

ÉTUDES SYRIAQUES

13

Les controverses religieuses
en syriaque

Volume édité par
Flavia RUANI

GEUTHNER

LES CONTROVERSE MIAPHYSITES EN ARABIE ET LE CORAN

Muriel DEBIÉ

EPHE – Institute for Advanced Studies, Princeton¹

L'idée de la *Jāhiliyya*, un état d'ignorance² supposé caractériser l'Arabie avant la révélation du Coran, telle qu'elle a été construite par la tradition islamique, continue à peser sur la manière dont est perçue l'histoire pré-islamique de la péninsule et de ses habitants. La mémoire arabo-musulmane s'est formée sur la mise à distance d'une antiquité pré-historique, de fait peu documentée par l'écriture³, pré-existant à l'histoire islamique qui commence avec le Prophète et la révélation du Coran⁴. Elle a contribué à empêcher de penser l'Arabie dans le cadre de l'Antiquité tardive puisque son histoire commence à neuf avec Muḥammad, avec un avant – plongé dans les ténèbres de l'ignorance, seulement agrémentées de la grande tradition de poésie pré-islamique – et un après, illuminé par la vérité descendue dans le Coran. Si bien que ce n'est que récemment et de manière encore insuffisante que l'Arabie a été réintégrée dans le concert des nations ou plutôt des empires tardo-antiques⁵. Parce que son antiquité n'est ni celle

1. Ce chapitre a été terminé au début du séjour à l'IAS, rendu possible grâce à la générosité de la Florence Gould Foundation. Je remercie vivement Antoine Borrut (également membre de l'IAS) d'avoir pris le temps de relire et commenter ce chapitre en dépit de délais très courts.
2. Voir ROBIN 2008 sur la question « Faut-il réinventer la *Jāhiliyya* ? ». Pour une histoire de l'évolution du sens du terme, voir WEBB 2014 ; AL-AZMEH 2014.
3. Là encore une réévaluation de l'usage de l'écriture en Arabie est en cours, où toutes les écritures arabiques sont étudiées et prises en compte (voir les nombreux travaux de M. Macdonald, notamment MACDONALD 2009 et 2015).
4. Voir les travaux de DONNER 1998, ROBINSON 2003 et BORRUT 2011 sur la construction d'une mémoire et d'une histoire islamique au travers de l'historiographie des premiers siècles.
5. Pour une élégante présentation des liens entre Byzance, l'Arabie et l'Éthiopie, voir BOWERSOCK 2013, un des premiers historiens de la Grèce et de Rome à s'être intéressé à l'Arabie, romaine, puis à la péninsule Arabique. Voir les multiples publications

des études classiques – qui ont forgé le concept d'Antiquité tardive –, ni celle – pour des raisons différentes – des islamisants, pour qui l'histoire commence à Muḥammad, l'étude de l'Arabie pré-islamique reste une zone imprécise à l'intersection entre les disciplines académiques actuelles.

Les approches transversales tendent cependant à se multiplier pour replacer l'Arabie dans le contexte de l'Antiquité tardive. Les études archéologiques, épigraphiques et textuelles des dernières années ont permis de faire émerger les couleurs d'une histoire politique, militaire et religieuse de la péninsule aux contours mieux définis. Une complète réévaluation est en cours, qui contribue à replacer l'Arabie dans le commerce terrestre et maritime « international »⁶, à affiner l'histoire des royaumes sud-arabiques à la veille de l'islam, à reconsidérer la place du christianisme et du judaïsme, à mettre en lumière l'émergence d'un hénouthéisme ou monothéisme judaïsant à Najran.

L'absence d'écrits autres qu'épigraphiques et l'absence d'une écriture arabe⁷ ont aussi contribué à forger l'idée que l'Arabie était en dehors des mouvements d'idées et des cultures prévalents dans l'Antiquité tardive, plongée qu'elle était dans l'obscurantisme⁸. L'insistance sur les tribus et donc une culture bédouine non-écrite, telle qu'elle a été développée par la tradition islamique, qui met en avant la poésie orale comme le seul lieu de la construction d'une mémoire arabe tribale avant l'islam, a également contribué à considérer les Arabes pré-islamiques comme illettrés⁹. Cette position rend difficilement explicables les influences juives et chrétiennes identifiables dans le Coran si le monde de l'Arabie était en effet coupé des réseaux lettrés (la manière de concevoir le Coran comme révélé et donc indemne de contacts avec d'autres groupes religieux accentuant encore cet aspect).

Il est possible pourtant d'identifier quelques-uns des sujets qui étaient discutés en Arabie aux VI^e et VII^e siècles, dans les milieux chrétiens au moins,

de Christian Julien Robin et de son école qui ont contribué à jeter la lumière sur de très nombreux aspects historiques et archéologiques de l'Arabie ancienne. Voir BEAUCAMP *et al.* 2010 sur les massacres de chrétiens à Najran, l'épisode sans doute le plus célèbre de cette histoire pré-islamique.

6. Voir CRONE 1987 et les débats suscités.
7. Les découvertes récentes viennent là encore remettre en question ce que nous pensions savoir sur ces sujets. Le colloque *Le contexte de naissance de l'écriture arabe* tenu à Paris en 2013 est en cours de publication.
8. Sur le rôle des Arabes avant l'islam, voir récemment FISHER 2015.
9. ROBIN 2004 et 2015, p. 129-136 a bien montré la disparition des inscriptions polythéistes à Ḥimyar au IV^e siècle et l'émergence d'un « judéo-monothéisme ».

si l'on s'intéresse à la correspondance conservée en syriaque. On s'aperçoit que le contenu de ces lettres est essentiellement polémique et peut offrir un intérêt pour l'étude du Coran comme texte tardo-antique, en dialogue avec le judaïsme et le christianisme et lui-même texte de polémique¹⁰. L'étude des réseaux chrétiens concurrents permet aussi de montrer toute la complexité des affiliations et des hiérarchies présentes dans la péninsule. Elle met en lumière le degré de détail des discussions théologiques et dogmatiques à l'œuvre dans les milieux chrétiens, mais aussi au-delà, ne serait-ce que lors des rencontres et disputes organisées sous le patronage des phylarques arabes. Les querelles théologiques, parce qu'elles dépassèrent le monde des théologiens, doivent être prises au sérieux pour l'histoire de la dissémination des idées et des arguments ainsi que la structuration géo-ecclésiale de la société chrétienne de langue syriaque et au-delà.

Les controverses et les milieux arabes-chrétiens

Il n'est pas question de reprendre ici toute la question du christianisme des Arabes, mais de voir en quoi les controverses ont pu avoir une influence sur les milieux arabes dans la perspective d'une transmission des idées, des concepts théologiques et du vocabulaire jusqu'à la période de Muḥammad. On sait qu'au moins un converti arabe devenu évêque prit part au concile d'Éphèse en 431, ce qui suppose une participation aux discussions christologiques et une connaissance des dossiers y compris par les chrétientés arabes¹¹. Les actes des conciles « occidentaux » (à l'ouest du Tigre) ont conservé les noms des évêques des tribus arabes et de la province romaine d'Arabie. Les Actes des conciles de l'Église de l'Est permettent de retracer les hiérarchies présentes sur les rives du golfe Persique et jusqu'à al-Ḥīra, et de dessiner les contours des tentations d'indépendance vis-à-vis du catholicos de Séleucie-Ctésiphon. Les chrétientés arabes participaient comme les autres aux mouvements des définitions religieuses.

Le christianisme était une composante majeure de la culture des tribus, même si, bien entendu, une partie seulement d'entre elles et de leurs membres avaient adopté le christianisme. Le terme « d'arabe chrétien » est à cet égard problématique car il semble définir une identité unifiée différente de celle des Arabes non-chrétiens (polythéistes et juifs notamment, plus tard musulmans). Là comme ailleurs, la question des affiliations chrétiennes doit inviter à être attentif au pluralisme

10. Voir AZAIEZ 2015. BOISLIVEAU 2014 pour l'autodésignation du Coran comme *kitāb*, Écriture sainte, au même titre que les Écritures juives et chrétiennes (p. 37 notamment).

11. Il s'agit d'Aspebetos, qui prit le nom de Pierre. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme* 10.

qu'exprime la littérature de controverse. Ce ne sont pas seulement des Églises différentes qui sont en concurrence (chalcédoniens byzantins¹², miaphysites syriens, égyptiens et éthiopiens, syro-orientaux de l'Église de l'Est), mais des réseaux de fidélité, individuels et collectifs qui se dessinent au travers des visites et des échanges de lettres : des réseaux de proximité intellectuelle, dogmatique et spirituelle à défaut d'être géographique, par-delà les barrières topographiques et climatiques, les barrières aussi anthropologiques et linguistiques, et par-delà les frontières politiques.

Avec al-Ḥārith ibn Jabalah/Arethas¹³ (a. 520-569/70) apparaissant comme le patron des miaphysites et faisant appel à l'impératrice Théodora pour obtenir un évêque de sa dénomination (Théodore, ordonné en 542/3 par Jacques Baradée pour la *hīrta d-tayyoye*, « le camp des Arabes »¹⁴), la question des controverses entre chalcédoniens et non-chalcédoniens se trouve au cœur des relations entre l'Empire romain d'Orient et ses clients arabes¹⁵. Al-Ḥārith ou son fils Mundhir patronna une rencontre entre adversaires miaphysites dont la chronique de Michel le Syrien rend compte¹⁶ et qui eut lieu au monastère de Bet Mar Serge de GBYT¹⁷ : Pierre de Callinice, patriarche d'Antioche (581-591), et Damien d'Alexandrie (578-605), qui s'affrontaient sur des accusations de trithéisme, c'est-à-dire sur les propriétés, rôles et relations dans la Trinité¹⁸. La rencontre fut houleuse, les participants faillirent en venir aux mains et l'issue ne fut pas concluante. Cette controverse, qui n'était pas seulement dogmatique,

12. Voir MILLAR 2009 sur le monachisme dans la province d'Arabie à l'époque de Muḥammad.

13. PLRE IIIA, p. 111-113, MILLAR 2010, FISHER 2011.

14. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* III, PO 19, p. 153-154.

15. FISHER 2015, p. 8 pour un rappel du rôle des Jafnides, plus au nord, comme protecteurs des miaphysites orientaux.

16. Michel le Syrien, *Chronique* X, 22, qui reprend les lettres des deux principaux protagonistes.

17. Voir MILLAR 2013, p. 30, qui doute de l'existence d'un camp à cet endroit (Gabitha/al-jābiya ou Khirbet al-jābiya en arabe) contrairement à SHAHID 2002, p. 96-104, par exemple, et estime qu'il vaut mieux s'en tenir à l'existence d'un monastère avec une église. Voir HOYLAND 2010, p. 135. Voir aussi GENEQUAND 2015 et ROBIN 2015, qui s'accordent pour dire que Gabitha n'était pas pour les Jafnides l'équivalent d'al-Ḥīra pour les Naṣrides.

18. Écrits en grec, les documents de la controverse trithéite furent très vite traduits en syriaque où ils eurent une influence durable. La chronique de Michel le Syrien (t. II, chap. XXII) donne de nombreux détails et documents sur cette controverse. Voir VAN ROEY 1980, WICKHAM 2008 & BROCK 2005 sur cette controverse, ainsi que le chapitre de Yonatan MOSS ici même.

comme souvent, aboutit à un schisme de trente ans. Il est intéressant de voir le rôle du phylarque comme intermédiaire dans ces conflits internes au mouvement miaphysite. Il joue le même rôle que l'empereur byzantin et le roi de Perse, de pacificateur des conflits religieux dans les régions sous son autorité et même au-delà. C'est en terrain neutre que se rencontrent – à contrecœur d'ailleurs – les deux puissants patriarches non-orthodoxes, par définition en dehors des lieux et des procédures de l'Église officielle. Les miaphysites étant nombreux parmi les Arabes chrétiens, le phylarque assumait le rôle de souverain hors des zones de contrôle de l'Empire, pour des Églises ayant refusé l'autorité « orthodoxe ». Leurs centres d'Antioche et d'Alexandrie étaient aux mains du pouvoir byzantin et les patriarches miaphysites d'Antioche n'avaient pas même droit de cité dans la ville de leur siège, seulement nominatif. C'est le rapport entre orthodoxie et autorité impériale qui transparait au travers de cet exemple : que se passe-t-il lorsque se forment des hiérarchies non-orthodoxes et des Églises non-orthodoxes ? Comment fonctionnent les rapports d'autorité au sein de ces Églises et l'appel à une autorité civile si ces Églises ne sont pas reconnues officiellement et leurs controverses internes considérées comme illégitimes quoi qu'il en soit ? De manière étonnante, les marges de l'Empire permettent une géo-ecclésiologie décalée, décentrée de l'Église officielle : Antioche n'est plus dans Antioche mais à Gabitha.

Les controverses dans les échanges de lettres entre Syrie et Arabie

En Arabie proprement dite, les controverses apparaissent au travers de la correspondance des évêques syriens. Les lettres écrites par trois contemporains, Jacques de Saroug (452-521), Philoxène de Mabboug (vers 440-523) et Siméon de Bet Aršam (m. vers 540)¹⁹ montrent que trois figures majeures du mouvement miaphysite, qui furent aussi d'actifs controversistes, avaient des liens réguliers avec l'Arabie. Elles témoignent de l'influence dans la péninsule des controverses contemporaines entre chrétiens et juifs et entre les différentes dénominations chrétiennes : entre miaphysites et nestoriens d'un côté et entre miaphysites de l'autre, alors que faisaient rage les divisions au sein des opposants à Chalcédoine²⁰. Leurs

19. La lettre de Siméon sur les massacres de Najran est la plus connue et la nouvelle fut largement relayée en Syrie. Jean d'Éphèse, le biographe de Siméon, est une autre figure de ce réseau. Voir TAYLOR 2010 pour l'analyse du dossier textuel. La version la plus fiable de la lettre est celle contenue dans l'*Histoire* du Pseudo-Zacharie (VIII, 3).

20. Voir BRIQUEL CHATONNET 2010 pour une présentation du christianisme en Arabie du Sud.

lettres montrent sur certains sujets un dialogue théologique pointu entre les milieux arabes chrétiens d'Arabie et les évêques de Syrie du Nord, qui n'est pas sans importance pour l'histoire d'une Antiquité tardive intégrant l'Arabie dans sa carte mentale et pour l'histoire des débuts de l'islam qui cherche dans les textes chrétiens des liens avec le Coran.

La lettre de Jacques de Saroug, sur les premiers événements survenus à Najran, montre qu'il était bien informé de ce qu'il se passait dans la région grâce à « de nombreux visiteurs » qui s'y étaient rendus. Jacques mentionne avec satisfaction les progrès de la christianisation à Ḥimyar²¹. Il fait référence également à la persécution dont les chrétiens sont victimes de la part des juifs et qui correspond à une première persécution des années 470-500, antérieure aux massacres de 523, bien connus notamment grâce à la lettre de Siméon de Bet Aršam²². La charge polémique contre les juifs, désignés comme dignes héritiers d'Anne et de Caïphe, ainsi que de Judas, est centrale dans la lettre. Jacques propose un rappel de l'Économie du Christ en insistant sur la Trinité : le Fils est « un seul Unique, qui ne reçoit avec Lui ni rang ni autre nombre »²³; « Il revêtit un corps de manière psychique, sans qu'il y ait ajout d'hypostases ». La lettre a donc également une forte teneur antidyophysite (antichalcédonien ou « nestorien ») :

« Mes frères méfiez-vous des chiens, méfiez-vous des mauvais ouvriers, méfiez-vous des docteurs mensongers qui au lieu d'un seul Fils unique (en) annoncent deux, l'un du Père, l'autre de la Vierge²⁴ [...] Vous avez appris le Père, le Fils et l'Esprit Saint et avec ces trois noms qui sont un et un (qui est) trois, vous ne recevez pas d'autre nom ni nombre [...] Et quiconque réfléchit ou raisonne ou cherche à ajouter ou à retrancher quelque chose à ce nom glorieux de la Trinité sainte [...] elle le repousse dans le gouffre de la fosse et le déclare anathème, lui et toute sa doctrine. »²⁵

Cette lettre est un manifeste de la foi chrétienne vis-à-vis des juifs, reprenant tous les épisodes de la vie du Christ. Elle fonctionne comme un catéchisme, mais un catéchisme miaphysite contre les positions

21. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 89 T, 131 V. La *Vie de Paul de Qenṭos* (reprise en arabe par Tabari sous le nom de Faymiyūn) raconte la christianisation de tribus himyarites près de Najran.

22. Sur le dossier des massacres de Najran, voir BEAUCAMP *et al.* 1999, p. 25-26 et 2010.

23. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 95 T, 137 V.

24. Dénonciation de la doctrine des deux natures accusée d'introduire une quaternité. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 94 T, 136 V.

25. Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites*, p. 95 T, 136-7 V.

dyophysites. Elle place résolument les liens entre la Syrie du Nord et le Yémen dans le cadre des réseaux miaphysites, opposés aux menées des juifs de Najran d'une part et des dyophysites (sans doute plutôt de l'Église de l'Est que chalcédoniens) actifs dans la région de l'autre²⁶. Ce n'est donc pas seulement le renforcement du processus de christianisation de Najran qui apparaît, mais la compétition entre les affiliations chrétiennes miaphysites et nestorienne. La lettre montre aussi le type d'arguments qui pouvaient être discutés dans le cadre des milieux arabes chrétiens d'Arabie où le vocabulaire théologique des controverses entre miaphysites et dyophysites pénétrait en syriaque. Nous ne savons pas qui était capable de lire la lettre de Jacques, en dehors du clergé, pour partie au moins d'origine syrienne²⁷ et de langue syriaque, mais une lecture avec traduction et commentaire devait en être faite pour le cercle des fidèles non-syriacophones.

Philoxène de Mabboug entretenait des liens personnels étroits avec les milieux chrétiens de Najran et d'al-Ḥīra²⁸. Il ordonna en effet deux évêques du nom de Paul pour Najran²⁹. Il envoya aussi une lettre, bien connue, au stratélate d'al-Ḥīra, Abu Ya'fur (ou Ya'far. 498-503)³⁰. Al-Ḥīra apparaît pour la première fois comme un évêché de l'Église de l'Est lors du concile de Séleucie-Ctésiphon en 410 et une ville non loin de là fut le lieu de réunion d'un concile de cette Église en 424³¹. Ce que montre la lettre de Philoxène de Mabboug, c'est la concurrence nouvelle au VI^e siècle entre miaphysites et « nestoriens » d'un côté et entre miaphysites de l'autre. Cette situation

26. Le lien entre miaphysites et Jafnides, qui fut sans doute une des raisons du succès de ces derniers, n'est donc pas le seul. Les miaphysites essayaient de gagner d'autres tribus arabes, comme en témoignent aussi les Vies d'Aḥudemmeh pour le Bet 'Arabaye et de Maruta de Tagrit, dans l'Empire sassanide. L'activité missionnaire des miaphysites fut particulièrement active au VI^e siècle parmi les Arabes, de la Syrie et la Mésopotamie à l'Arabie du Sud.

27. La lettre de Siméon de Bet Aršam mentionne que Jean de Tella avait ordonné prêtre pour l'Arabie du Sud un moine d'un couvent de Tella, près de Callinice et évoque un autre prêtre, Thomas, formé à Édesse. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran*.

28. Le nom arabe vient de *ḥirta*, en syriaque, qui signifie le camp. Sur al-Ḥīra voir TORAL-NIEHOFF 2014; GENEQUAND 2015 [4.9] pour un point sur l'archéologie.

29. ROBIN 1999, p. 67-68.

30. Il fait mention de la conversion de tribus turques et de leurs pratiques alimentaires pour le Carême et leurs pratiques liturgiques de nomades sous la tente, un sujet d'intérêt direct aussi pour les chrétiens des tribus arabes. L'intérêt de ce texte d'un point de vue sociologique et anthropologique n'a pas été exploité.

31. *Synodicon Orientale*, p. 285, 676. BOSWORTH 1983.

de division des chrétiens ne pouvait échapper aux phylarques naşrides même s'ils n'étaient pas eux-mêmes chrétiens, et si al-Mundhir fut accusé par les sources chrétiennes d'avoir procédé à des sacrifices humains en l'honneur d'al-'Uzzā, l'Aphrodite arabe³².

Philoxène fait mention de l'existence d'une précédente lettre et d'une réponse qu'il y avait donnée, ce qui montre que la lettre conservée n'est pas un texte isolé. Il est intéressant de constater que le stratélate d'al-Ḥīra se tourne vers lui pour les questions d'orthodoxie miaphysite et lui fait porter des lettres jusqu'en Syrie. Le sujet de cette première lettre non conservée était les « isaiens acéphales », un groupe d'hérétiques miaphysites peu connus par ailleurs. La seconde lettre, conservée, porte sur les hérésies condamnées par « l'Église des Romains » lors des principaux conciles : Sabellius par le concile d'Ancyre, Paul de Samosate par celui d'Antioche, Arius par celui de Nicée, Eusèbe de Césarée, Macédonius par celui de Constantinople. Un long passage est consacré à une biographie de Nestorius et sa condamnation par le concile d'Éphèse ainsi que ses liens avec Théodore de Mopsueste, accusé d'avoir propagé sa doctrine. L'hérésie d'Eutychès et l'exil de Dioscore sont ensuite évoqués et le concile de Chalcédoine condamné. Philoxène évoque les luttes sanglantes entre chalcédoniens et non-chalcédoniens à Alexandrie et l'installation de Théodose comme patriarche non-chalcédonien. L'orthodoxie miaphysite face aux nestoriens d'un côté et aux chalcédoniens de l'autre est ici affirmée.

Mais Philoxène répond aussi sur un sujet plus précis qui est celui des « isaiens acéphales » dont il dit avoir déjà parlé dans sa première lettre : ils étaient des opposants farouches à Chalcédoine, qui avaient fui en Éthiopie (Kush) avec Théodose (futur patriarche d'Alexandrie) et qui refusaient la communion à tous ceux qui étaient mêlés d'une manière ou d'une autre au concile honni. Ils ordonnèrent une hiérarchie propre de manière non canonique. Cette référence unique aux isaiens considérés comme schismatiques du mouvement miaphysite montre un possible lien entre ces Égyptiens exilés en Éthiopie et al-Ḥīra puisque Abu Ya'fur posait des questions à leur sujet et que Philoxène prit la peine d'en parler dans ses deux lettres. Ils étaient sans doute arrivés en Arabie via l'Éthiopie ou l'Égypte. Philoxène confirme dans sa seconde lettre leur hérésie aux yeux de l'Église miaphysite. La lettre de Philoxène jette donc une lumière inattendue sur la complexité des réseaux miaphysites présents, de manière déjà connue, dans les zones allant de la Syrie à l'Arabie mais aussi de

32. FISHER, WOOD *et al.* 2015, p. 229. La Vie de Paul de Qentos et son compagnon, capturés par des Ḥimyarites, les présente aussi comme devant être sacrifiés à leur dieu (*Vie de Paul de Qentos*). Sur al-'Uzzā, voir MACDONALD & NEHMÉ 2012.

l'Égypte à l'Éthiopie et à l'Arabie, selon une autre voie de pénétration du christianisme par l'Afrique du Nord-Est vers l'Arabie du Sud, en dehors des réseaux de l'Église éthiopienne à proprement parler. La lettre de Philoxène à al-Ḥīra montre dans quels détails les controverses internes au christianisme (entre nestoriens et miaphysites, mais aussi chalcédoniens) et même au mouvement miaphysite, avaient pénétré l'Arabie du Sud et par quelles voies, nord-sud mais aussi ouest-est.

La lettre de Jacques de Saroug et les ordinations auxquelles procéda Philoxène témoignent de la forte présence des miaphysites syriens en Arabie. La lettre de Siméon de Bet Aršam sur les martyrs de Najran confirme l'existence des réseaux miaphysites courant de Ḥīmyar à la Syrie, passant par al-Ḥīra et les monastères. Les lettres étaient portées par les prêtres et les moines comme le montre une autre lettre de Philoxène³³. Au réseau des correspondants s'ajoute celui de ceux qui circulaient d'un lieu à l'autre (sans doute dans des caravanes de marchands ?) transmettant lettres et nouvelles et celui de ceux qui lisaient ou se faisaient lire et traduire ou résumer les lettres. Siméon réunit les deux aspects en sa personne, puisqu'il écrivait et parcourait les routes d'Arabie et de Perse, faisant ainsi circuler les informations de Najran vers la Syrie et la Perse et retour. Les lettres montrent une très bonne connaissance des événements en Perse et c'est de manière globale que doivent être considérés ces réseaux, même si c'est l'Arabie qui nous intéresse ici.

Les réseaux julianistes en Arabie

Une autre controverse interne au miaphysisme doit être incluse dans ce tableau. L'hérésie « julianiste » ou « phantasiaste » qui déchira le parti des opposants à Chalcedoine occupe une place importante dans les textes syriaques et dans l'histoire dogmatique et ecclésiastique du VI^e siècle³⁴. Les noms des julianistes permettent de retracer les réseaux de circulation de leurs idées et montrent comment une hiérarchie de partisans de Julien d'Halicarnasse (m. vers 527) se mit en place bien qu'elle ne parvînt pas à devenir une Église autonome. On trouve ainsi dans la *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique* du patriarche miaphysite d'Antioche Jean I^{er}

33. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi*, p. 105 : il dit avoir fait porter par un certain Éphrem sa lettre au prêtre Acace.

34. Voir DRAGUET 1924, 1941a et 1941b ; le chapitre de Moss ici même et Moss 2016. Voir aussi POSSEKEL 2013 (p. 438 pour une attestation épigraphique de la présence des julianistes dans le diocèse de Callinice, entre Raqqa et Reš'ayna).

Sedra (630-648), une lettre pastorale en trois parties, dont la troisième concerne l'ordination frauduleuse des julianistes. On peut tracer un schéma généalogique de la hiérarchie julianiste, remontant à Étienne dont l'ordination fut contestée par les « orthodoxes » car il ne fut ordonné que par un seul évêque³⁵. Elle contient l'histoire des ordinations faites par Étienne et les siens, d'où procéderait toute la hiérarchie ecclésiastique qui gravitait autour du couvent de Bet Mar Isaac de Gabboula en Syrie I^{re}³⁶. Thomas, supérieur de ce couvent, anathématisait quiconque ordonnerait des évêques « orthodoxes » (c'est-à-dire julianistes) sans son accord en Syrie³⁷. Une controverse interne sur la canonicité des ordinations au sein de la hiérarchie julianiste est exposée dans les histoires ecclésiastiques et la correspondance³⁸. Les noms des évêques sont donnés ainsi que les sièges pour lesquels ils furent ordonnés. Jacques de Saroug envoya une lettre à ce couvent³⁹.

Les réseaux julianistes n'étaient pas présents seulement en Arménie, en Égypte et en Syrie, mais aussi en Arabie⁴⁰. *L'Histoire syro-orientale de Séert* rapporte la fuite de miaphysites du temps de Justin I^{er}, dont des partisans de Julien, qui, dans les années 520, se réfugièrent à al-Ḥīra et en Haute Égypte. Toute la région autour d'al-Ḥīra aurait été marquée par le julianisme selon la chronique⁴¹. Jean de Tella, qui tenta dans de multiples lettres de faire pièce au mouvement julianiste, écrivit à al-Mundhir pour le mettre en garde contre les idées des julianistes⁴² qui finirent d'ailleurs par être expulsés par lui⁴³. Certains se rendirent à Najran où ils répandirent les positions julianistes.

35. Des représentations graphiques arborescentes de cette généalogie se trouvent chez DRAGUET 1941a, p. 61-62 et POSSEKEL 2013, p. 449.

36. Voir KOFKY 2013 sur le succès du julianisme en milieu monastique mais Yonatan MOSS ici-même.

37. DRAGUET 1941a, p. 89.

38. Voir POSSEKEL 2013, p. 443-451 sur les ordinations des julianistes et leur réseau.

39. Jacques de Saroug, *Lettre au monastère de Mor Isaac de Gabboula*.

40. Selon Jean d'Éphèse, Longin, missionnaire, faisait référence au royaume des Axoumites comme « suivant la maladie de Julien le phantasiaste qui soutenait que le corps du Christ était impassible et incorruptible ».

41. *Histoire syro-orientale de Séert*, p. 144. Pour des réflexions autour de la chronique, voir WOOD 2013.

42. Voir Élie, *Vie de Jean de Tella*, p. 62-63. POSSEKEL 2013, p. 440. Voir NAU 1903 et MENZE & AKALIN 2009 sur les canons et la profession de foi de Jean, telle qu'il a pu l'exposer à ses correspondants.

43. *Histoire syro-orientale de Séert*, p. 143-144. La chronique rapporte une confrontation en présence d'al-Mundhir et du catholicos Shila où les réfugiés miaphysites, soutenus par

La chronique confirme aussi la venue de julianistes de Haute Égypte où ils avaient fui les persécutions de Justin dans un second mouvement de pénétration. L'Arabie du Sud fonctionnait donc comme un lieu de refuge contre les persécutions antimaphysites, depuis la Syrie et depuis l'Égypte. L'autorité miaphysite qui tentait de s'opposer à la dissidence interne des julianistes faisait appel au phylarque naşride d'al-Ĥira, même s'il n'était pas lui-même chrétien. On trouve pour les querelles internes au miaphysisme, le même phénomène que pour les querelles entre chalcédoniens et miaphysites auprès du phylarque jafnide : un appel des autorités ecclésiastiques au phylarque pour rétablir la concorde par la discussion ou l'expulsion.

En 549, à la mort de Procope d'Éphèse, Eutrope, un julianiste, fut ordonné selon ses adversaires par la main d'un évêque mort (une accusation classique dans les textes de controverse) et ordonna à son tour dix évêques, dont un certain Serge, envoyé à Hirta de Nu'man (al-Ĥira) et dans le pays des Himyarites, où, avant de mourir, il établit à son tour comme évêque un certain Moïse⁴⁴. Le réseau des julianistes s'étendait donc d'Édesse à Bassora où furent ordonnés des évêques et jusqu'en Arabie du Sud. La lettre de Siméon de Bet Aršam sur les massacres de Najran montre en sens inverse la remontée des informations sur les événements de Najran vers la Syrie via al-Ĥira : il demande que les événements soient relatés aux « fidèles » d'Antioche, de Tarse, de Césarée de Cappadoce et d'Édesse⁴⁵. De manière significative, c'est au supérieur homonyme du couvent de Gabboula qu'il envoie sa lettre, ce qui n'a rien d'étonnant au vu de l'importance du monastère dans les milieux miaphysites et de ses liens avec le julianisme en Syrie et en Arabie du Sud. La lettre montre aussi la construction d'une mémoire ecclésiale locale fondée sur les martyrs du judaïsme à destination des milieux chrétiens de Syrie.

Ce réseau parallèle au sein du mouvement miaphysite ne disparut pas en Arabie⁴⁶, contrairement à ce qui est généralement avancé : la reprise en main par les Perses du royaume himyarite vers 570 ne mit pas fin à la présence julianiste. Anastase le Sinaïte mentionne les julianistes comme « gaianites »⁴⁷ ou « najranites », comme des synonymes, ce qui confirme

al-Ĥajjāj, fils de Qays de Ĥira, un noble de la cour naşride, miaphysite donc lui aussi, perdirent (de manière attendue dans un texte de l'Église de l'Est) face au catholicos.

44. Michel le Syrien, *Chronique* IX, 21, t. II, p. 263-264.

45. Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran*.

46. De manière plus générale, des traités antijulianistes sont encore produits au VII^e siècle et au-delà (POSSEKEL 2013, p. 453-457). L'accord signé en 798 par le patriarche miaphysite « orthodoxe » Cyriaque d'Antioche et l'antipatriarche julianiste Gabriel se révéla un échec et le schisme se prolongea.

47. Sur les gaianites, voir JUGIE 1920.

leurs liens avec l'Arabie du Sud au VII^e siècle, peut-être là aussi, au moins pour certains d'entre eux, via l'Égypte, les gaianites étant originaires de là⁴⁸. La présence julianiste semble être restée importante encore au VIII^e siècle si l'on en croit le témoignage du patriarche Timothée I^{er} (m. 823). Dans une lettre aux moines de Bet Maron, il mentionne en effet que « la célèbre ville de Najran »⁴⁹ était tenue par les hérétiques julianistes, mais que treize églises, représentant deux mille fidèles, s'étaient unies à son Église⁵⁰. Les textes de controverse permettent ainsi de faire apparaître un phénomène largement resté dans l'ombre, à savoir que les milieux julianistes, une branche dissidente du miaphysisme, étaient très présents en Arabie du Sud aux VI^e-VIII^e siècles, précisément au moment de l'apparition de l'islam.

Cela signifie, pour remonter des noms et des réseaux aux idées qu'ils défendaient, que c'est une certaine interprétation christologique qui prévalait aussi dans la région à l'époque de la naissance du Coran. Si ces réseaux ont été partiellement identifiés par les spécialistes en études syriaques, le lien avec les études coraniques n'a été que partiellement fait, en dépit de la multiplication des travaux sur le Coran comme texte tardo-antique⁵¹. Ce sont surtout les textes bibliques, liturgiques ou canoniques, dont on sait qu'ils étaient lus dans les églises, qui ont été explorés comme source possible, bien que sans être toujours contextualisés. C'est pourtant un lien concret qui est ainsi établi entre la littérature syriaque de controverse et les controverses présentes dans le Coran, si l'on veut bien considérer les julianistes comme un peu plus qu'une secte obscure comme cela a été largement le cas⁵².

Controverses chrétiennes et Coran

Le terme même d'*al-naṣārā* par lequel les chrétiens sont désignés dans le Coran a été discuté à maintes reprises⁵³ et peut être éclairé par la littérature de controverse. Le terme a peu de chance de renvoyer à des communautés

48. Anastase le Sinaïte, *Viae dux* (CPG 7745), 23 est une source d'information sur les gaianites et les théodosiens en Égypte.

49. Il est difficile de dire s'il s'agit bien de Najran ou de la ville du même nom fondée par les réfugiés de Najran non loin d'al-Ḥīra, comme me le fait remarquer Françoise Briquel Chatonnet.

50. Timothée I^{er}, *Lettre aux moines de Mar Maron*, Appendice p. ٤٥٦, l. 25-27 T, 124 V.

51. Voir en particulier NEUWIRTH 2011.

52. Voir récemment, AZAIEZ 2015 sur les controverses dans le Coran.

53. Voir en particulier BLOIS 2002 ; plus récemment GRIFFITH 2011, p. 314-319.

judéo-chrétiennes, pour le moins évanescences dans les sources⁵⁴, mais correspond à un emploi polémique pour désigner les chrétiens, dans la continuité de pratiques attestées dans la littérature syriaque orientale : les chrétiens sont régulièrement qualifiés dans les *Actes des martyrs perses* de *nasraye*, sectateurs de Jésus de Nazareth, selon un terme qu'ils jugent péjoratif, mais qu'ils présentent comme étant utilisé par leurs adversaires zoroastriens⁵⁵. C'est sans doute en termes de controverse religieuse qu'il faut comprendre le nom des chrétiens en arabe, selon un modèle déjà existant dans l'Empire perse zoroastrien.

C'est toute la variété du christianisme tardo-antique qu'il convient de réintroduire dans le débat. Dans les trois principaux centres de présence du christianisme que sont al-Ḥīra, le pourtour du golfe Persique et Ḥīmyar, les différentes affiliations étaient représentées par des réseaux aux ancrages dogmatiques, géographiques et linguistiques variés, qui étaient en concurrence entre eux : chalcédoniens de langue grecque, membres de l'Église de l'Est utilisant le syriaque oriental (phonétiquement différent de l'occidental) et miaphysites. Ces trois groupes principaux n'étaient en outre pas homogènes : les miaphysites étaient ainsi présents dans toute leur diversité géographique, linguistique (de Syrie, d'Égypte et d'Éthiopie) et dogmatique : miaphysites « orthodoxes » et « hétérodoxes », avec parmi ces derniers, des julianistes (dont des gaianites égyptiens et éthiopiens), des trithéites et des isaïens (venus d'Égypte ou d'Éthiopie).

Une tendance actuelle des études coraniques est d'interpréter certains passages coraniques à la lumière de la littérature antérieure, juive ou chrétienne et plus seulement à celle, postérieure, de la tradition islamique (*tafsīr*) et selon une chronologie du texte fondée sur la vie de Muḥammad⁵⁶. Sur la question en particulier de l'interprétation de la crucifixion de Jésus dans le Coran et les interprétations qui ont été données de ces passages dans la tradition musulmane, beaucoup a été écrit⁵⁷. La lecture de *sūrat al-nisā'* 4, 155-158 comme pouvant faire allusion à l'hérésiologie chrétienne a été soutenue par certains mais contestée par d'autres au motif qu'il n'y avait pas de raison que Muḥammad ait connu des sectes obscures. Si la

54. Voir cependant STROUMSA 2013 ; BLOIS 2002.

55. DEBIÉ 2010, p. 332-334. Les deux termes *nasraye* et *chrestyane* coexistent (jusque dans l'inscription du mage Kirdir).

56. Pour une présentation des tendances historiographiques dans l'étude du Coran, voir DONNER 2008 ; REYNOLDS 2010 ; AZAIEZ & MERVIN 2013 ; AZAIEZ 2015.

57. Voir REYNOLDS 2009 pour une étude détaillée des différents passages coraniques et des interprétations anciennes et modernes qui en ont été données.

piste docète ou judéo-chrétienne en tant que telle est en effet peu probable, rien n'étant connu sur le sort de ces groupes à ces époques relativement tardives, en revanche l'existence de différentes variétés de miaphysites et la présence massive en Arabie des « aphtartodocètes », ainsi que sont désignés les julianistes⁵⁸, permet de réintégrer ces positions comme des hypothèses de travail sérieuses.

Pour ne prendre qu'un exemple, qui serait à resituer dans un contexte plus large, l'obscurité du passage *wa-lakin shubbiha la-hum*, de la sourate *al-nisā'* 4, 157, où l'hapax *shubbiha* a fait couler beaucoup d'encre pour savoir s'il désignait le fait qu'une apparence de Jésus avait été crucifiée et tuée par les juifs⁵⁹, ou le fait que la crucifixion elle-même était une apparence, peut être éclairé par les débats contemporains au sein des groupes chrétiens⁶⁰. Dans un contexte de polémique antijuive qui précède immédiatement ce passage, le Coran semble condamner les juifs :

« 157. Et à cause de leur parole : “nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le messager d'Allah” [...] Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; *mais ce n'était qu'un faux-semblant*⁶¹ ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué. 158. Mais Allah l'a élevé vers lui. Et Allah est Puissant et Sage. »

L'affirmation « Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude » a été peu commentée, alors qu'elle semble pourtant bien faire allusion à des controverses sur le sujet et sur le fait que l'incertitude demeure. Or le sujet central des controverses entre julianistes et sévériens,

58. Accusés de manichéisme (une association fréquente avec le docétisme dans les condamnations hérétiques) et de docétisme, les julianistes, qui considéraient le corps du Christ comme incorruptible (*aphtartos*) avant même la résurrection, reçurent le nom d'« aphtartodocètes ». Les docètes considéraient que le Christ n'avait pas de corps physique et que la crucifixion n'était qu'une illusion, le corps humain du Christ n'ayant pas de réalité objective. La désignation d'aphtartodocète est employée par Léonce de Byzance dans les années 540 dans son dialogue polémique contre cette hérésie. Voir l'autre chapitre de DEBIÉ ici-même. Sur la piste julianiste en Arabie, voir HAINTHALER 2007, p. 105-106 et 133-134 ; GRIFFITH 2011, p. 319.

59. La tradition islamique essaya ensuite de rendre compte de ce passage en imaginant que Judas ou saint Serge avait pris l'apparence de Jésus et avait été crucifié à sa place. Voir REYNOLDS 2009.

60. REYNOLDS 2009 pour une étude détaillée de cette sourate par la tradition et par les commentateurs contemporains. Voir aussi la contribution de Barbara ROGEMA dans ce volume.

61. De nombreuses traductions ont été proposées de cette phrase. Voir REYNOLDS 2009 pour une synthèse des variantes.

mais aussi entre orthodoxes byzantins, miaphysites et nestoriens portait précisément sur la question des natures du Christ, à la fois homme et Dieu. Les chalcédoniens accusaient de manière polémique les nestoriens de dire que les juifs avaient crucifié un homme et non un Dieu en insistant sur la séparation des natures humaine et divine⁶². Les julianistes de leur côté soutenaient l'incorruptibilité du Christ, corps et âme, la corruption, physique et spirituelle, due au péché, ne le concernant pas. Selon Martin Jugie, Julien voulait simplement dire que Jésus-Homme n'avait pas connu le péché originel, et, par conséquent, n'avait pas contracté, au sens théologique du mot, ces infirmités de notre nature déchue de l'état primitif qui s'appellent la passibilité et la mortalité : « Sans doute, Jésus a souffert et est mort dans sa chair, qui était par elle-même capable de souffrir et de mourir, mais il a souffert et il est mort d'une autre manière que nous. »⁶³ Mais Sévère d'Antioche présentait, dans sa lettre aux moines d'Orient, leur doctrine ainsi : « Ils disent, écrit-il, que le Christ souffrit en apparence, et que la chair était impassible et immortelle au temps de la Croix volontaire et rédemptrice, et, outre d'autres impossibilités, ces impies parlent avec folie de souffrances imaginaires et usant de termes mensongers, ils dénomment incorruptibilité la *phantasia* ! »⁶⁴ Sévère dépeignait comme des docètes, des manichéens et des eutychianistes ses adversaires julianistes. Les formulations de Julien, selon qui le corps de Jésus-Christ était resté « impassible dans les souffrances et immortel dans la mort », pouvaient par leur ambiguïté donner lieu à des équivoques interprétatives⁶⁵, chez Sévère puis chez ses partisans et adversaires des siècles suivants.

On voit que les débats étaient vifs sur la manière de comprendre l'union de la personne humaine et de la personne divine en Jésus-Christ parmi les théologiens des VI^e et VII^e siècles et comment ces controverses ont pu donner lieu dans le Coran au passage de la sourate *al-nisā'* (4, 157) et ensuite aux tentatives d'exégèse de la tradition islamique sur la personne effectivement ou non crucifiée, sur une ou deux personnes, sur une apparence de crucifixion. Le contexte de départ est sans doute celui des discussions internes au christianisme sur la manière de comprendre

62. *Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, p. 89-92.

63. JUGIE 1925, p. 134.

64. Sévère d'Antioche, *Lettre aux moines d'Orient*, dans DRAGUET 1924, p. 255. Voir DRAGUET 1924 pour l'exposé de la manière dont Sévère présentait les idées de Julien comme s'étant enfoncé dans les hérésies de Valentin, Mani et Eutychès, p. 163 par exemple.

65. Si Julien ne niait nullement la réalité des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, pleinement homme et pleinement Dieu, il avait une manière très personnelle de concevoir le mode suivant lequel Jésus avait souffert et était mort.

les souffrances et la Passion de Jésus-Christ, mais la version du Coran et les interprétations nombreuses qui en furent données ensuite sont une nouvelle construction de débats complexes désormais sortis de leur contexte théologique de départ pour acquérir leur autonomie.

Les idées miaphysites et nestorienne sur la question des personnes et natures du Christ étaient connues et discutées dans les cercles chrétiens en Arabie à la veille de l'islam comme le montrent concrètement les quelques documents dont nous disposons et qui ont été évoqués plus haut. L'accusation par exemple d'introduire une quaternité lancée contre les nestoriens au motif qu'ils parlaient « du Père, du Fils et du Saint esprit et du Christ en deux natures »⁶⁶ réactivait ainsi les discussions sur la Trinité, au travers des définitions christologiques – de même que la controverse trithéite –, dans le contexte plus large de la forte présence juive en Arabie⁶⁷. Les querelles christologiques étaient descendues par les lettres et les affiliations qu'elles suscitaient dans les milieux arabes chrétiens d'Arabie. L'absence de témoignage concernant le Hedjaz ne permet pas de dire dans quelle mesure les milieux de La Mecque et de Médine avaient pu être exposés à ces idées, mais il est certain que les milieux chrétiens étaient conscients de ces différences. Comme le souligne Christian Robin pour le judaïsme, « l'influence ħimyarite sur La Mecque et Médine a certainement été directe, puisque ces deux bourgades semblent avoir été incluses dans le territoire ħimyarite à l'apogée de son pouvoir »⁶⁸. À côté de formes non-orthodoxes ou non-rabbiniques du judaïsme⁶⁹, c'est aussi un christianisme pluriel qu'il faut prendre en compte dans la péninsule Arabique à la veille de l'islam, un christianisme travaillé par les controverses christologiques.

Bibliographie

Anastase le Sinaïte, *Viae dux* : Karl-Heinz Uthemann (éd.), *Anastasioi Sinaitae Viae dux*, Turnhout, Brepols, 1981 (CCSG 8).

Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme* : André J. Festugière (trad.), Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, Paris, Éditions du Cerf, 1962 (Les moines d'Orient. 3, 1, Les moines de Palestine).

66. Voir la dénonciation en ces termes des idées des nestoriens par Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius*.

67. Voir ROBIN 2004 et 2015 avec l'inventaire des sources et la bibliographie complète qu'il réunit.

68. ROBIN 2015, p. 217.

69. ROBIN 2015, p. 16-17.

- Élie, *Vie de Jean de Tella* : Ernest W. Brooks, *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, Louvain, 1907 (CSCO 7-8, Syr. 7-8).
- Histoire syro-orientale de Séert* : Addaï Scher (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)* II, 1, Paris, Turnhout, 1910 (PO 7).
- Jacques de Saroug, *Lettre aux Himyarites* :
 – Gunnar Olinder (éd.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Parisiis, 1937 (CSCO 110, Syr. 57), p. 87-102 (lettre n° 18).
 – Micheline Albert (trad.), *Les Lettres de Jacques de Sarug : traduction française en reconnaissance au R.P. François Graffin, S.J. (†)*, Kaslik, 2004 (Patrimoine syriaque 3), p. 87-102.
- Jacques de Saroug, *Lettre au monastère de Mor Isaac de Gabboula* :
 – Gunnar Olinder (éd.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Parisiis, 1937 (CSCO 110, Syr. 57), p. 102-129 (lettre n° 19).
 – Micheline Albert (trad.), *Les Lettres de Jacques de Sarug : traduction française en reconnaissance au R.P. François Graffin, S.J. (†)*, Kaslik, 2004 (Patrimoine syriaque 3), p. 129-144.
- Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest Walter Brooks (éd. et trad. angl.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923-1924 (PO 17-19).
- Jean 1^{er} Sedra, *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique* : Jouko Martikainen (éd. et trad.), *Johannes I. Sedra*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 34).
- Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons* : Marina Detoraki & Joëlle Beaucamp (éd. et trad.), *Le massacre de Najrân. 1, Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Paris, 2007 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 27).
- Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910, 4 t.
- Philoxène de Mabboug, *Lettre au stratélate Abu Ya'fur* : Paul Harb, « Lettre de Philoxène de Mabbūg au Phylarque Abū Ya'fūr de Hīrtā de Bētnā'mān (selon le manuscrit n° 115 du fond patriarcal de Šarfet) », *Melto* 3, 1967, p. 183-222.
- Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines sur la foi* : Arthur Adolphe Vaschalde (éd.), *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485-519), Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1902 (Facultas Philosophiae 2).
- Siméon de Bet Aršam, *Lettre contre l'hérésie de Nestorius* :
 – Joseph-Simonius Assemani (éd.), *Bibliotheca Orientalis* 1, p. 346-58 (éd. et trad. lat.) ; à partir de cette trad., trad. franç. : Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain, 1999, p. 450-456.
 – Adam H. Becker (trad. angl.), « Simeon of Bēt Arsham, "Letter" on the "Nestorianization" of Persia », dans *Id.*, *Sources for the History of the School of Nisibis*, Liverpool, 2008 (Translated Texts for Historians 50), p. 21-25.
- Siméon de Bet Aršam, *Lettre sur les martyrs de Najran* :
 – Ernest W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Paris, 1921 (CSCO 84, Syr. 39), p. 64-74.
 – Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011, p. 285-293.
- Synodicon orientale* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.

- Timothée I^{er}, *Lettre aux moines de Mar Maron* : Raphaël J. Bidawid (éd. et trad.), *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I : étude critique avec un appendice : la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Maron*, Città del Vaticano, 1956 (Studi e Testi 187).
- Vie d'Ahudemmeḥ : François Nau (éd.), *Histoires d'Ahudemmeḥ et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (v^e et vi^e siècles), suivies du traité d'Ahudemmeḥ sur l'homme*, Paris (PO 3, 1 [11]), 1905.
- Vie de Paul de Qenṭos : Hans Arneson, Emanuel Fiano, Christine L. Marquis, & Kyle Smith (éds), *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, 2010 (Texts from Christian Late Antiquity 29).
- Zacharie (Pseudo-) Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* : Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix & Cornelia. B. Horn (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011.

Études modernes

- AZAIÉZ 2015 : Mehdi AZAIÉZ, *Le contre-discours coranique*, Berlin, De Gruyter (Studies in the History and Culture of the Middle East 30).
- AZAIÉZ & MERVIN 2013 : Mehdi AZAIÉZ & Sabrina MERVIN (éds), *Le Coran : nouvelles approches*, Paris.
- AL-AZMEH 2014 : Aziz AL-AZMEH, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge.
- BEAUCAMP *et al.* 1999 : Joëlle BEAUCAMP, Françoise BRIQUEL CHATONNET & Christian J. ROBIN, « La persécution des chrétiens de Naḡrān et la chronologie himyarite », *Aram* 11, 1, p. 15-83.
- BEAUCAMP *et al.* 2010 : Joëlle BEAUCAMP, Françoise BRIQUEL CHATONNET & Christian J. ROBIN (éds), *Le massacre de Naḡrān. 2, Juifs et chrétiens en Arabie aux v^e et vi^e siècles : regards croisés sur les sources*, Paris (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 32).
- BLOIS 2002 : François de BLOIS, « Naḡrānī (Nazoraios) and Ḥanīf (ethnikos): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, p. 1-30.
- BOISLIVEAU 2014 : Anne-Sylvie BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même : vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden.
- BORRUT 2011 : Antoine BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden (Islamic History and Civilization 81).
- BOWERSOCK 2013 : Glenn BOWERSOCK, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford.
- BRIQUEL CHATONNET 2010 : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Le christianisme en Arabie à la veille de l'islam : l'apport des sources syriaques », *Semitica et Classica* 3, p. 177-187.
- BROCK 2005 : Sebastian P. BROCK, « Review of the final volume of *Against Damian*, Corpus Christianorum Series Graeca, ed. Rifaat Ebied, Albert Van Roey and Lionel Wickham, Vol. 54 », *Journal of Theological Studies* 56, p. 702-706.
- CRONE 1987 : Patricia CRONE, *Meccan Trade and The Rise of Islam*, Princeton, Princeton UP.
- DEBIÉ 2010 : Muriel DEBIÉ, « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : la conversion à la lumière des récits hagiographiques », dans S. Destephen, H. Inglebert & B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique : actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris, p. 329-358.

- DONNER 1998 : Fred DONNER, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14).
- DONNER 2008 : Fred DONNER, « The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata », dans G. S. Reynolds (éd.), *The Qur'an in its Historical Context*, Abingdon, p. 29-50.
- DRAGUET 1924 : René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ : études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*, Louvain.
- DRAGUET 1941a : René DRAGUET, « Pièces de polémique antijulianiste. 3, L'ordination frauduleuse des julianistes », *Le Muséon* 54, p. 59-89.
- DRAGUET 1941b : René DRAGUET, « Le pacte d'union de 797 entre les jacobites et les julianistes du patriarcat d'Antioche », *Le Muséon* 54, p. 91-106.
- FISHER 2011 : Greg FISHER, *Between Empires: Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- FISHER 2015 : Greg FISHER (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford.
- FISHER, WOOD *et al.* 2015 : Greg FISHER, Philip WOOD avec des contributions de George BEVAN, Geoffrey GREATREX, Basema HAMARNEH, Peter SCHADLER, & Walter WARD, « Arabs and Christianity », dans FISHER 2015, p. 273-372.
- GENEQUAND 2015 : Denis GENEQUAND, « The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Naşrids », dans FISHER 2015, p. 172-213.
- GRIFFITH 2011 : Sidney GRIFFITH, « Al-Naşārā and the Qur'an: A Hermeneutical Reflexion », dans G. S. Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its Historical Context*, 2, Abingdon – New York, p. 301-322.
- HAINTHALER 2007 : Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit: Eine Hinführung*, Leuven (Eastern Christian Studies 7).
- HOYLAND 2010 : Robert HOYLAND, « Mount Nebo, Jabal Ramm, and the Status of Christian Palestinian Aramaic and Old Arabic in Late Roman Palestine and Arabia », dans M. C. A. Macdonald (éd.), *The Development of Arabic as a Written Language*, Oxford (Supp. to Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40), p. 29-46.
- JUGIE 1920 : Martin JUGIE, « Gaianites », in *Dictionnaire de théologie catholique* 6, p. 999-1002.
- JUGIE 1925 : Martin JUGIE, « Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche », *Échos d'Orient* 24, p. 129-66, 256-285.
- KOFSKY 2013 : Arye KOFSKY, « Julianism after Julian of Halicarnassus: An Overview », dans B. Bitton-Ashkelony & L. Perrone (éds), *Personal and Institutional Religion: Thought and Praxis in Eastern Christianity*, Turnhout, p. 251-294.
- MACDONALD 2009 : Michael C. A. MACDONALD, *Literacy and Identity in Late Antique Arabia*, London.
- MACDONALD 2015 : Michael C. A. MACDONALD, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying them », *Arabian Epigraphic Notes* 1, p. 1-50. Publié en ligne : 05 May 2015 : <http://hdl.handle.net/1887/32745>
- MACDONALD & NEHMÉ 2012 : Michael C. A. MACDONALD & Laila NEHMÉ, « al-ʿUzzā », *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-uzza-SIM_7789?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.cluster.encyclopaedia+of+Islam&s.q=uzza
- MENZE & AKALIN 2009 : Volker-Lorenz MENZE & Kutlu AKALIN, *John of Tella's Profession of Faith: The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Piscataway NJ (Texts from Christian Late Antiquity 25).
- MILLAR 2009 : Fergus MILLAR, « Christian Monasticism in Roman Arabia at the Birth of Mahomet », *Semitica et Classica* 2, p. 97-115.

- MILLAR 2010 : Fergus MILLAR, « Rome's Arab Allies in Late Antiquity: Conceptions and Representations from within the Frontiers of the Empire », dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et Contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East: In Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, p. 199-226.
- MILLAR 2013 : Fergus MILLAR, « A Syriac Codex from Near Palmyra and the "Ghassanid" Abokarib », *Hugoye* 16, 1, p. 15-35.
- MOSS 2016 : Yonatan MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles (Christianity in Late Antiquity 1).
- NAU 1903 : François NAU, « Les canons et les préceptes de Jean, évêque de Tella », *Le canoniste contemporain* 26, p. 401-419, 532-542.
- NEUWIRTH 2011 : Angelika NEUWIRTH, « The Qur'ān as a Late Antique Text », dans B. Orfali (éd.), *In the Shadow of Arabic: The Centrality of Language to Arabic Culture: Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Leiden – Boston, p. 495-509.
- PLRE III: *Prosopography of the Later Roman Empire*, III, Cambridge, 1992.
- POSSEKEL 2013 : Ute POSSEKEL, « Julianism in Syriac Christianity », dans P. Bruns & H. O. Luthé (éds), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 437-458.
- REYNOLDS 2009 : Gabriel Said REYNOLDS, « The Muslim Jesus: Dead or Alive? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, 2, p. 237-258.
- REYNOLDS 2010 : Gabriel Said REYNOLDS, « Crisis of the Qur'ānic Studies », dans *Id.* (éd.), *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, London – New York, Routledge, p. 3-23.
- ROBIN 1999 : Christian J. ROBIN, « Nagrān à l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du martyre d'Asqīr) », dans BEAUCAMP *et al.* 1999, p. 39-106.
- ROBIN 2004 : Christian J. ROBIN, « Himyar et Israël », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 148, 2, p. 831-902.
- ROBIN 2008 : Christian J. ROBIN, « Faut-il réinventer la Jāhiliyya ? », dans C. Robin & J. Schiettecatte (éds), *L'Arabie à la veille de l'Islam*, Paris, p. 5-14.
- ROBIN 2015 : Christian J. ROBIN, « Introduction » et « Quel judaïsme en Arabie ? » dans *id.* (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique : actes du colloque de Jérusalem (février 2006)*, Turnhout, p. 7-11 et 15-295.
- ROBINSON 2003 : Chase ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge.
- SHAHĪD 2002 : Irfan SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington DC, Dumbarton Oaks.
- STROUMSA 2013 : Guy STROUMSA, « Judéo-christianisme et islam des origines », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 479-502.
- TAYLOR 2010 : David G. K. TAYLOR, « A Stylistic Comparison of the Syriac Himyarite Martyr Texts Attributed to Simeon of Beth Arsham », dans BEAUCAMP *et al.* 2010, p. 143-176.
- TORAL-NIEHOFF 2014 : Isabel TORAL-NIEHOFF, *Al-Ḥīra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden – Boston, Brill.
- VAN ROEY 1980 : Albert VAN ROEY, « Les fragments trithéites de Jean Philopon », *Orientalia Lovaniensia periodica* 11, p. 135-163.
- WEBB 2014 : Peter WEBB, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Oxford.
- WICKHAM 2008 : Lionel WICKHAM, « Schism and Reconciliation in a Sixth Century Trinitarian Dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on "properties, rôles and relations" », *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, 1, p. 3-15.
- WOOD 2013 : Philip WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford, Oxford University Press.

RÉSUMÉS ANGLAIS DES CONTRIBUTIONS

Adam H. BECKER – *L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne / Syriac Anti-Judaism: Polemic and Internal Critique* (p. 181)

Anti-Judaism is a significant characteristic of Syriac literature, even if only a small fraction of texts are specifically devoted to attacking Jews and Judaism. Sometimes anti-Judaism in Syriac texts tells us something about the social context in which these texts were composed but it is often easier to engage in literary analysis and appreciate the symbolic role Jews play in this literature than to isolate a precise historical setting for such polemic. In some texts anti-Jewish passages seem to appear only because of the internal logic of the text and it is difficult to imagine an audience of Jews or a context of authentic Jewish-Christian debate. Furthermore, despite how harsh the polemic could at times be it is important that we distinguish this tradition of anti-Judaism from that of Western Christianity, which itself eventually contributed to the Holocaust.

Sebastian P. BROCK – *Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées / Christological Controversies in Syriac: Real and Imagined Controversies* (p. 105)

It is only in Syriac that one can read Christological texts from all three of the main ecclesial traditions that emerged as a result of the controversies over the Council of Chalcedon. After noting some of the ambiguities surrounding certain of the standard technical terms, and the confusion this caused, a brief outline is given of the various forms in which Christological controversies are encountered in Syriac. By way of illustration, two different texts, one of a real dialogue, the other imagined, are presented in more detail: first, the record of conversations between Chalcedonian and Miaphysite bishops in Constantinople in 532, and second, a verse dialogue between Cyril and Nestorius, transmitted in the East Syriac tradition.

Alberto CAMPLANI – *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ? / Traces of Religious Controversy in the Early Syriac Literature: A Heresiology by "Heretics"?* (p. 9)

A research on the “notion of heresy in the Syriac culture” is a long-felt desideratum. This paper suggests to start by investigating the religious controversies attested in the early Syriac writings (including the Gospels’ versions) and also the later heresiological reports. The goal is to perceive whether a theory of heresy was conceived of by the intellectuals of the first centuries, before Constantine, and whether some of the arguments developed in the controversies of the second and third centuries were tacitly reused by “Catholic” authors of the fourth century, despite the fact that their origin was already considered heretic. The first part of this paper suggests that the *Book of the Laws of the Countries*, attributed to Bardaisan or his school, has been influenced by the *Syntagma against all the Heresies* composed in the second century by Justin Martyr, now lost. This hypothesis is based on the recent reconstruction of Justin’s work by Enrico Norelli using the writings of Irenaeus, Tertullian, and Justin himself. The paper argues that the *Syntagma* reached Edessa through Tatian, Justin’s disciple, thus marking the beginning of a dialogue between Rome and Mesopotamia which continued for several centuries. The paper claims next that the *Diatessaron* and the *Vetus syra* were composed as reactions to Marcion and his teachings. The third and the fourth centuries witness indeed an intense debate among movements that were later on labelled as heretic: the Marcionite Prepon polemicized against Bardaisan’s critiques, Mani refuted Bardaisan’s psychological doctrines, the pseudo-Clementine literature included a book against Marcion, and Ephrem’s *Commentary to the Diatessaron* attests of cosmological and exegetical differences between Marcion and Bardaisan. Among them, Manichaeism and the pseudo-Clementine literature seem to have elaborated a theory of heresy: the universalist perspective of the former required the development of dialectical tools of propaganda which led to the formulation of a heresiology *sui generis*; the latter, based on a Judeo-Christian core, built its own heresiological discourse which could precede or be contemporary to the more sophisticated heresiology of Ephrem the Syrian, who in turn shows to draw polemical arguments from Bardaisan’s works.

Maria CONTERNO – *Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque / Byzantium Outside Byzantium: the “Syriac side” of the Monothelite Controversy* (p. 157)

The Monothelite controversy, which troubled the Byzantine Church for the great part of the seventh century, was long considered as a marginal episode both in the history of Byzantium and in the history of Eastern Christianity. The doctrine of Christ’s unique operation and will—allegedly concocted by the emperor Heraclius and the patriarch Sergius of Constantinople—not only failed its purpose to win the Miaphysites back into the imperial Church, but split the Chalcedonians as well, and caused a dispute which was more political than genuinely theological. Eventually banned by the Sixth Ecumenical Council, it quickly vanished without leaving remarkable traces in history. This simplistic reconstruction has been challenged lately, thanks also to the greater attention scholars have been paying to non-Greek sources. After a brief review of recent relevant studies, this paper guides the reader through the “Syriac side” of the controversy. The Syriac sources related to the dispute are presented, and the new insight they provide is highlighted: they prove that the debate about Christ’s will and operation was, from the theological point of view, not an artificial nor an ephemeral one, and that it remained relevant for Chalcedonians Christians in the Eastern provinces of the empire long after these fell under Muslim rule.

Muriel DEBIÉ – *Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran / Miaphysite Controversies in Arabia and the Qur’ān* (p. 137)

This chapter focuses on the Christian controversies that reached Arabia in the sixth century and reveal a more complex picture of the Christian presence in the Peninsula than is generally advocated. The letters of the three great Syrian controversists Simeon of Bet Aršam, Jacob of Serug and Philoxenus of Mabbug highlight the importance of the miaphysite networks at play between Northern Syria and Southern Arabia as well as between Egypt, Ethiopia and Arabia. They also show the content and the vocabulary of the debates that took place in the Christian milieu of Arabia on the eve of Islam. The chapter also points to the lasting presence of Julianists (a miaphysite dissenting movement) in the Peninsula until at least the eighth century. Also named “aphtartodocetists,” the Julianists introduced distinctive Christological positions (as did the so-called tritheists or more mainstream “Nestorians” and miaphysites) that may throw light on Qur’anic conundrums. The chapter advocates that Syriac literature of controversy constitutes a historical touchstone for discussions about possible Christian influences on the Qur’ān.

Muriel DEBIÉ – *Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses / Naming the Opponent: The War of Names in the Controversies* (p. 307)

Since ancient heresies are named after their founder, this chapter concentrates on the use of names in religious controversies in an attempt to focus on other aspects than dogmatic content. Attention is drawn to the importance of personal interactions and naming practices of the adversary. The chapter first tries to delineate how the names we still use for Syriac churches and denominations came into being. It then draws attention to the way names were changed, replaced, erased, and even written upside down in manuscripts in order to curse religious enemies—Satan in the first place—in a lasting practice that crept into Garshuni, Arabic and Turkic manuscripts. The chapter also aims at showing how reading accounts of church councils and religious conferences with social prosopography in mind can tell much about religious, social and political networks in the Near East.

Florence JULLIEN – *Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire / Polemics between Christians in Sasanian Milieu: an Identity Issue* (p. 209)

In Sasanian milieu, controversies among Christians have a strong identity dimension which explains the important involvement of Syriac communities in theological debates as a means of positioning strategy. The most significant disputes were organized in public at the court of Seleucia-Ctesiphon, in the sixth and early seventh centuries. These controversies were considered as a royal entertainment; but for the Christians, they involved a very real political issue, especially for the East-Syrians and the Syro-Orthodox, with regard to the consequences for the existence of their Churches. Heresiographical representation, using humour and derision, is part of the polemical discourse so as to deconstruct the image of the opponent. In the Syriac world, controversy was above all an affair of the cultural elite, trained in the ecclesiastical milieu to deal with confrontation—and monasticism played an important role in many respects.

Yonatan MOSS – *Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions / Christological Controversies within the Miaphysite Tradition: On the Incorruptibility of the Body of Christ and other Questions* (p. 119)

Judging from the contents of the large West Syrian dogmatic florilegia from the eighth-tenth centuries, there were four main doctrinal controversies that defined the theological profile of the Syrian Orthodox Church: the Chalcedonian question of one-or-two natures in Christ; the debate about the corruptibility of the body of Christ prior to the resurrection; the “Agnoetic” controversy about whether Jesus was subject to ignorance; and the “Tritheist” debate about the precise relationship inhering between the persons of the Trinity. Focusing on all but the first of these four controversies, this paper shows that while all arising within the span of only three decades in the mid-sixth century, it was only the incorruptibility debate that did not fizzle out by the beginning of the seventh century. On the contrary, this controversy about the corruptibility of the body of Christ continued to split the Miaphysite community well into the ninth century. This paper offers an explanation as to why this was the case.

Richard PAYNE – *Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques / East Syriac Polemics Against Zoroastrianism and Their Political Contexts* (p. 239)

The paper provides an account of the evolution of East Syrian polemics against Zoroastrianism from their fitful origins in late fourth- and early fifth-century hagiography to the more complex works of the late Sasanian era. It argues that the chronological correspondence between the beginning of polemical production and the institutionalization of the Church of the East in the Iranian Empire is not accidental. The shift away from Judaism to Zoroastrianism as the primary polemical concern of ecclesiastical leaders took place just as they were becoming dependent on a Zoroastrian court for patronage. With the rise of the Church of the East, East Syrian secular elites and ecclesiastical leaders could participate in the institutions of a Zoroastrian Empire qua Christians, and polemical texts aimed to define relations between Christians and Zoroastrians in the overarching political context of increasing interreligious collaboration. The early East Syrian representation of Zoroastrianism as a peculiarly Iranian form of Greco-Roman polytheism gave way, by circa 500, to more nuanced accounts of Zoroastrian ritual and cosmology—notably in the *Martyrdom of Pethion*, *Adurohrmazd*, and *Anahid* and the *History of Mar Qardagh*—that outlined

political space, practices, and identities that Christians and Zoroastrians could share. At the same time, the *catholicos*-patriarch Mar Aba attacked Christians for adopting Zoroastrian practices necessary for the political participation of would-be aristocrats and, in so doing, distinguished ascetic ecclesiastical leaders from secular elites through their wholesale rejection of the Good Religion. Polemics emerge from this paper as instruments for the creation of the boundaries required for workable cooperation between Christians and Zoroastrians, and their development provides an index of Christian assimilation and acculturation from the fourth through early seventh centuries.

Barbara ROGGEMA – *Pour une lecture des débats islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l’islam / Reading Syriac Christian-Muslim Disputations against the Background of Intra-Muslim Controversies* (p. 261)

What did Syriac Christians focus on when they wrote about and against Islam? What aspects of Islam did they write about when they wanted to show that Islam was not the true religion? Did their approach to Islam change over time? This article discusses six Syriac responses to Islam (7th-13th c.) in an attempt to answer these questions: *The Disputation of John Sedra and the Emir*, *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē*, *The Legend of Sergius Bahīrā*, Patriarch Timothy I’s *Disputation with the Caliph al-Mahdī*, Dionysius bar Šalībī’s *Disputation against the Nation of the Arabs* and Barhebraeus’ *Candelabrum sanctuarii*. In each case I detect references to contemporary debates among Muslims and I discuss how allusions to intra-Muslim disagreement reinforce the claim that Islam cannot rival Christianity.

Flavia RUANI – *Les controverses avec les manichéens et le développement de l’hérésologie syriaque / Anti-Manichaean Controversies and the Development of Syriac Heresiology* (p. 67)

This paper examines the heresiological discourse as developed by Syriac sources, starting from the polemical works by Ephrem the Syrian in the fourth century, which mark a turning point in the history of Syriac Christianity and its way of self-definition towards its own past. It first considers the *Hymns against the Heresies* and the *Prose Refutations against Mani, Marcion, and Bardaisan* and provides an overview of the polemical and rhetorical devices displayed in order to condemn previous Christian movements and establish, by way of contrast, a new “orthodoxy.” The

focus is on the anti-Manichaean controversy, since Manichaeism seems to have represented an ecclesiological threat to Ephrem's own theological proposal on many levels, including the usage of poetry to convey a religious message. Next, the paper examines the evolution of the concept of heresy and the anti-Manichaean polemics in the Syriac literature, from the fifth century in the Roman and the Persian Empires, to the Abbasid epoch in Iraq. After Ephrem, treatises against Manichaeism can only be found in the Syriac translations of Greek refutations (such as the *Acta Archelai* and the works by Titus of Bostra and Severus of Antioch), which proved very influential, and the term "Manichaean" became a stereotyped invective against different kinds of religious opponents. However, Manichaeism proper continued to figure in lists and catalogues of heresies, two practical tools which allow to summarize the doctrine to follow and the doctrines to reject, in order to avoid religious persecution and consolidate the internal cohesion of the Syriac communities. Syriac heresiological texts are a mine for the reconstruction of the religious landscape and the interreligious interactions in the late antique and medieval Middle East and provide access to the teachings and even texts of lost religious movements.

Herman TEULE – *Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés / Syriac Religious Controversies: The Atypical Case of the Crusaders* (p. 295)

The present paper investigates the reasons why both East- and West-Syrians adopted a relatively mild attitude towards the crusaders, in sharp contrast with their traditional polemical stance vis-à-vis Christians not belonging to their own community. On the West-Syrian side, the new ecumenical climate developed by some of their theologians such as al-Arfadi offers a partial explanation, though this does not hold true for Bar Ṣalibi, whose pro-crusader sentiments were probably politically motivated. In the case of the East-Syrians, strategic reasons, more than ecumenical ones, explain why they adopted a neutral and sometimes even benevolent tone, when addressing themselves to the crusaders, though they remain convinced of the superiority of their own Christological beliefs.

John W. WATT – *Pensée grecque et controverses syriaques / Greek Thought, Syriac Controversies* (p. 349)

Rhetoric and philosophy were the two subjects in the late antique Greek scholarly curriculum likely to have influenced the work of Syriac writers on controversial matters. No Syriac manual of rhetoric is known before

the treatise of Antony of Tagrit (9th century), but familiarity with classical rhetoric, especially epideictic, has been proposed in the case of several Syriac texts of various dates. Aristotelian logic was undoubtedly studied in Syriac and was occasionally employed in Christological controversy and subsequently in Christian-Muslim disputation, even though the prime motive for the study of logic was not confessional argumentation, but its role as the foundation of the whole Aristotelian philosophy. Syriac literature, however, has preserved the most philosophically erudite writing on Christology from late antiquity in works of John Philoponus. Brief extracts in a catena manuscript from his works *Against Aristotle* on the eternity of the world and his *Hexaemeron* commentary indicate that they too were probably known among Syriac Aristotelians, and by the time of the 7th-century scholars of Qenneshre had led them to reject the divinity and eternity of the heavens and adopt a more critical stance towards Aristotelian natural philosophy than to Aristotelian logic.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction par Flavia RUANI	1
Abréviations	8
Alberto CAMPLANI – <i>Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ?</i>	9
Flavia RUANI – <i>Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque</i>	67
Sebastian P. BROCK – <i>Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées</i>	105
Yonatan MOSS – <i>Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions</i>	119
Muriel DEBIÉ – <i>Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran</i>	137
Maria CONTERNO – <i>Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque</i>	157
Adam H. BECKER – <i>L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne</i>	181
Florence JULLIEN – <i>Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire</i>	209
Richard PAYNE – <i>Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques</i>	239
Barbara ROGGEMA – <i>Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam</i>	261
Herman TEULE – <i>Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés</i>	295
Muriel DEBIÉ – <i>Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses</i>	307
John W. WATT – <i>Pensée grecque, controverses syriaques</i>	349

<i>Tableaux des Églises syriaques</i>	381
<i>Clavis de textes syriaques de controverse</i>	385
<i>Résumés anglais</i>	447
<i>Table des matières</i>	455