et le 11 novembre. Parmi les travaux ethnologiques on peut signaler Henri Fromage, Le manteau de saint Martin, *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 108, 1978, p. 1-28. Dans le folklore saint Martin peut être meunier, jardinier ou encore faucheur. A Samer, près de Boulogne sur mer, le prêtre de l'église dédiée à saint Martin refuse de laisser ses ouailles aller honorer le nouveau venu, saint Vulmer patron de l'église voisine ; il ordonne à ses paroissiens d'aller couper du foin au lieu d'aller célébrer la fête de saint Vulmer ; conséquence une pluie d'orage emporte tout le foin



coupé jusque dans la mer... Dans le nord du Berry, à Buxeuil, la fontaine Saint-Martin est accompagnée d'une légende proche : un paysan trop pressé de faucher un champ non loin de la fontaine est rattrapé par l'orage et victime d'un mal de ventre ; après repentir, l'eau de la fontaine le guérit.