

”Le saint évêque dans l’hagiographie lyonnaise (IVe-VIIe s.)”

Marie-Céline Isaia

► **To cite this version:**

Marie-Céline Isaia. ”Le saint évêque dans l’hagiographie lyonnaise (IVe-VIIe s.)”. Michèle Gaillard. L’Empreinte chrétienne en Gaule, du IVe au IXe siècle, Brepols, pp.111-130, 2014, Culture et société médiévale 26. <hal-00981349>

HAL Id: hal-00981349

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00981349>

Submitted on 22 Nov 2017

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.

Travail préparé en 2009-2010, présenté lors des rencontres de Lille III « L’empreinte chrétienne en Gaule, de la fin du IV^e siècle au début du VIII^e siècle » sous la direction de Michèle Gaillard, à l’occasion de la journée « L’influence chrétienne sur les normes et les comportements sociaux » (3 décembre 2010) sous le titre « L’hagiographie lyonnaise du haut Moyen Âge. Permanence du modèle épiscopal et nouvelle norme chrétienne »

A donné lieu à un chapitre publié comme Marie-Céline Isaïa, « Le saint évêque dans l’hagiographie lyonnaise (IV^e-VII^e siècle) », *L’Empreinte chrétienne en Gaule, du IV^e au IX^e siècle*, dir. M. Gaillard, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévale 26), p. 111-129.

Dresser le portrait de l’évêque modèle en Gaule franque entre le règne de Clovis et le début du VII^e siècle peut sembler aisé grâce à la variété et la relative abondance des sources disponibles : Sidoine Apollinaire d’abord, qui décrit les compétences attendues de l’évêque lettré, aristocrate et bon gestionnaire des affaires publiques¹ ; les conciles gaulois qui donnent quelques repères de comportement âge, formation, pratique d’une autorité tempérée par la collégialité² ; les inscriptions, surtout les épitaphes, qui célèbrent les services rendus à la communauté par des pasteurs puissants³ ; les sources narratives comme les *Dix Livres* de Grégoire de Tours qui font des évêques les interlocuteurs privilégiés du pouvoir politique, soit pour le conforter s’il est juste, soit pour le critiquer s’il dévie de la norme chrétienne⁴ ; les poèmes de Venance Fortunat aussi qui, par la force des choses, commémorent surtout les bienfaits accordés à sa cité par un évêque, généreux bâtisseur⁵. Des sources nombreuses, dont on est loin ici d’avoir fait le tour, donnent donc, dans leur diversité, une image à peu près cohérente de l’évêque bon pasteur et patron de la vie civique, image que ne brouillent ni les variations locales ni les personnalités mieux connues⁶. L’hagiographie épiscopale elle-même contribue à l’élaboration de ce portrait de l’évêque *defensor civitatis* puis *patronus peculiaris* de la même cité, capable de la défendre avant sa mort par ses qualités de premier citoyen, après sa mort par ses *virtutes*⁷ il y a bien une continuité naturelle entre les responsabilités qu’assume le bon évêque et les traits spirituels qui lui sont prêtés par les hagiographes. À partir de la composition de la *Vita Martini* à l’extrême fin du IV^e siècle en effet, une nouvelle norme épiscopale vient remplacer le modèle martyrial jusqu’alors dominant : des évêques

¹ SIDOINE APOLLINAIRE, *Poèmes, Lettres*, éd. et trad. A. LOYEN, 3 vol., Paris, 1960 et 1970.

² *Concilia Galliae, a. 511-a. 695*, éd. C. de CLERCQ, Turnhout, Brepols, 1963 (coll. CCSL 148A) ; *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, trad. J. GAUDEMET et B. BASDEVANT, t. 1 et 2, Paris, 1989 (coll. SC 353 et 354).

³ M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien : zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert : soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, München, Artemis Verlag, 1976 (coll. Beihefte der Francia 5).

⁴ GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri X*, 2^e éd. B. KRUSCH et W. LEVISON, *MGH, SRM I*, Hanovre, 1937-1951, avec sa lecture par M. HEINZELMANN, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, trad. C. CARROLL, New York, Cambridge University Press, 2001, et les remarques complémentaires de G. HALSALL, « The Preface to Book V of Gregory of Tours’ *Histories*: its form, context and significance », *The English Historical Review* 122 (2007), p. 297-317.

⁵ VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, éd. et trad. M. REYDELLET, 3 vol., Paris, 1994, 1998 et 2004.

⁶ Sur la permanence d’une aristocratie sénatoriale dans les rangs des évêques, voir en dernier lieu M. R. SALZMAN, *The Making of a Christian aristocracy. Social and religious change in the Western Roman Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2002.

⁷ Pour les saints évêques, une première synthèse dans Cl. RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2005. Sur une étude précise des *Vitae* épiscopales de Venance Fortunat, voir en dernier lieu S. COATES, « Venantius Fortunatus and the image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul », *English Historical Review* (2000), p. 1109-1137.

gaulois, dont les *Vies* diront désormais qu'ils ont mené comme Martin une existence ascétique, seront célébrés pour leurs charismes impressionnants, leurs compétences dans la défense de la foi, leur efficacité en terme de christianisation, leur refus des honneurs du monde, leurs vertus monastiques⁸.

Ces sources consonantes néanmoins ne sont pas seulement les reflets fidèles d'une réalité sociale et politique homogène. Elles sont d'autant plus concordantes en vérité qu'elles énoncent, certes, un idéal que les évêques ont pour charge d'incarner, mais aussi une norme - qu'il s'agit davantage d'énoncer que d'appliquer. C'est particulièrement net pour l'hagiographie épiscopale : elle joue un rôle déterminant dans le maintien puis le renforcement du pouvoir de l'évêque sur sa cité, en proposant en Gaule franque le modèle martinien comme justification de ce pouvoir. « La *Vie de Martin* a joué le rôle de modèle pour d'autres biographies spirituelles d'évêques gallo-romains et mérovingiens en leur montrant la voie grâce à laquelle ils ont pu afficher... leur revendication d'une supériorité charismatique⁹. » La fine pointe de cette analyse est dans la description de la *Vie de Martin*, pas comme un idéal à atteindre en terme de *pratique* du pouvoir épiscopal, mais comme un texte de référence capable de modeler les représentations de ce pouvoir ; ce sont les *Vies* des saints évêques plus que les évêques eux-mêmes peut-être qui rivalisent plus ou moins explicitement avec le modèle martinien. Le phénomène est important pour notre compréhension du discours hagiographique mérovingien, au moment où l'on se propose de réfléchir en termes de « normes » et de « comportements » : alors que l'hagiographie épiscopale carolingienne peut être l'expression d'une norme chrétienne à atteindre et prendre de ce fait la forme d'un *Miroir*, d'un projet existentiel¹⁰, l'hagiographie épiscopale mérovingienne serait davantage une littérature de légitimation d'allure biographique, mettant en évidence la pratique ascétique et la démonstration des *virtutes* que cette ascèse rend possible, dans le but d'asseoir une supériorité politique et sociale. L'hagiographie épiscopale mérovingienne, telle qu'elle vient d'être décrite par Martin Heinzelmann, serait donc un discours d'auto-justification. De ce point de vue, elle n'est pas différente des épitaphes et des inscriptions en général qui commémorent, dans l'espace civique, l'importance de l'évêque et du patronage qu'il exerce sur sa cité. Pour la description d'une norme de comportement épiscopal cependant, elle est peut-être la source la plus délicate à interpréter, tant s'y confondent la trame biographique et les modèles littéraires sous-jacents.

Avec ces réserves méthodologiques en tête, on peut se pencher brièvement sur les *Vies* mérovingiennes des évêques de Lyon, corpus hagiographique dont l'intérêt est au moins triple. Ces *Vies* tout d'abord sont assez nombreuses pour couvrir le passage de l'Antiquité tardive, prolongée en Gaule provençale, vers la période mérovingienne ; à Lyon, ce sont ces v^evii^e siècles qui sont les plus riches en hagiographie épiscopale, avant une longue période carolingienne particulièrement silencieuse. Ces *Vies* ensuite sont composées dans un espace

⁸ Sur la *Vita Martini*, O. GUILLOT, *Saint Martin de Tours, apôtre des pauvres*, Paris, Fayard, 2008, renvoie à toute la bibliographie antérieure. Pour l'évolution de l'hagiographie épiscopale, voir en général B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, Paris, 2000 (coll. *Histoire religieuse de la France* 15) et en particulier M. HEINZELMANN, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie mérovingienne », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen âge en Occident*, dir. E. BOZÓKY, Turnhout, Brepols, 2012 (coll. *Hagiologia*), p. 37-58 ; ID., « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Colloque de l'institut historique allemand*, dir. M. GOULLET, M. HEINZELMANN et Ch. VEYRARD-COSME, Ostfildern, 2010 (coll. *Beihefte der Francia* 71), p. 27-82, surtout aux p. 33-34.

⁹ *Ibid.* p. 33.

¹⁰ Sur ces aspects normatifs de l'hagiographie épiscopale carolingienne, quelques notes dans M.C. ISAÏA, « Hagiographie et pastorale : la collection canonique d'Hervé archevêque de Reims (m. 922) », *Hagiographie et prédication, Mélanges de Sciences religieuses* 67 (2010), p. 27-48, en attendant la parution prochaine de *Normes et hagiographie* (*Hagiologia* 9). Sur l'hagiographie carolingienne comme programmatique, voir par exemple l'interprétation politique des *Vies* de saint Boniface que propose I. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Londres, 2001.

qui reste notoirement en marge de l'influence martinienne ; depuis l'épiscopat d'Eucher ou de Viventiole, c'est avec Lérins ou avec Agaune que les liens spirituels de Lyon sont les plus forts, c'est-à-dire que avec des clercs inspirés par la tradition du monachisme oriental¹¹. Enfin, ces *Vies* n'ont pas été touchées par les réécritures carolingiennes, à l'exception bien connue des *Actes de saint Ennemond*¹² : sans doute en partie parce qu'il n'existe pas à Lyon de *Gesta* épiscopaux, pas d'histoire des évêques, les *Vies* mérovingiennes ont chacune une histoire autonome et, restées isolées, ont échappé aux retouches postérieures. Aux temps mérovingiens donc, l'histoire du siège épiscopal s'écrit à travers quelques *Vitae* qui concernent, après Pothin¹³ et par ordre chronologique d'épiscopat, les évêques Just (BHL 4599 et 4560), Irénée (BHL 4457 b-f)¹⁴, Nizier (BHL 6088 et 6089) et Ennemond (BHL 506, avec remaniement carolingien), c'est-à-dire en alternance deux confesseurs et deux martyrs. Les évêques de Lyon dotés d'une *Vie* à l'époque mérovingienne sont donc minoritaires quatre sur les quarante évêques qui ont succédé à Pothin mais leurs *Vitae*, objets de retouches successives, sont des *Vies* qui intéressent les communautés qui les lisent et les façonnent pour les adapter à leurs besoins en terme de mémoire des institutions, de liturgie et de modèle religieux. Peut-on, à partir de ce corpus restreint, voir l'ébauche d'un modèle de comportement du bon évêque de Lyon ?

L'évêque et les moines : saint Just au v^e siècle

Le portrait de l'évêque saint Just est le portrait d'un homme aux vertus monastiques¹⁵. Mais là où Martin montre l'exemple d'un évêque qui parvient à concilier les exigences de sa vocation pastorale et une authentique vie de moine, Just, son immédiat contemporain, doit choisir : il est d'autant plus saint qu'il se révèle inapte au gouvernement des hommes et qu'il trouve, dans la solitude et l'oubli de lui-même, le plus parfait renoncement. Les deux vocations épiscopale et monastique sont implicitement tenues pour incompatibles ; des deux états, la vie monastique est certainement la meilleure ; et le choix qu'opère Just est dramatisé. L'évêque en effet s'est laissé déborder par une émeute urbaine. Il a livré à la foule un fou meurtrier qui s'était réfugié dans sa cathédrale, renonçant devant l'incendie qui menace le bâtiment à lui garantir le droit d'asile. Malgré l'engagement du meneur, le criminel privé de la protection de l'évêque est aussitôt lynché et Just s'accuse de ce crime : il n'a pas su éviter la mort du pécheur. Just se frappe donc lui-même d'exil et part pour l'Égypte où il mène une vie

¹¹ La dernière mise au point sur l'originalité du monachisme dans la vallée du Rhône est celle d'A. DUBREUCQ, « Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge », *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. CODOU et M. LAUWERS, Brepols, 2009 (*Collection d'études médiévales de Nice* 9), p. 195-227.

¹² P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester University Press, 1996, p. 166-179.

¹³ Le martyr de saint Pothin (m. 177), connu par la *Lettre des chrétiens de Lyon*, est intégré dans la version grecque de l'*Histoire ecclésiastique*, réécrite en latin par Rufin (BHL 6839-6844, 6844d).

¹⁴ Une *Passion* de saint Irénée, perdue mais mentionnée dans le *Cycle de Farfa* ou des martyrs d'Aurélien (BHL 4457 b-f) en § 17, p. 459, l. 4-5 (*attamen passio ipsius plenius declarat*) pourrait lui avoir servi de source. Jean-Claude Decourt pense que l'auteur invente cette *Passio* pour excuser ses inventions (J.-Cl. DECOURT, « Constitution d'une légende hagiographique. Le 'martyre' d'Irénée de Lyon », *Cahiers d'histoire (Lyon)* 44 (1999), p. 33-57, ici p. 43). La formidable cohérence des *Passions* antérieures au *Cycle de Farfa*, *Passion* des martyrs de Besançon (BHL 2903b) et *Passion* des martyrs de Valence (BHL 2897), qui revendiquent l'une et l'autre l'autorité d'Irénée dans des termes voisins, rend cependant vraisemblable l'existence d'une *Passion d'Irénée* (du v^e siècle ?) intégrée dans l'histoire des martyrs de Bourgogne. Voir B. DE VRÉGILLE, « La plus ancienne version de la Passion des saints Ferréol et Ferjeux », *Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, Besançon, 2003, p. 181-196.

¹⁵ Outre la *Vie brève* (BHL 4599), éd. AASS Sept. I, 373-374 et la *Vie longue* (BHL 4600), *ibid.* 374-376, le dossier hagiographique de Just comporte au moins une *Vita altera* éditée dans M.-C. ISAÏA, « Histoire et hagiographie de saint Just, évêque de Lyon », *Hagiographica* 19 (2012), p. 1-30, aux p. 26-30.

monastique orientale des plus authentiques. Sa modestie naturelle y devient une humilité héroïque :

Là [dans le désert d'Égypte] Just, ... qui était déjà au nombre des saints, cacha longtemps qui il était pour pouvoir s'entraîner à la plus haute humilité, sans révéler son nom ni sa position (*honor*) : il se montrait non seulement l'inférieur des clercs, mais encore des moines et des laïcs aussi¹⁶.

Il se livre à la prière continuelle, dans la plus grande solitude, au prix d'une lutte contre le diable¹⁷. L'auteur peut donc dire au moment de raconter sa mort que Just a mené la vie « la plus proche de celle des anges¹⁸ », une vie de moine. Les Lyonnais sont bien sûr soucieux de récupérer le patronage de celui qui est, tout de même, leur évêque et dont ils rapatrient le corps à Lyon dans ce qui devient la basilique Saint-Just¹⁹. D'une façon discrète, on peut relever que le choix de Just de renoncer à son siège épiscopal pour gagner le désert d'Égypte était préparé par des vertus naturelles plus monastiques que séculières : à peine consacré, il s'est fait connaître par « sa pureté, sa modestie, sa piété, sa patience²⁰ ». Ce portrait n'est pas celui d'un évêque provençal du IV^e siècle, dont on aurait vanté la culture et la formation intellectuelle, pas plus que d'un évêque mérovingien, meneur d'hommes et chef de sa communauté, mais d'un clerc adonné à une vie discrète. Malgré cette continuité spirituelle, les deux *Vies* de Just reposent surtout sur la mise en évidence d'une rupture radicale qui tourne à l'avantage de leur héros : poussé par les circonstances, Just parvient à s'extraire de ce monde, où il s'est révélé un évêque incapable de mettre une foule de son côté ou de rendre la justice, pour atteindre la véritable perfection. Loin du compromis que Martin incarne donc, l'itinéraire de Just est, dans sa radicalité, celui que Jean Cassien souhaite pour les lecteurs de ses *Institutions cénobitiques*²¹, dont on sait qu'elles ont été acclimatées à Lyon, voire éditées par Eucher évêque de Lyon²². Le bon évêque n'est pas celui qui domine sa communauté mais qui intercède pour elle, dans un combat sans cesse renouvelé contre lui-même et contre le diable : ce combat peut être mené à distance, comme les *Vies* de saint Just y insistent avec éclat. Just continue d'être l'évêque de Lyon au fond de sa retraite, il remplit même sa véritable mission épiscopale en Égypte, quand il prie pour sa cité.

C'est pourquoi notre Just, qui menait la même vie que les saints moines d'Égypte, tenait bon devant la face du Seigneur, avocat sans relâche des Lyonnais. Certes, il était loin de leurs regards, mais proche et utile dans la prière ; il ne les avait pas abandonnés, en vérité, puisqu'il les emportait partout avec lui par son intercession²³.

Le retour des reliques de Just à Lyon ne fait donc que « réunir corporellement ceux qui étaient déjà unis en esprit²⁴ ».

L'évêque martyr et le clergé séculier : saint Irénée aux V^e et VI^e siècles

Rédigée dans le même contexte, la *Passion de saint Irénée* conservée dans les *Actes des martyrs de Bourgogne* s'en démarque par son insensibilité à l'actualité, qu'elle soit provençalo-lérinienne et monastique ou martinienne. Cette *Passio* d'après un texte du V^e siècle ? entretient en effet le souvenir de la plus haute antiquité de l'Église lyonnaise. Elle

¹⁶ *Vita altera*, éd. cit., l. 50-53.

¹⁷ *Vita s. Iusti altera*, l. 72-82.

¹⁸ *Vita s. Iusti altera*, l. 92.

¹⁹ *Vita s. Iusti altera*, l. 98-104. Le récit de la translation est bien davantage développé en BHL 4600, § 10, qui me semble avoir conservé ici la version d'origine.

²⁰ *Vita s. Iusti altera*, l. 2.

²¹ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, texte latin revu et trad. J.-C. GUY, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

²² Voir, à propos de R. J. GOODRICH, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism and reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford, 2007, la recension de P. M. BOGAERT, *Revue bénédictine* 118 (2008), p. 379.

²³ *Vita s. Iusti altera*, l. 73-76.

²⁴ *Explicit* de la *Vita s. Iusti altera*, l. 104. La finale est commune aux trois *Vies*.

rapporte que l'évêque Irénée, disciple de saint Polycarpe, a subi le martyre à Lyon en compagnie de Zacharie et de très nombreux fidèles : sous les traits de saint Irénée, c'est le martyr fondateur de saint Pothin (II^e s.) qu'elle renouvelle. Ce faisant, elle présente une toute autre version que la *Vie de saint Just* d'un comportement épiscopal idéal : l'évêque, renouant avec les temps héroïques des persécutions, est présenté comme un continuateur des apôtres, un prédicateur de la foi et un témoin. C'est aussi le sommet d'une pyramide cléricale : le clerc de Dijon du début du VI^e siècle qui a fait d'Irénée le chef d'un groupe de clercs « martyrs d'Aurélien » (Andoche, Bénigne, Tyrse, Félix) a apparemment respecté l'esprit de sa source²⁵. Irénée, successeur des apôtres, est décrit comme l'évêque qui prend la place de saint Pothin. Sa vocation naît quand Polycarpe, évêque d'Éphèse et disciple de saint Jean, apprend le martyre de Pothin et choisit Irénée pour le remplacer :

Polycarpe menait cette vie digne d'éloges dans le monde quand il apprit que le très cruel meurtrier Antoninus [Marc-Aurèle] avait souhaité anéantir le nom de chrétien des provinces gauloises ; il avait capturé avec ses proches et de nombreux chrétiens saint Photin, évêque et martyr de l'Église de Lyon et, éprouvés par différentes tortures, ils avaient rendu leurs âmes précieuses au ciel, où ils avaient reçu la palme du martyre et du triomphe... Or donc saint Polycarpe prit son très proche disciple saint Irénée, plein de foi, de grâce et de saint Esprit, le promut à l'honneur du sacerdoce, pour l'envoyer à la très heureuse cité de Lyon sous la conduite d'un ange, pour qu'il puisse à nouveau y reconforter les quelques chrétiens cachés de-ci, de-là, et réunir par son enseignement aux troupeaux du Christ, la multitude des païens, qui gisait dans les ténèbres. Saint Irénée arriva donc avec le diacre Zacharie et deux clercs qui l'accompagnaient et pénétra dans la très noble cité de Lyon. Par ses miracles, ses prodiges et les signes, par les enseignements que Dieu accomplissait au plus haut point par son intermédiaire, la ville, en son entier, crut en un rien de temps au Christ. Partout où il ne pouvait pas aller en personne, il transmettait ses lettres par l'intermédiaire de ses disciples, et par eux, avec l'aide du Christ, la multitude des païens se convertissait²⁶.

Dans l'hagiographie, Irénée a donc été créé évêque de Lyon comme une double capable de remplacer saint Pothin : il connaît jusqu'au bout le même sort que celui qu'il remplace ou dédouble, est emprisonné puis exécuté en même temps que la foule innombrable des chrétiens lyonnais qu'il a convertis. Il n'est pas difficile de montrer qu'il s'agit là d'une invention du V^e siècle. Le choix de transformer l'évêque Irénée en martyr prend tout son sens du point de vue de la communauté ecclésiale qui invente une histoire cohérente et apostolique de ses origines : la *Passion* de saint Irénée est destinée à attester que l'Église de Lyon est fondée sur le sang des martyrs depuis 177. Mais de ce fait, le portrait de l'évêque se trouve peu mis en valeur, peu singularisé, au profit du récit d'un martyr collectif et général, qu'Irénée préside mais ne subit pas seul. C'est la mission qu'il a reçue de Dieu lui-même :

Au milieu de la nuit ou presque, l'ange du Seigneur lui parla face à face le prêtre Zacharie pouvait entendre ses paroles et voici ce qu'il lui dit : 'Saint Irénée, le Christ t'invite avec tout ton peuple, après tes nombreuses épreuves, à rejoindre le royaume des cieux avec la couronne du martyr, toi qui es le chef de l'armée vêtue de blanc et une lumière étincelante. C'est toi qu'attendent, avec tous tes soldats, les patriarches et les prophètes, qui se réjouissent dans le Christ de ton martyr et de ton triomphe...pour toi, en regard de la constance de ton peuple, la troupe des martyrs demande que, le diable une fois vaincu, la douceur du paradis vous réunisse tous, égaux dans la gloire, toi et ces soldats que tu as voulu associer à ta passion...'²⁷.

²⁵ Sur toute l'histoire de ce texte, voir J. VAN DER STRAETEN, « Les Actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa », *Analecta Bollandiana* 79 (1961), p. 447-468. La *Passion de saint Irénée* (BHL 4458) est insérée aux paragraphes 8-9 et 11-17, à partir de la *Passion* originelle (BHL 4457). P.M. BOGAERT, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600 ? À propos d'une note manuscrite de dom Célestin Charlier », *Revue bénédictine* 120 (2010), p. 201-207 confirme la datation générale du dossier hagiographique. Voir aussi ici la note 14.

²⁶ *Passion de saint Irénée* (BHL 4458) § 3, p. 456, l. 5-19.

²⁷ *Passion de saint Irénée* (BHL 4458) § 9 et 10, p. 457, l. 15-21.

C'est donc trop peu de dire d'Irénée qu'il dédouble Pothin : Pothin a une existence datée, des contours précis, un martyr singulier, une histoire. Irénée est la généralisation de cet événement, sa transformation en un discours sur la fonction épiscopale : l'évêque – qu'il s'appelle Irénée ou non – a pour mission de conduire son peuple comme un général son corps d'armée. La victoire du martyr, héroïsée car personnelle pour Pothin, devient la victoire collective d'une Église hiérarchisée autour de son pasteur : l'évêque ne peut la remporter seul. Ce n'est donc pas parce que l'hagiographe ignore tout de la personnalité d'Irénée ou de ses talents propres qu'il ne dit rien de lui ni ses origines sociales ou géographiques, ni la moindre vertu, pas même par l'intermédiaire d'un catalogue de lieux communs mais parce que cette *Passion* ne raconte pas tant le destin d'un homme précis qu'un idéal institutionnel et mystique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le récit du martyr lui-même, où la mort d'Irénée se fonde dans un massacre général qui ne laisse rien savoir des circonstances précises de la mort de l'évêque :

Comme l'empereur en avait donné l'ordre, la très bienheureuse ville fut encerclée par les soldats et tous sans exception furent capturés par les persécuteurs. Le frère livrait son frère à la mort, le père offrait son fils pour le Christ, la mère sa fille et, de toute condition, sexe et âge, ils reçurent la suprême couronne du martyr céleste. Des fleuves d'un sang précieux ruisselaient sur les places...²⁸.

Pour Irénée lui-même, il faudra se contenter d'un « il serait trop long de raconter quels châtiments il endura pour le Christ²⁹ » ; mais aussitôt après sa mort, l'évêque réapparaît pour reprendre la direction des événements.

Pour notre propos, la composition d'une *Passion* de saint Irénée, et surtout son insertion dans un cycle plus vaste au cours du VI^e siècle, contrastent à première vue avec le modèle épiscopal de saint Just : l'évêque Irénée est défini comme un maillon essentiel dans une chaîne d'autorité qui unit les apôtres aux clercs lyonnais ; l'essentiel de son activité est d'allure pastorale et fortement hiérarchisée : Irénée forme par la prédication des foules de laïcs, grâce au relais d'un entourage de clercs qu'il domine. Mais sa fonction de défenseur de la cité est, par définition, mise en échec, comme pour Just lui-même. Irénée n'est jamais en mesure de négocier avec l'empereur tyrannique, ni de repousser de Lyon l'attaque imminente. Martyr lui-même, il préside une Église de martyrs.

L'évêque et son *operatio* : saint Nizier VI^e-VII^e siècles

Le portrait de Just et celui d'Irénée font percevoir quelle distance sépare les modèles de comportement épiscopal dont Lyon hérite à la fin de l'Antiquité chrétienne et les modèles qui ont cours dans les espaces plus précocement passés sous domination franque. La synthèse entre la vie épiscopale et la vie monastique n'est pas ici d'actualité. La référence aux racines apostoliques implique l'adoption d'un ton archaïsant et fait de l'évêque l'adversaire donc la victime désignée du pouvoir politique. Il faut regarder avec l'autant plus d'attention la synthèse innovante que proposent Grégoire de Tours et le clerc anonyme qui rédigent, dans les mêmes années ou presque de l'extrême fin du VI^e siècle, deux *Vies de saint Nizier*. Avec ces deux *Vitae*, le siège épiscopal de Lyon semble entrer dans un cadre mérovingien classique : faisant l'éloge du saint évêque protecteur de sa cité, elles célèbrent immédiatement après sa mort un aristocrate et un serviteur du pouvoir franc. Le fait que l'une des deux *Vies* ait été rédigée par Grégoire de Tours contribue sans doute à lui donner cette allure familière : avec Nizier, c'est l'épiscopat lyonnais qui se coule dans le moule de l'épiscopat mérovingien qui peuple les *Dix Livres d'histoire*. Le plus étonnant demeure la profonde unité dans le modèle de comportement épiscopal qui est mis en avant par les deux *Vies*, alors qu'elles relèvent de deux projets différents : la *Vie* anonyme (BHL 6088) est d'intérêt local. L'évêque

²⁸ *Passion de saint Irénée* (BHL 4458) § 15-16, p. 458, l. 32-37.

²⁹ *Passion de saint Irénée* (BHL 4458) § 17, p. 459, l. 3-4.

de Lyon Aetherius (ca. 589-602) a inspiré cet éloge de son prédécesseur, Nizier, censé avoir prophétisé son élection, et fait la promotion de l'église Saint-Nizier qui est en train de devenir la nécropole des évêques lyonnais. La *Vie* due à Grégoire (BHL 6089) est l'œuvre d'un parent de Nizier. L'évêque de Tours y célèbre celui qui l'a formé et qui est la gloire d'une famille épiscopale. Or, bien que ces deux projets diffèrent, la comparaison des deux textes ne conduit pas à opposer d'un côté le bon évêque thaumaturge dans le recueil de miracles lyonnais, de l'autre le grand évêque aristocrate de la notice biographique. Car les deux textes en somme poursuivent des buts tout à fait voisins, avec des moyens différents : ils veulent prouver que Nizier est un intercesseur puissant.

On le comprend aisément dans la première *Vie*, où il n'est question que de la puissance de Nizier, surtout *post mortem*, de son *operatio* (§ 16), son efficacité comme intercesseur. À côté de cette puissance, il reste peu de place pour l'énoncé de qualités personnelles. En une phrase, l'hagiographe rappelle que Nizier est généreux avec les pauvres et estime que rien de ce qui concerne les pauvres ne lui est étranger (§ 5). Sa prévoyance lui fait préparer des chambres pour accueillir dans sa résidence personnelle des hôtes recommandables, puisqu'il faut bien s'occuper des détails (§ 4). C'est peu pour un tableau complet de charité chrétienne et, surtout, c'est une façon de justifier apparemment le soin apporté par Nizier à l'aménagement de sa demeure épiscopale. Pour le reste des qualités de l'évêque, l'hagiographe est embarrassé : il doit invoquer la soumission de Nizier à la providence de Dieu, soumission qui l'engage à ne pas rechercher ni refuser les honneurs, pour justifier son élection par népotisme (§ 3) ; c'est en effet l'oncle de Nizier, Sacerdos, qui l'a imposé comme son successeur. Quant à sa distraction ou à son indifférence apparente, elles n'ont pu tromper que ceux qui ignoraient qu'il était continûment en train de psalmodier intérieurement : « De là vient que parfois, ceux qui ne le connaissaient pas, le trouvaient froid, alors qu'il demeurait fervent en son esprit ardent » (§ 5). Cette célébration intérieure continue ne contribue pas à faire de Nizier un modèle d'orant : premier à l'office de matines (§ 5), amateur des litanies publiques (§ 6), il n'est que ponctuellement adonné à la supplication privée (§ 7 et 8). Il ne pratique donc pas l'oraison monastique « nuit et jour » de celui qui dure et demeure dans la prière *pervigil assertor* disait-on de saint Just mais l'intercession professionnelle et publique d'un clerc séculier, parfois thaumaturge par l'imposition de la croix (§ 8), fonction remplie aussi bien avant qu'après la mort (§ 17). La vie sur terre de Nizier annonce alors ce qui fait l'essentiel de sa *Vita*, ses miracles, qui se produisent tout autour de ses reliques et de son tombeau (§ 14), par la poussière qu'on y prélève (§ 10) ou la cire qu'on y brûle (§ 12). C'est après sa mort que le saint évêque se révèle le véritable protecteur de sa cité : sa présence *post mortem* est efficace contre l'incendie (§ 9) comme sa prière *ante mortem* l'était contre la sécheresse (§ 6). La *Vie* anonyme de Nizier recourt alors à ce lieu commun qui veut que l'évêque continue après sa mort à veiller de façon privilégiée et localisée sur son troupeau, là où il habite pour l'éternité : « Rien d'étonnant : le bienheureux athlète s'est efforcé de défendre en esprit le lieu où on l'avait vu résider avec son corps. La sainteté qu'il avait revêtue ne s'était pas retirée de ce lieu, où il habitait depuis son décès. » (§ 9). La comparaison avec la finale des *Vies* de saint Just est ici saisissante : les deux textes tirent un bilan de l'action épiscopale en concluant sur la même opposition entre le corps et l'esprit, entre la présence et l'absence, entre la vie et la mort, mais avec deux démonstrations inverses. Just vivant était présent en esprit là où seul son corps mort pouvait demeurer. Nizier vivant a toujours habité la cité avec son corps, mais son esprit est surtout actif depuis qu'il est mort.

Les compléments, surtout biographiques voire autobiographiques qu'ajoute Grégoire de Tours à cette *Vie de Nizier* apparaissent comme des réhabilitations subtiles³⁰, des

³⁰ Ainsi quand l'évêque de Tours revient sur la désignation de Nizier pour le siège épiscopal de Lyon par son oncle Sacerdos, § 3. Nizier se trouve lavé de l'accusation de népotisme d'une façon beaucoup plus habile que dans la *Vie* anonyme.

compléments d'information indispensables³¹, des ajouts utiles à l'ancrage historique et social de l'épiscopat de Nizier³². Ils font changer l'échelle de l'action du saint, désormais en lien avec les rois francs ou des collègues dans l'épiscopat. Sur le plan normatif du comportement chrétien, le portrait de Nizier ne s'en trouve pas bouleversé : certes, parce qu'il évoque ses années d'enfance et parle d'un homme qu'il a bien connu, Grégoire peut préciser que Nizier a conservé une chasteté admirable³³ et travaillait de ses mains. Pour le reste, Grégoire ne fait que transposer au profit du diocèse de Tours et de sa parenté ce que la *Vie* anonyme affirmait au bénéfice d'une cité épiscopale et de sa nécropole mérovingienne : il répète que Nizier n'est pas, n'a pas à être un évêque exemplaire. Ce qu'on attend de lui ne sont pas des vertus à imiter mais des miracles efficaces. Nizier est un intercesseur et un thaumaturge. Une approche comptable et descriptive peut permettre de s'en rendre compte d'une façon globale : sur douze paragraphes de longueur inégale dans les *Monumenta*, seuls les quatre premiers évoquent la vie terrestre de Nizier, dont deux et demi avant son élection épiscopale. Les épisodes retenus à propos de son action comme évêque sont sa volonté d'apaiser un conflit qui l'oppose au comte Armentarius (§ 3) et l'interruption brutale de l'office de matines (§ 4) : Nizier fait taire un diacre possédé, dont il expulse un démon. Dans l'œuvre de Grégoire, pourtant témoin de son action comme évêque, c'est aussitôt après que Nizier meurt et peut commencer sa véritable carrière : au moins onze miracles de guérison sont décrits d'une façon précise, quatre miracles de châtement, trois occurrences de la spécialité de Nizier, la délivrance des prisonniers. Ces signes sont accomplis en majorité par l'intermédiaire de reliques corporelles ou de contact, puisque Grégoire a le privilège de disposer de tissus grâce auxquels il consacre deux autels dans le diocèse de Tours.

Une norme épiscopale franque ? Le démenti des *Actes de saint Ennemond*

Les deux *Vies* de saint Nizier contrastent avec la tradition lyonnaise antérieure : l'action de l'évêque y est minimisée ou réduite à quelques généralités d'allure biographique, pour laisser la plus grande part à l'action *post mortem* du saint. Nizier n'est pas plus décrit comme moine que comme martyr à vrai dire il est à peine décrit comme évêque, dans le détail de sa vocation quotidienne. C'est la capacité de l'évêque à intervenir dans le monde par des miracles efficaces qui caractérise son véritable pouvoir. Pour expliquer cet écart, il est tentant d'invoquer la « transformation du monde romain », l'abandon des idéaux du monachisme paléo-chrétien oriental et du martyre apostolique au moment où naît un nouveau monde franc : l'évêque idéal après Clovis se décrirait mieux en termes de pouvoir et de puissance, de relations et d'efficace. Le cas lyonnais encourage à première vue cette dichotomie facile, que la chronologie des dossiers envisagés conforte et à laquelle nous a trop habitués une réflexion en termes de « modèles de sainteté » successifs, reflétant les idéaux d'une époque et d'une société données.

Or la rédaction après 660 des *Actes de saint Ennemond*³⁴ évêque de Lyon contredit cette vision linéaire. Ennemond à bien des égards, ressemble à Nizier pour ses relations privilégiées avec le pouvoir franc : aristocrate élevé à la cour de Dagobert puis de Clovis II, il est choisi par l'évêque Viventius pour être son successeur, sans doute vers 652. La mort de Clovis II (657) marque un tournant dans cette ascension rectiligne : le frère de l'évêque, qui menait une carrière civile parallèle comme « comte de Lyon », est assassiné près d'Orléans. Ennemond lui-même est convoqué au palais par la reine Bathilde. Il quitte donc la cité, sans illusion sur le sort qui l'attend ; il sait qu'il marche vers son martyre ; il est tué en route de

³¹ Sur les origines familiales sénatoriales de Nizier et ses années de formation, § 1 et 2.

³² Sur le conflit qui peut opposer l'Église de Lyon au comte Armentarius, § 3.

³³ Jeune prêtre, il partage le lit du jeune Grégoire sans jamais l'effleurer, § 3.

³⁴ *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. AASS Sept. VII, 744-746 ; 3^e éd. (1867), p. 694-696.

nuit à Chalon. Son corps est alors rapporté à Lyon au fil de la Saône, avec une station à l'Île-Barbe. Ces *Actes* ont reçu bien des lectures complémentaires, d'autant plus nécessaires qu'à la différence des *Vies* précédemment étudiées, il s'agit d'un dossier composite qui mêle substrat mérovingien et réécriture carolingienne³⁵. Le trait dominant de ces différentes strates d'écriture reste leur insistance sur la célébration de l'évêque Ennemond comme martyr. L'hagiographe sans doute est-ce le remanieur carolingien qui intervient ici commence par établir cette vérité d'évidence, Ennemond s'inscrit dans une longue tradition héroïque : « Jadis déjà les martyrs, qui avaient divinement accompli leur passion, répandaient avec leurs vertus leur lumière sur le monde entier, et leurs corps plantés en terre étincelaient comme des étoiles de la même splendeur que les astres. En ces jours qui sont les derniers, ceux qui ont suivi l'exemple (*norma*) de leurs souffrances, leur seront semblables par l'exercice de leurs vertus³⁶ ». Dans le noyau initial des *Actes* (VII^e s.), l'idée du martyr est déjà omniprésente. Ennemond s'inscrit dans la lignée des martyrs lyonnais de 177. Par exemple, après son assassinat, le frère de l'évêque est inhumé « dans la basilique des apôtres ou des quarante-huit martyrs³⁷ ». Ce n'est pas une coïncidence mais un présage, qu'Ennemond comprend parfaitement puisqu'il frémit et prend la fuite. Se reprenant, Ennemond est pris d'une soif de souffrance et de témoignage « se souvenant de la récompense promise au martyr, il souhaitait en jouir³⁸ ». Il se donne alors pour modèles Abel, dont le sang versé n'est pas resté impuni, Jésus, immolé pour l'humanité et Étienne, qui pria pour ses bourreaux à l'heure de sa mort.

Ennemond renoue donc, par delà la parenthèse ouverte par saint Nizier, avec une double tradition épiscopale et lyonnaise. Au premier degré de lecture, sur le plan du comportement, il est, comme Irénée mais aussi comme Just, l'évêque qui consent à souffrir alors qu'il est innocent. Au deuxième degré, celui de l'écriture hagiographique, les *Actes de saint Ennemond* envisagent à nouveau de présenter un modèle de comportement, une norme chrétienne. La devise d'Ennemond « Il vaut mieux que je supporte le martyr pour un crime inavouable plutôt que de laisser aux autres un mauvais exemple³⁹. » le manifeste assez : le choix de la souffrance par le juste a pour toute la communauté valeur d'exemple à suivre. Ennemond est un modèle parce que lui-même suit une norme, répète deux fois l'hagiographe, la *norma passionis*, « la règle qui consiste à souffrir »⁴⁰. Un premier bilan peut être dressé : du V^e au VII^e siècle, la norme de comportement épiscopal à Lyon n'est pas l'exercice de charismes mais l'acceptation du martyr. Il ne s'agit pas d'une réalité vécue : ni Just, ni le personnage historique de l'évêque Irénée, ni Ennemond d'ailleurs dont tout porte à croire qu'il a été expulsé de sa cité par une partie du clergé lyonnais avec l'appui du pouvoir franc, ne sont *pour de vrai* des martyrs. Il s'agit d'une norme hagiographique qui s'impose à Lyon à l'occasion de la mise par écrit des biographies de ces évêques choisis. Just, dont les *Vies* disaient seulement la préférence pour la vie monastique, profite ainsi dans sa *Vie longue* d'une promotion au titre de son martyr blanc : « J'affirme sans hésitation, dit l'hagiographe, que, sans avoir accompli sa passion, il a accompli son témoignage. Car ce n'est pas seulement verser son sang qui fait le martyr parfait, ni brûler dans les flammes qui donne la palme de la foi... mais mépriser son corps... Celui qui a malmené sa chair, qui a triomphé du monde, qui

³⁵ Pour l'interprétation politique et sociale des événements, les propositions de P. FOURACRE, « Merovingian History and Merovingian Hagiography », *Past and Present* 127 (1990), p. 3-38 restent décisives et n'ont pas été entièrement reversées dans la synthèse du même citée *supra* note 12.

³⁶ *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. *AASS Sept.* VII (3^e éd. 1867), § 1, p. 694.

³⁷ *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. *AASS Sept.* VII (3^e éd. 1867), § 3, p. 694.

³⁸ *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. *AASS Sept.* VII (3^e éd. 1867), § 4, p. 694.

³⁹ *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. *AASS Sept.* VII (3^e éd. 1867), § 5, p. 695.

⁴⁰ La prière de saint Ennemond : « Seigneur Dieu tout-puissant, ... toi qui as immolé ton propre Fils en notre faveur, toi qui nous a montré qu'il faut suivre la règle de la souffrance, par où Lui-même s'est avancé... », *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), éd. *AASS Sept.* VII (3^e éd. 1867), § 6, p. 695.

a vaincu le diable, voici le martyr⁴¹ ». Irénée, qui n'est pas mort martyr, le devient par contagion avec le modèle de Pothin ; Ennemond, victime d'un règlement de compte local, est lui aussi présenté comme un témoin de la foi pour permettre le renouvellement d'un consensus civique. Reste Nizier, qui est une anomalie dans le paysage lyonnais. C'est sur cette anomalie, et la norme chrétienne, qu'il faut conclure temporairement.

Modèle épiscopal et norme chrétienne

La rupture observée dans l'hagiographie épiscopale lyonnaise après la prise du pouvoir par les Francs n'est donc qu'apparente. Sur un temps plus long au contraire, c'est la permanence du modèle de l'évêque martyr qui est la plus frappante. L'originalité de Nizier ne doit donc rien à un particularisme lyonnais, ancré dans la mémoire des martyrs de 177, qu'une écriture franque viendrait bouleverser. Ou plutôt, ce que le VI^e siècle franc vient apporter comme nouveauté ne relève pas des modèles de comportement épiscopal, mais de l'usage normatif de l'hagiographie : rendre compte de l'originalité des *Vies de Nizier* n'est possible que par le détour d'une étude des publics visés⁴². Car, pour mesurer l'efficacité normative de l'hagiographie, il faut prendre en compte la définition *a priori* par l'hagiographe de son public : certaines *Vies* s'adressent à un public restreint d'aristocrates ou de clercs⁴³, d'autres peuvent toucher un cercle plus large, mais ce ne sont pas forcément les plus nombreuses⁴⁴. De ce point de vue, la seule *Vie* de notre corpus qui explicite quel public elle vise est la *Vie* anonyme de saint Nizier, rédigée dans une prose rimée primaire, destinée à rendre la langue latine accessible à un public populaire ; l'hagiographe écrit pour la foule qui ne manque pas de s'assembler pour écouter une *Vie* destinée à la lecture à haute voix :

Chaque fois que, par une lecture publique, on se remémore le récit des actions accomplies par des hommes saints, c'est à la fois le peuple assemblé pour la solennité qui s'acquitte, par cet hommage qui leur est rendu, de sa dette et c'est la dévotion des auditeurs qui les pousse et les presse à faire le bien⁴⁵.

L'idée d'une *Vie* qui suscite la réforme des comportements est un lieu commun, repris en négatif dans la conclusion : « C'est pour cette raison que l'on doit prier Dieu : puissions-nous toujours être aidés par l'intercession de celui dont nous célébrons le culte... et jouir d'un secours approprié, même si nous n'avons pas mérité d'être instruits par ses exemples. » (§ 17). L'occasion de la célébration annuelle de la déposition de saint Nizier est bien une occasion de progrès spirituel et moral pour le peuple qui se rassemble. L'auteur insiste assez élégamment sur cet aspect d'un progrès spirituel possible, offert aux auditeurs, à travers le destin de Nizier : certes, Nizier est pieux depuis l'enfance, certes, la sainteté est un don (*praemium*) de Dieu, mais l'évêque a fait croître en lui l'amour des vertus, par degré (*in*

⁴¹ *Vie longue*, § 1, qui a des passages communs avec Césaire d'Arles et un texte anonyme édité par S. GIOANNI, « Une collection liturgique de Provence (début XIV^e siècle). Les différents modes de transmission et de réécriture », *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, dir. S. GIOANNI et B. GRÉVIN (*Collection de l'École française de Rome* 405), p. 37-63 et p. 60-62 pour l'édition et la traduction. Pour la datation relative du prologue de la *Vie longue*, voir encore M.-C. ISAÏA, « Histoire et hagiographie de saint Just », cité *supra* note 15.

⁴² Sur le modèle de ce que propose W. VAN EGMOND, « The Audience of Early Medieval hagiographical texts : some questions revisited », *New Approaches to Medieval Communication*, dir. M. MOSTERT, Turnhout, 1999, p. 41-67.

⁴³ Analyse en ce sens de la première *Vie de saint Léger* dans M. BANNIARD, « La longue *Vie* de saint Léger : émergence culturelles et déplacements de pouvoir (VII^e-X^e s.) », *Langages et peuples d'Europe. Cristallisation des identités romanes et germaniques (VII^e-XI^e siècles)*, dir. M. BANNIARD, Toulouse, 2002, p. 29-45.

⁴⁴ Sur le renouveau d'une hagiographie destinée à un public d'élite, après l'hagiographie pastorale du VI^e siècle, voir l'analyse de M. VAN UYTFANGHE, « Quelques observations sur la langue de la *Vie de saint Eucher*, évêque d'Orléans (VIII^e siècle) », *Latin et langues romanes. Études de linguistique offertes à József Herman*, dir. S. KISS, L. MONDIN et G. SALVI, Tübingen, 2005, p. 369-382.

⁴⁵ *Incipit* de la *Vie* anonyme (BHL 6088).

quo... ita magis...) et sa vie spirituelle a connu une croissance à la mesure de sa croissance physique, humaine, de même que sa réputation de sainteté est portée par le développement de ses « bonnes œuvres ». L'entrée dans le clergé (§ 3) est la suite naturelle de cette croissance accélérée, tout ensemble, des vertus, de l'adolescent, de sa réputation, selon les grades sacerdotaux. L'introduction de cette *Vita* est pleinement pédagogique et pastorale, à partir de l'exemple d'un saint évêque : l'hagiographe enseigne simplement qu'on peut progresser dans le temps (§ 3) comme Nizier lui-même, et que le retour cyclique de sa fête (§ 2) et de la lecture de la *Vita* qui l'accompagne, n'est pas un retour périodique à l'identique. L'auditeur doit suivre le parcours accéléré qui mène de l'enfance prometteuse à cet apogée (*in quo culmine* § 3) où Nizier est placé. Depuis sa mort d'ailleurs, prévient l'hagiographe, le progrès de Nizier lui-même ne s'est pas ralenti : « et plus le cours du temps se déroule, plus sa puissance s'augmente d'œuvres multipliées » (§ 16). C'est le thème du paragraphe 15 entier : avant sa mort, Nizier était déjà capable « de nombreuses démonstration de puissance (*virtutes*) » mais après sa mort « il a montré qu'il était plus vivant, et que sa puissance avait été accrue ». La mort n'est logiquement pas une étape marquante dans ce parcours, et l'on ne saura rien du décès édifiant de l'évêque.

La première *Vie de saint Nizier* ne propose donc pas un modèle épiscopal mais une norme chrétienne : personne ne peut imiter chez Nizier sa carrière ni son élection, mais en écoutant sa *Vie*, chacun est porté à témoigner une dévotion accrue aux reliques de saint Nizier. C'est en profondeur ce qui fait l'unité de ses deux *Vies* : elles promeuvent le même comportement chrétien de recherche gourmande des reliques et de confiance envers l'intercesseur puissant, incarnée dans des gestes de dévotion normalisés. Cette hagiographie-là n'a rien à dire d'un comportement attendu de l'évêque ; ou plutôt cet évêque est grossièrement décrit sous les traits d'un puissant, d'un patron, d'un bon aristocrate, mais on doit se demander si ce n'est pas pour inciter à la dévotion par un argument de surenchère et de vraisemblance : celui qui est puissant intercesseur au ciel ne pouvait pas être autre chose qu'un puissant sur terre. Il faudrait pouvoir examiner sérieusement cette impression rapide, qu'on ne doit prendre que comme une hypothèse : si les évêques mérovingiens sont si fréquemment présentés comme intimes du roi, proches du palais, c'est sans doute parce qu'il y a là une vérité sociale statistique propre au recrutement et à la formation des évêques c'est une évidence pour le Nizier historique. Mais peut-être les hagiographes répètent-ils aussi ce *topos* parce que l'aristocrate est tout simplement la meilleure figure de l'intercesseur possible, intime du Roi des rois.

Pour l'époque mérovingienne, le modèle épiscopal lyonnais connu par l'hagiographie est, de son côté, univoque : il s'adresse à une élite cléricale et aristocratique à qui le modèle de comportement proposé enseigne une seule règle, la *norma passionis*, le « savoir-souffrir » au service de la communauté chrétienne. C'est la *Vie de saint Just* qui l'illustre au mieux : elle ne contient rien de biographique ou presque mais surtout rien sur les miracles qui garantiraient que l'évêque est le meilleur protecteur de sa cité. À l'évidence, elle ne pouvait pas être lue en public, et certainement pas auprès du tombeau du saint : c'est une *Vie* destinée au mieux à la méditation solitaire, ce qu'une étude plus fine de la langue pourrait confirmer. Le cas lyonnais permet alors de saisir l'inanité d'une réflexion sur l'hagiographie mérovingienne en termes de types de sainteté successifs ou de modèles de sainteté plus ou moins diffusés : l'hagiographie épiscopale lyonnaise reste conservatrice, sans rupture majeure semble-t-il dans les modèles de comportement proposés depuis l'Antiquité chrétienne. Dévouement et don de soi jusqu'à la mort, c'est l'impératif chrétien, *a fortiori* épiscopal. Le bon pasteur ? C'est celui qui donne sa vie pour ses brebis, pas celui qui les guérit miraculeusement. Le début de l'inscription portée sur la tombe du saint évêque Just, qui fait écho d'assez près à ses deux *Vies*, donne le sens de l'exil au désert choisi par l'évêque :

C'est ici que reposent les restes du vénérable père Just

Dans l'espérance de la vie éternelle,
Son corps tout à fait bienheureux, qu'il a toujours donné au Christ
Par des tourments divers, il l'a lui-même fixé à la Croix
Pour qu'il s'élève plus prompt à la conquête du ciel aérien⁴⁶.

S'il y a nouveauté mérovingienne, elle réside dans la prise en charge, par les évêques et les hagiographes qu'ils embauchent, d'une pastorale qui use de l'hagiographie et de la topographie chrétienne. Pour la première fois sous l'épiscopat d'Aetherius de Lyon, se trouve ainsi célébrée de concert saint Nizier et la nécropole épiscopale qui prend son nom : à la place d'une séparation entre le culte de saint Just et des martyrs de Lyon, célébrés dans les basiliques du sud et de l'ouest de la cité, et la mémoire des évêques, Aetherius vise à faire coïncider dévotion chrétienne et souvenir des pasteurs. La première *Vie de Nizier* doit infléchir la structure de la topographie chrétienne lyonnaise c'est d'ailleurs une *Vie* topographique, c'est-à-dire une *Vie* qui insiste sur les miracles, pas parce que l'évêque serait subitement devenu plus charismatique, plus thaumaturge, mais parce que c'est autour d'une nécropole que le culte des évêques doit désormais s'agencer. Le problème de l'adaptation de la norme chrétienne à une nouvelle société franque n'a pas été entièrement résolu ici ; du moins a-t-il été très bien posé par Michèle Gaillard : la nouveauté de la christianisation à l'époque mérovingienne ne réside pas à Lyon dans le type d'évêque promu par l'hagiographie épiscopale, mais dans l'utilisation pastorale de l'hagiographie et le développement d'une nouvelle topographie chrétienne.

⁴⁶ DACL X/1 col. 193. L'étude fondatrice sur les épitaphes des évêques lyonnais est celle de M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien, op. cit.* avec l'étude des épitaphes de Saint-Nizier, p. 98-179.