



HAL
open science

“ Les chrétiens en Iran sassanide ”, dans M. A. Amir Moezzi, G. Dye, avec la coll. de P. Neuenkirchen (eds)

Christelle Jullien

► **To cite this version:**

Christelle Jullien. “ Les chrétiens en Iran sassanide ”, dans M. A. Amir Moezzi, G. Dye, avec la coll. de P. Neuenkirchen (eds). Le Coran des historiens, 3 vols., Paris: Le Cerf, vol. I, p. 361-391, 2019. halshs-04337768

HAL Id: halshs-04337768

<https://shs.hal.science/halshs-04337768>

Submitted on 12 Dec 2023

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.

VII

LES CHRÉTIENS EN IRAN SASSANIDE

CHRISTELLE JULLIEN

Vers 224 de notre ère, une nouvelle dynastie, les Sassanides, s'impose en monde iranien et met fin au gouvernement des Parthes arsacides. L'empire comprend alors un vaste ensemble s'étendant de l'Euphrate à l'Indus et de la mer Caspienne jusqu'au golfe Persique, prolongeant son influence sur des territoires limitrophes vassaux comme l'Arménie ou le royaume lakhmide/nasride de al-Ḥīra. Dans cet espace, les communautés chrétiennes syriaques n'ont jamais constitué une culture dominante et ont été mises au défi de l'intégration, vivant en milieux religieux, culturels et sociopolitiques non chrétiens, le monde mazdéen ou zoroastrien, que relaya le monde musulman. À l'arrivée de l'islam, elles sont marquées par la pluralité du fait de leurs choix doctrinaux, faisant suite aux grandes définitions conciliaires autour de la personne et de la nature du Christ : chrétiens syro-orientaux dyophysites de l'Église d'Orient, majoritaires, syro-orthodoxes miaphysites, Rums chalcédoniens (désignés aussi sous le sobriquet « melkites », c'est-à-dire partisans de la religion de l'empereur *malko* byzantin), sans oublier les nombreux courants christianisants – une diversité provenant en partie des grands mouvements de déportation et de missions depuis l'Empire romain d'Orient. Les actes du synode syro-oriental de 612 mettent en évidence le danger que représentait encore pour l'Église de Perse l'activité de certains de ces courants, spécialement les marcionites et les manichéens. Cette grande richesse dont témoigne encore par exemple le *Livre des scholies* de Théodore Bar Koni (env. milieu VIII^e ou IX^e siècle) s'explique par le dynamisme de ces communautés mais aussi par leur capacité d'adaptation à des milieux culturels exogènes.

PREMIERS INDICES D'UNE PRÉSENCE CHRÉTIENNE ET TRADITIONS D'ÉVANGÉLISATION

La toute première attestation de la christianisation de populations provenant de l'espace iranien remonte à une indication conservée dans le livre des Actes des Apôtres (2, 9) lors de la Pentecôte de l'an 33/36. J. M. Fiey a pu suggérer que ces pèlerins venus à Jérusalem auraient pu former par la suite le premier *nucleus* de communautés chrétiennes en Iran sous la dynastie des Parthes arsacides (prédécesseurs des Sassanides) dont la tolérance en matière religieuse explique en partie la diffusion de la foi chrétienne aux II^e et III^e siècles.

L'Église de Perse revendique une filiation directe avec plusieurs figures apostoliques. D'abord saint Thomas, présenté comme le missionnaire du Fārs dans les sources syriaques et arabes chrétiennes, et plus tardivement comme le premier titulaire du siège primatial de Séleucie-Ctésiphon, la capitale politique de l'empire. Pour les écrivains ecclésiastiques de tradition gréco-latine, l'apôtre aurait parcouru le pays des Parthes avant de parvenir en Inde où il subit le martyre. Sa zone géographique se trouvait ainsi étendue à tous les peuples vivant en Iran à l'est de l'Euphrate : Parthes, Mèdes, Perses, Bactriens, Hyrcaniens. Une tradition syriaque conservée dans l'homélie latine de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* comme dans les textes qui en dépendent, en particulier la *Chronique syriaque de Zuqnin*, veut qu'il ait baptisé les mages venus à Bethléem vénérer l'Enfant Jésus au temps du roi Hérode le Grand selon le récit matthéen (2, 1-12), qui se seraient faits les premiers propagateurs de l'Évangile dans leur pays à leur retour de Judée. La seconde autorité référente est Mār (c'est-à-dire « saint », « sieur ») Māri, donné comme l'un des soixante-dix disciples du Christ (voir Lc 10, 1) ; dans la tradition de l'Église de Perse, il est considéré comme l'évangéliste de la Mésopotamie, introduisant le christianisme en Babylonie, en Susiane et jusqu'au golfe Persique. Avant de mourir, Mār Māri désigna l'un de ses proches, Pāpā, comme son successeur à la tête des églises locales fondées. Historiquement, Pāpā est l'un des premiers primats de l'Église de Perse, et vécut au

moment du concile de Nicée (325) ; cet anachronisme associant Pāpā à un disciple du Christ permettait aux chrétiens de ces régions de se situer dans l'ordre de la succession apostolique. Ce texte est en effet avant tout un récit de fondation à la base d'une tradition ecclésiale, celle du siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon, et Mār Māri devint la figure référente des communautés chrétiennes de Babylonie et de Perse, qui se réclamaient ainsi de la paternité protectrice d'un témoin direct de l'enseignement de Jésus. Les *Actes de Mār Māri*, rédigés en syriaque aux alentours du VII^e siècle, témoignent ainsi d'une relecture christianisée de leurs origines, et des préoccupations de l'Église syro-orientale alors confrontée aux succès d'autres courants religieux alors en pleine expansion, spécialement le manichéisme (voir la contribution de Michel Tardieu au présent ouvrage). La tradition latine transmise par Jérôme associe quant à elle les noms des apôtres Simon le Zélote et Jude au territoire perse qu'ils auraient parcouru avant leur martyre. Pour le poète Fortunat, au VI^e siècle, ces deux apôtres sont présentés comme les « lumières jumelles de la Perse ». Cette tradition essentiellement latine est représentée par le texte de la *Passion* attribué au Pseudo-Abdias (à la même époque). D'après ce récit, Simon et Jude auraient traversé toutes les régions de l'empire des Parthes et même séjourné à « Babylone ». Ils furent reçus par un général d'armée appelé Vurardash – nom qui n'est pas sans évoquer celui du roi Vardane, qui régna de 39 à 45, successeur d'Artaban II. L'auteur aura cherché à donner une vraisemblance historique à sa composition, rappelant certains événements de l'époque, en particulier la guerre aux frontières du pays des Kuchans (entre la Bactriane, le Gandhara et l'Inde centrale). Ce récit connut bien des développements, avec des extensions géographiques vers la mer Noire et la région du Bosphore dans les traditions gréco-syriaques et arméniennes, notamment chez l'écrivain Moïse de Khorène (dont les dates sont encore controversées, peut-être entre le VIII^e et le IX^e siècle).

Un genre littéraire particulier doit être signalé, celui de listes d'apôtres ou de disciples du Christ qui mettent en scène une répartition des champs missionnaires impartis à chacun. Les auteurs de ces compositions expliquent ainsi que l'ensemble du monde alors connu

fut partagé au jour de l'Ascension en douze puis en soixante-douze portions : tout l'*oikoumène* est ainsi divisé en aires géographiques tirées au sort, considérées comme autant d'espaces d'apostolat. De telles listes sont attestées dans toutes les langues de l'Orient (syriaque, géorgien, arménien, copte, et plus tard arabe et vieux slave), mais aussi en Occident, en particulier chez l'évêque de Salamine Épiphane (m. 403) ou encore chez Isidore de Séville (m. 636), qui en rédigèrent en grec et en latin respectivement.

Le Livre des lois des pays, un ouvrage daté de 196 attribué au philosophe édessénien Bardesane, constitue le plus ancien indice historique d'une pénétration du christianisme dans l'empire et de son impact sur l'évolution des coutumes des populations païennes : des Perses abandonnent les unions incestueuses, des Mèdes ne laissent plus aux chiens leurs défunts, des Parthes cessent la polygamie, des habitants de Ḥaṭra établissent un cadre judiciaire légal pour juger les voleurs jusqu'alors lapidés, etc. Eusèbe de Césarée (m. 339) s'en fait plus tard l'écho, comme le Pseudo-Clément dans ses *Reconnaisances*. Les premières traces d'une christianisation en Babylonie et dans le sud de la Mésène sont par ailleurs repérables au sein de groupes baptistes implantés dans les marais septentrionaux du golfe Persique. Cette réalité accrédite une propagation du christianisme dès avant l'implantation du manichéisme vers 240, puisque Mani fut lui-même élevé dans l'une de ces communautés de tendance elchasaïte marquée par le judéo-christianisme. Son père, Pattiq, appartenait en effet à ce courant – ce dont témoigne l'un des principaux écrits manichéens, un document essentiel pour connaître la biographie de Mani : le *Codex manichéen de Cologne*, un cahier de près de 200 pages rédigé en grec sur parchemin dans un format extrêmement réduit. C'est là qu'il eut connaissance des écrits néotestamentaires et de textes apocryphes chrétiens qui circulaient déjà au tournant des I^{er} et III^{es} siècles grâce aux réseaux structurés de missionnaires et de commerçants. Cette communauté baptiste détenait parmi ses livres sacrés un *Diatessaron*, compilation des quatre évangiles en un seul – qui fut en usage en Orient jusqu'au V^e siècle –, ainsi que des épîtres de Paul. Ils appliquaient des règles de purification très strictes et suivaient en particulier des instructions désignées sous

l'appellation de « préceptes du Sauveur » par allusion à l'enseignement de Jésus.

Les chemins de l'évangélisation suivirent les grandes voies de pénétration vers l'est, et la littérature syriaque se fait l'écho des liens étroits entre milieu missionnaire et monde marchand laïc, support des initiatives de pénétration doctrinale. La Haute-Mésopotamie, par sa situation géographique, constituait une zone de transit des grands courants commerciaux de l'Orient vers le Bassin méditerranéen à partir de centres urbains des routes de la soie, de la Babylonie et ses vallées fluviales, de la Syrie, ainsi que de voies navigables à partir des ports de Mésène ou du golfe Persique vers l'Inde ou l'Asie. Les missionnaires embarquaient probablement sur les navires ou les caravanes de leurs compatriotes et coreligionnaires commerçants ; plusieurs écrivains ou moines syriaques avaient été d'anciens voyageurs avant d'embrasser la vie monastique. S'il fallait établir une typologie des dynamiques missionnaires, il nous faudrait constater que divers courants d'évangélisation semblent avoir été actifs conjointement, en provenance de centres d'envoi majeurs, en particulier trois d'entre eux : celui d'Édesse, celui d'Antioche et celui de Jérusalem. Les courants judéo-chrétiens influencèrent durablement les débuts de la christianisation vers les régions perses. Les hagiographies apostoliques montrent que la christianisation de la Perse apparaît surtout liée au rayonnement de la cité d'Édesse. Capitale du petit royaume d'Osrhoène en Mésopotamie du Nord, la cité était considérée par la tradition gréco-syriaque comme l'un des premiers pôles chrétiens du monde antique après la conversion du roi Abgar rapportée par le texte apocryphe de la *Doctrine d'Addaï*. Ce récit, mis par écrit au v^e siècle mais dont certains éléments narratifs seraient probablement antérieurs, fait allusion à l'événement de la conversion d'Abgar VIII (179-212) tout en mettant en scène un souverain contemporain du Christ, Abgar V Ukama, dit le Noir (m. vers 50). Il raconte comment le roi d'Édesse Abgar, ayant entendu parler des miracles de Jésus, envoya un émissaire à Jérusalem avec une lettre priant le Christ de venir le guérir. La légende rapporte aussi la réponse de Jésus qui promet à Abgar d'envoyer l'un de ses apôtres après son Ascension. Ainsi l'apôtre Thomas mandate-t-il un

disciple du nom d'Addaï dont l'histoire relate de façon circonstanciée l'action missionnaire et les succès de prédication à la cour. C'est à ce foyer majeur d'expression du christianisme araméen, pourvu d'une des plus anciennes écoles théologiques dès le III^e siècle, que se rattachent nombre de mouvements partis vers la Perse, ce que souligne encore au V^e siècle l'historien Sozomène (m. v. 450) dans son *Histoire ecclésiastique* (2, 8, 2) : évangélisation de la région de Nisibe en Bēth-‘Arabāyē, des espaces septentrionaux à l'est du lac d'Urmia (Arzanène, Dasen, Zabdicène), des villes de l'entre-fleuves depuis l'Adiabène, le Bēth-Garmaï, la Babylonie jusqu'à la Susiane et le Fārs, mais aussi de Merw *via* des échanges commerciaux avec la cité édessénienne.

LES DÉPORTATIONS EN PERSE ET LEUR INCIDENCE SUR LE DÉVELOPPEMENT DES COMMUNAUTÉS

La déportation sélective des élites et des artisans des villes conquises par les autorités sassanides lors des guerres romano-perses s'inscrit dans une longue tradition au Proche-Orient : on peut parler d'une politique de continuité avec les coutumes assyrienne et achéménide, surtout à partir du règne de Shābuhr I^{er} (240/242-270/272) et plus spécialement dans le courant des V^e-VI^e siècles avec Kawād I^{er}, Khusro I^{er} et Khusro II. Ce phénomène eut une conséquence significative pour le développement du christianisme en territoire perse. Les chrétiens « grecs », selon l'appellatif retenu par les sources syriaques ou arabes, désignent les déportés ou les descendants de ces déportés venus de l'Empire romain oriental. Le grec y était en effet la langue majoritaire des centres urbains (Syrie, Palestine), l'araméen étant plus largement répandu dans les campagnes et dans l'intérieur des terres. Cette politique intensive de déplacements forcés contribua à l'ancrage durable d'une minorité souvent christianisée. Nombre de villes conquises lors des affrontements du III^e siècle comprenaient alors une composante chrétienne non négligeable parmi leurs populations, en particulier

à Antioche, Apamée, Édesse et Amid. Les inscriptions royales de Weh-Shābuhr (Bishābuhr) et de Naqsh-i Rostam notamment rappellent la victoire de Shābuhr I^{er} sur l'empereur Valérien fait prisonnier en Osrhoène et transféré en Susiane en 259. Elles énoncent aussi les lieux d'implantation des captifs, spécialement le Fārs, la Parthie, l'Asorestān (Babylonie) ainsi que les domaines royaux. Parmi ces déplacés, l'*Histoire syro-orientale* de Séert a retenu le nom du treizième primat d'Antioche, Démétrianus, exilé en Susiane avec son clergé en 253 au moment de la prise de la ville par les Perses. Māri b. Sulaymān, auteur et compilateur chrétien de langue arabe qui prolongea l'œuvre de 'Amr ibn Mattai (XI^e siècle), raconte qu'une foule de chrétiens partit avec son évêque. Cet événement sans précédent fut l'un des faits les plus marquants de l'histoire religieuse du milieu du III^e siècle. Le siège antiochien resta vacant jusqu'en 261, date à laquelle la nouvelle du décès de Démétrianus en Susiane parvint vraisemblablement en territoire romain.

De nombreux transferts sont également opérés sous le règne de Wahrām IV qui détourna vers l'Iran des populations faites prisonnières par les Huns en 395 : une chronique syriaque a retenu le chiffre de 18 000 personnes provenant des régions limitrophes de l'empire, de Sophène, d'Arménie, de Mésopotamie, de Syrie et de Cappadoce : les Perses déroutèrent les convois qui passaient alors au niveau des rives de l'Euphrate et du Tigre, et installèrent ces captifs autour des villes royales, c'est-à-dire Séleucie-Ctésiphon. Après la prise d'Amid par Kawād I^{er} vers 502, 80 000 personnes auraient été déportées sinon exécutées d'après l'histoire ecclésiastique attribuée à Josué le Stylite (v. 506). Le Pseudo-Zacharie le Rhéteur (v. 569) précise que seuls les nobles, les grands officiers et les artisans furent transférés en Babylonie centrale. La prise d'Édesse, que signale Josué, aurait entraîné le déplacement de plus de 18 000 exilés vers l'Empire sassanide, parmi lesquels se trouvaient de nombreux chrétiens. Des villages et des villes furent bâtis pour les accueillir, et la toponymie en rend souvent compte : ainsi pour la province de Weh-az-Amid Kawād (la « Meilleure Amid de Kawād »), où furent installés les prisonniers romains d'Amid et de Maypherqaṭ. Des camps autarciques sont aussi

signalés : le plus connu est celui que créa Khusro I^{er} Anōshirwān dans le voisinage de Ctésiphon après le sac d'Antioche en 540, suivi des prises d'Apamée et de Dara en 573, après le départ forcé de plusieurs milliers de personnes (entre 100 000 et 300 000 selon les écrivains, peut-être avec une certaine amplification). Ce camp, appelé Weh-Andiyōk Khusro, la « Meilleure Antioche de Khusro », fut surnommé Rumagān (al-Rūmiyya chez les auteurs arabes) compte tenu de la composante romaine orientale de ses habitants. Barhebraeus (m. 1286) dénombre parmi eux l'évêque d'Apamée. Des chrétiens chalcédo niens y édifièrent deux églises que le compilateur Michel le Syrien (m. 1199) affirme avoir été consacrées par le patriarche d'Antioche Anastase I^{er} vers 590. L'épouse de Khusro II, Shīrīn, chrétienne et protectrice des Syro-orthodoxes en Perse, aurait favorisé l'installation de ses coreligionnaires dans cette ville fortifiée et pourvu à leurs nécessités. L'évêque et historien ecclésiastique Jean d'Éphèse (m. v. 585) donne le chiffre de 30 000 personnes vers 580.

L'appropriation des savoir-faire était l'un des objectifs premiers de ces transferts de populations au cœur de l'empire. Les sources syriaques, arméniennes et arabes évoquent les compétences et les techniques nouvelles apportées par ces « Occidentaux » en matière d'agriculture, spécialement pour l'ingénierie hydraulique ; beaucoup furent par exemple employés dans des travaux agricoles, en particulier au creusement des canaux. Ils s'illustrèrent également dans le domaine artisanal : Mas'ūdī (m. 956) évoque encore à son époque la technique importée du brocart ou de la soie brochée de fils d'or et d'argent (les *dibadz pusheri*), des techniques de tissage qui firent la célébrité de la région du Khūzistān. Ces influences sont également perceptibles dans l'architecture urbaine et l'ornementation de monuments sur des sites où travaillèrent des déportés, comme à Weh-Shābuhr dans le Fārs, à Ctésiphon, ou à Gundeshābuhr/Weh-Andiyōk-Shābuhr (en langue syriaque Bēth-Lapaṭ). Les sources normatives de l'Église syro-orientale, spécialement les actes synodaux, ont conservé la terminologie *shebita*, « captivité » ou « camp », pour désigner certains sites, en composition avec le nom d'un territoire : Shebita de Gurgān par exemple, au sud de la mer Caspienne, ou Shebita de Belashphar

en Médie. Par ailleurs, la réalité de doubles évêchés dans les villes d'implantation de déportés, et dont l'un des titulaires porte un nom grec (par exemple, à Merw : David et Théodore), n'est pas l'indice d'Églises autonomes mais plutôt celui d'une coadministration épiscopale.

La mixité culturelle est une réalité des sociétés en monde iranien ; elle caractérise aussi les communautés chrétiennes de Perse : leur pluralisme linguistique grec et syriaque, et progressivement à partir du v^e siècle pehlevi et syriaque, témoigne de la richesse des échanges dans la construction des identités en milieu chrétien oriental. Plusieurs monastères dits « internationaux », comme à Arrandjān à la frontière du Khuzistān et du Fārs ou à Rew-Ardashīr, reflétaient cet aspect multiculturel : deux communautés linguistiques y cohabitaient, célébrant leurs offices en alternance. L'existence de nombreux noms mixtes est particulièrement révélatrice de ce bilinguisme caractérisant la communauté chrétienne de l'Église de Perse à cette époque et son enracinement dans la société. L'acculturation des notables chrétiens se mesure également à certains sceaux ou monnaies qui combinent images ou inscriptions à caractère religieux mazdéen et symboles chrétiens. Ainsi, la croix est parfois figurée sur le traditionnel autel du feu, représenté quant à lui selon des paramètres iconographiques sassanides classiques ; les légendes des inscriptions, rédigées soit en syriaque, soit en pehlevi, soit même dans les deux langues, reproduisent des formulations zoroastriennes courantes sur les sceaux : l'invocation traditionnelle « confiance en les dieux » se trouve parfois réemployée sous une version christianisée du type « confiance en Dieu » ou « confiance en Jésus ».

L'histoire de Pusi, conservée en syriaque (BHO 993, ms. Add. 12174), offre une belle illustration de ce processus de mixité : sa parenté appartenait au convoi de déportés en provenance de l'Empire romain oriental et avait été transférée à l'époque de Shābuhr I^{er} dans le Fārs à Weh-Shābuhr, puis en Susiane où son père avait monté un atelier de tissage. Le nom même de Pusi, iranien, montre les efforts d'acculturation de la famille, et lui-même épousa une femme perse qui se convertit plus tard au christianisme. Au moment de la conversion, les

changements d'anthroponymes n'étaient pas rares, comme l'attestent les sources syriaques ; ils concernent le plus souvent d'anciens païens ou zoroastriens désireux de rompre avec leur ancienne religion en adoptant un nouveau nom, ou de marquer leur choix de façon plus officielle. Ce nom pouvait être mixte (syro-grec ou syro-pehlevi) et généralement signifiant du point de vue doctrinal ; ainsi, par exemple, pour Dād-Ishō' (« donné par Jésus »).

PERSÉCUTIONS ET LOYAUTÉ POLITIQUE

S'il est difficile de mesurer l'impact des politiques de persécution qui sévirent contre les chrétiens dans l'Empire romain oriental ou en Perse, des documents hagiographiques comme l'*Histoire de Karkā de Bēth-Slokh* (rédigée au milieu du VI^e siècle à partir de documents narrants les débuts du christianisme dans la cité) ou celle de *Māri, Martha et leur famille* morts sous Claude II (268-270), mentionnée dans le martyrologe hiéronymien (VI^e siècle), attestent la réalité de mouvements migratoires, cependant loin d'être fréquents avant le V^e siècle.

L'influence progressive du clergé mazdéen au sein des organes de pouvoir et à la cour sassanide, perceptible à partir de la fin du III^e siècle sous le règne de Wahrām II (274-293), coïncida aussi avec les premières mesures du gouvernement sassanide à l'encontre des minorités religieuses. Sans doute l'opposition de la communauté chrétienne à contribuer aux efforts de guerre contre Rome en payant une double capitation explique-t-elle en partie les grandes persécutions engagées par Shābuhr II (m. 379), auxquelles la littérature hagiographique, et en particulier les *Actes syriaques des martyrs perses*, font largement écho. Dès l'an 339 s'ouvrit une longue phase de persécution qui ne fut pas abrogée sur les quarante années de règne de Shābuhr (l'historien ecclésiastique Sozomène parle avec exagération de 16000 martyrs). Elle s'ensuivit de périodiques reprises sous les souverains suivants en

fonction du contexte international et interne à l'empire, et ce jusqu'à la fin de la dynastie.

On a pu contester ces phases de persécutions (Payne, *A State of Mixture* ; Smith, *Constantine*) en les attribuant à des descriptions emphatiques propres à valoriser la religion chrétienne, ou à des ripostes à la provocation. Des catégorisations ont été réalisées pour tenter de classer la littérature martyrologique perse en fonction de la fiabilité de ses éléments historiques. Dès le v^e siècle, les rédacteurs de martyrologies utilisent dans leurs narrations des comptes rendus ou des récits de témoins des faits, et ont parfois eux-mêmes assisté aux martyres qu'ils racontent. D'autres passions, surtout à partir du vi^e siècle, sont historiques. Seuls le recoupement avec d'autres types de sources, parallèles, et l'analyse historico-critique des éléments narratifs internes aux récits peuvent permettre d'en évaluer la fiabilité. Le contexte des hostilités avec l'Empire romain oriental chrétien fut un autre motif expliquant les tensions entre minorités religieuses ou ethniques vivant dans l'empire et autorités mazdéennes et civiles. Accusés de déloyauté envers le roi des rois perse, les chrétiens de l'Empire iranien furent fréquemment désignés par leurs détracteurs comme des complices de l'ennemi César, présenté comme leur « coreligionnaire » (dans le cycle relatif à Siméon bar Sabba'ē par exemple) – véritable *leitmotiv* littéraire des polémiques mazdéo-chrétiennes. Avec la promulgation de l'accord de Milan en 313 par Constantin, la position des chrétiens de l'Empire sassanide était devenue ambivalente. La lettre de Constantin à Shābuhr rapportée par Eusèbe dans sa *Vita Constantini* (4, 9-13), dont l'authenticité est aujourd'hui réaccréditée, sous-tend l'idée d'une destinée commune des chrétiens par-delà les frontières sous l'égide de l'empereur qui se présente en protecteur universel, recommandant les communautés de Perse à la bienveillance du souverain mazdéen. Une telle situation a pu faire considérer le christianisme comme religion de l'ennemi byzantin.

Pendant, avec l'adoption de christologies distinctes (conséquence des définitions conciliaires du v^e siècle sur la double nature du Christ), la situation des communautés en Iran évolua en un sens tout à fait différent : entre 451 et 486, les Églises syro-orthodoxes miaphysites et syro-orientales dyophysites se séparèrent de la ligne religieuse

officielle du pouvoir byzantin qui avait entériné les conclusions du concile de Chalcédoine (voir aussi la contribution de Muriel Debié et Vincent Déroche au présent ouvrage). Pour les chrétiens de l'Église syro-orientale de Perse, leurs coreligionnaires de Syrie étaient devenus hétérodoxes – une position dogmatique qui devait contribuer à les ancrer définitivement dans l'espace iranien. Si les accusations d'infidélité politique perdurèrent après le v^e siècle, les chrétiens syro-orientaux dyophysites du territoire sassanide n'avaient pas vraiment d'autre choix que la fidélité politique envers le roi des rois. La question hérésiologique reste donc centrale pour appréhender la relation des chrétiens d'Iran au pouvoir et leur positionnement. Les mouvements de troupes romano-perses mais aussi le durcissement de l'empereur Justinien à l'égard des chrétiens non chalcédoniens contribuèrent largement à un exode des Syro-orthodoxes en territoire iranien, et par conséquent à la diffusion du miaphysisme. Cette communauté acquit une grande influence à la cour du roi Khusro II (591-628) grâce au prodigieux ascendant de Gabriel de Singar et à la protection de la reine chrétienne Shīrīn.

Sous le roi Wahrām V (420-438), une relative stabilité avait été assurée aux minorités religieuses de l'empire par le traité de paix signé en 422 avec l'empereur Théodose II ; sous Yazdgird II (438-457), des négociations permirent de mettre fin aux violences. Aux vi^e-vii^e siècles, ce furent les zoroastriens convertis au christianisme qui furent principalement inquiétés car l'abandon de la religion du roi revêtait *de facto* une valeur politique, considérée comme l'expression d'une déloyauté. Une série de martyrologies se déployaient sous les règnes de Khusro I^{er} et ses successeurs jusqu'à la fin de la dynastie : celles de Grigor Pīrān-Gushnasp, de Yazd-panāh, d'Ishō'sabran Māh-anōsh, du moine Giwargis Mihr-Māh-Gushnasp, des cousines Shīrīn et Golindush, de Yazdōy. Deux dénominations prévalent dans les sources syriaques pour désigner les chrétiens, que l'on retrouve dans les inscriptions moyen-perses de Naqsh-i Rostam et de Sar Mashhad : *krīstyonē*, « chrétiens », qui est l'appellation générale revendiquée par la communauté chrétienne, traduisant une marque identitaire forte, et *naṣrāyē*, « nazaréens », terme généralement employé par les

détracteurs mazdéens, avec une connotation négative méprisante, et qui renvoie à des chrétiens araméens autochtones souvent convertis du zoroastrisme.

ORGANISATION DES ÉGLISES

Dans les sources normatives syriaques (spécialement les actes des synodes), les sources martyrologiques (comme les *Actes des martyrs perses*), hagiographiques (dans l'*Histoire de Karkā d-Bēth-Slokh*), ou historiographiques (chez l'historien arabe Ibn al-Ṭayyib), quelques indications attestent une organisation de la juridiction ecclésiastique dans plusieurs régions de l'empire dès les premières années du IV^e siècle, voire avant pour le Bēth-Garmaï au sud du fleuve Petit-Zab, la Médie ou le Bēth-Huzāyē (Susiane), en conséquence directe avec les mouvements de déportation des années 252-256. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène parle de l'Adiabène comme d'une « région presque entièrement chrétienne » à son époque (2, 12, 4). Les premières listes épiscopales dont nous disposons pour reconstituer l'histoire de l'Église de Perse n'apparaissent pas avant 410. Sous l'impulsion du catholicos Isaac (399-410) et de Marouta, évêque de Maypherqaṭ (Martyropolis), délégué par l'empereur byzantin Arcadius auprès du roi des rois Yazdgird I^{er} pour participer à une mission diplomatique à la cour de Ctésiphon, un synode extraordinaire fut organisé lors duquel furent adoptées les décisions conciliaires de Nicée, et c'est à cette date que les provinces ecclésiastiques furent réorganisées, après une longue période de destructuration consécutive aux années de persécutions de Shābuhr II. La cartographie des diocèses et des circonscriptions métropolitaines suivait *grosso modo* celle des grandes divisions territoriales de l'administration provinciale sassanide. Ce découpage resta en vigueur après la conquête arabe, avec quelques évolutions de sièges conjoncturelles. La première juridiction était celle du catholicos, établi à Kokhē, un quartier de Séleucie-Ctésiphon, dans la province du

Bēth-Aramāyē ; le siège catholical devait plus tard se déplacer à Bagdad (765) où s'étaient installés les califes, avec un bref établissement à Sāmarra (de 836 à 892). Venaient ensuite, selon l'ordre hiérarchique de préséance, les évêchés-métropolitains du Bēth-Huzāyē (avec pour centre Bēth-Lapat), du Bēth-‘Arabāyē (Nisibe), d’Adiabène (Arbèles), du Bēth-Garmaï (Karkā d-Bēth-Slokh), de Mésène (Pherat) au nord du golfe Persique, enfin du Fārs (Rew-Ardashīr) dont dépendaient l’Inde et les « diocèses éloignés ». À la fin de l'époque sassanide, d'autres diocèses furent adjoints, signes de la vitalité et des succès missionnaires de l'Église de Perse : celui du Khorassān avec Merw, du Bēth-Heriwāyē avec Hérat, de la Médie avec Hamadan, de l’Azerbaïdjan, du Ségestan, du pays des Huns. Zacharie le Rhéteur rapporte que vers 525, un évêque syro-oriental du nom de Qarduṣat partit avec sept prêtres évangéliser une tribu d’Hephtalites, qui demandèrent peu après un évêque au catholicos Abba (540-552).

Le catholicos présidait à la communion des évêques (on en compte environ 80 au VI^e siècle, et une centaine en 676), eux-mêmes assistés d’un chorévêque assigné aux paroisses rurales. Il représentait sa communauté auprès du roi des rois – fonction qu’il conserva par la suite auprès des califes : responsable de la loyauté des chrétiens envers le pouvoir mazdéen puis musulman, le catholicos recevait en échange une autorité absolue sur ses coreligionnaires. Il était par ailleurs tenu de suivre le roi dans ses déplacements et ses campagnes militaires. Cette coutume se pérennisa après la chute de la dynastie. Lors de la campagne militaire de 573, le catholicos Ézéchiél accompagna ainsi Khusro I^{er} jusqu’à Nisibe et Dara, alors sites du conflit romano-perse. La nomination du patriarche requérait toujours l’assentiment du gouvernement civil qui pouvait refuser de donner son accord, et favoriser ainsi une vacance du siège catholical pendant plusieurs années, désorganisant *de facto* le fonctionnement structurel des communautés. Ce fut le cas à plusieurs reprises, comme en témoignent les actes synodaux (durant presque vingt années entre 609 et 628 par exemple). À l’époque islamique pareillement, plusieurs ruptures dans le gouvernement ecclésial furent intentionnellement prolongées, sous ‘Abd al-Malik pendant quatorze années, ou al-Manṣūr pendant neuf ans à

partir de 764, comme en témoigne Barhebraeus dans sa *Chronique ecclésiastique*. Le souverain pouvait aussi imposer son candidat : ce fut notamment le cas pour des médecins fameux tels Joseph, devenu catholicos en 554 à la demande de Khusro I^{er} malgré la désapprobation des évêques synodaux (il devait être plus tard déposé d'ailleurs), ou encore Grigor de Kashkar sous Khusro II. Cet interventionnisme étatique direct dans le processus électoral au plus haut niveau de la hiérarchie fut une conséquence de l'ingérence croissante des souverains perses dans les affaires intérieures de l'Église d'Orient.

En matière d'autorité, les Syro-orthodoxes relevaient du patriarcat miaphysite d'Antioche et, pour les territoires orientaux, d'un primat (appelé « maphrien », c'est-à-dire « celui qui fait fructifier », à partir du xi^e siècle). Son siège, dépendant du patriarcat d'Antioche qu'il représentait pour les régions au-delà de l'Euphrate, était établi à Takrīt. Cette structure d'autorité particulière pour l'Orient fut créée sous l'impulsion de Jacques Baradée (500-578) (dont le nom fut utilisé comme un sobriquet générique par ses adversaires pour désigner ses partisans – les « jacobites »). Celui-ci avait réorganisé les communautés miaphysites dans l'Empire romain après les persécutions de Justin I^{er}, mais aussi en territoire sassanide : pour les fidèles de Perse, il ordonna en 559 l'évêque Aḥudemmeḥ métropolitain de tout l'Orient. Au début du vii^e siècle, douze diocèses sont recensés à travers l'Empire sassanide. Les chalcédoniens dépendaient quant à eux du patriarcat de Constantinople. Leur organisation juridique en territoire perse se limita à quelques poches de peuplement comme à Rumagān car ils développèrent surtout leurs activités dans les espaces hors frontières de l'Empire perse.

ÉVOLUTION VERS L'AUTONOMIE

Au tout début du v^e siècle, l'Église syro-orientale engagea un processus d'autonomisation et de positionnement vis-à-vis des autres

sièges patriarcaux de l'Orient, notamment ceux d'Antioche et de Constantinople. Une dépendance hiérarchique du siège de Séleucie par rapport à celui d'Antioche fut *a posteriori* élaborée par des écrivains tardifs qui la survalorisèrent dans les récits d'évangélisation. Deux facteurs furent déterminants dans cette évolution vers l'autocéphalie. D'abord, le rôle des écoles théologiques orientales ; celle de Nisibe en particulier fut un foyer d'enseignement de la théologie dite antiochienne de Diodore de Tarse (m. v. 393) et de Théodore de Mopsueste (m. 428), et un centre de résistance aux définitions conciliaires d'Éphèse qui avaient conduit en 431 à la condamnation de la doctrine dyophysite. Celle-ci était défendue par Nestorius (m. 451), alors patriarche de Constantinople, farouche opposant au titre de *theotokos*, « mère de Dieu », conféré à la Vierge Marie. Fondée au IV^e siècle, cette école, dans laquelle s'illustra le diacre Éphrem le Syrien (m. 373), fut transférée à Édesse après la prise de la ville par les Sassanides en 363 et fut connue par la suite sous l'appellation d'« école des Perses ». Finalement fermée par l'empereur Zénon en 489 en raison de ses orientations théologiques dyophysites, elle fut de nouveau restaurée à Nisibe où elle occupa une place essentielle dans la structuration doctrinale de l'Église syro-orientale en territoire sassanide, notamment sous la conduite de directeurs très influents comme Narsaï (m. 502) qui en rédigea les constitutions, ou Abraham de Bēth-Rabban (m. 569) dont les enseignements rayonnèrent bien au-delà des frontières de l'empire par le biais de son disciple Paul de Nisibe (m. 573) qui les transmit à Junilius Africanus (m. 549), courtisan de Justinien. Il faut ensuite noter l'action de l'évêque métropolitain de Nisibe Baršauma (m. 491) : soucieux de constituer une Église nationale qui prenne en compte les coutumes perses, motivé aussi par un souci d'intégration sociale, Baršauma parvint à faire imposer à partir de 484 de nouvelles lois disciplinaires pour le clergé, contraint de se marier (le célibat était en effet proscrit et incompris des mazdéens). Il entra en conflit avec le catholicos d'alors qu'il contribua à discréditer aux yeux du roi Pērōz, et se fit le défenseur de la théologie antiochienne. Les primats suivants, d'origine perse, entérinèrent ces orientations : les synodes d'Acace et de Babai, respectivement en 486 et 497, adoptèrent définitivement la doctrine dyophysite affirmant qu'en Jésus coexistent distinctement deux

natures, mais aussi deux hypostases – l’une divine (celle du Verbe), et l’autre humaine. Plus tard, les Syro-orientaux furent accusés par leurs détracteurs d’être des « nestoriens », partisans de Nestorius, un surnom toujours refusé par ceux qui avaient pris Théodore de Mopsueste pour modèle de foi et d’autorité doctrinale (m. 428, bien avant les condamnations conciliaires). Le nom de Nestorius n’est d’ailleurs jamais cité comme référent dans les synodes de l’Église d’Orient entre 486 et 605 – alors que les textes monastiques de la même période y renvoient explicitement. Notons que cette perception séparant nettement l’homme de la divinité en Jésus explique que les autorités musulmanes aient plus tard choisi la communauté syro-orientale pour interlocutrice privilégiée parmi les groupes chrétiens d’Iran.

Les décisions disciplinaires, qu’on désigna par la suite sous le nom de « canons relâchés », eurent une incidence importante sur le mode de vie et le rayonnement des monastères, car la vie ascétique était devenue une pratique secondarisée et considérée comme contre-exemplaire. Dès le milieu du VI^e siècle, des mesures furent prises pour y pallier et redynamiser la vie ecclésiale. La première réforme fut l’œuvre du catholicos Mār Abba (540-552). Né dans la religion zoroastrienne (on ignore quel était alors son nom), Abba avait exercé de hautes responsabilités au sein de l’administration sassanide avant sa conversion au christianisme. Homme de grande culture formé à l’école de Nisibe, s’étant aussi rendu à Alexandrie et à Athènes, controversiste et exégète renommé, il entreprit un redressement disciplinaire en matière de mœurs. Pour le clergé, il réintroduisit l’obligation du célibat pour les évêques et le catholicos. Pour les fidèles alors influencés par les coutumes mazdéennes relatives aux unions entre proches parents, il interdit la pratique des mariages consanguins et intra-familiaux. Les synodes précédents insistaient déjà sur cette disposition, ce qui tendrait à montrer que cette coutume était assez ancrée parmi les communautés chrétiennes. Mār Abba réaffirma également la prééminence du siège de Séleucie-Ctésiphon et l’unicité de l’autorité épiscopale à un moment où s’achevait un schisme de près de quinze années qui menaçait la cohésion communautaire en multipliant les doubles épiscopats pour un même siège. Il apaisa les dissensions internes en nommant

des métropolitains fidèles au patriarche, visita les diocèses, redéfinit les juridictions ecclésiastiques en fonction de l'expansion des communautés, créant de nouveaux diocèses aux confins des frontières de l'Empire sassanide. Les synodes ultérieurs d'Ézéchiél (en 576) puis d'Ishō'yahb I^{er} (en 581) s'inscrivirent dans cette continuité et constituèrent un code de droit ecclésiastique renouvelé, avec une attention accrue à l'encadrement des laïcs.

À partir du VI^e siècle, parallèlement et à l'appui de l'acquisition d'une indépendance hiérarchique, les autorités de l'Église syro-orientale entreprirent une réflexion sur l'origine des premiers évêques du siège de Kokhē/Séleucie-Ctésiphon. À l'instar de productions hagiographiques comme les *Actes de Mār Māri* destinées à justifier le positionnement du siège primatial dans sa souveraineté, furent élaborées des listes patriarcales présentant les premiers primats comme des apôtres, des proches de Jésus ou des parents de Joseph le charpentier de Nazareth. Telles sont les présentations des quatre prédécesseurs de Pāpā bar Aggaï, qui ouvre quant à lui la période proprement historique : Abrīs, Jacques et Abraham sont liés aux « frères du Seigneur » Siméon et Jacques mentionnés en Mt 13, 55. Ces traditions apocryphes ainsi mises au service d'une politique religieuse hégémonique étaient destinées à renforcer le nouveau rôle patriarcal de Kokhē.

L'autonomie des Églises s'exprime aussi vis-à-vis du gouvernement civil sassanide, spécialement dans le domaine judiciaire et fiscal. Ainsi, des tribunaux ecclésiastiques avaient été instaurés, relevant directement de la juridiction patriarcale et dotés de pouvoirs judiciaires et exécutifs parallèles au fonctionnement de la législation civile. Ces institutions propres devaient se maintenir plus tard sous régime musulman. De telles prérogatives, indépendantes du droit officiel, furent régulièrement reprochées à l'Église syro-orientale : au milieu du VI^e siècle par exemple, le catholicos Mār Abba se vit accusé par les autorités politiques de soustraire les fidèles, néanmoins sujets de l'Empire perse, aux procédures pénales courantes lors de litiges internes à la communauté opposant entre eux des chrétiens. Du point de vue ecclésial, les fonctions de juge exercées par Abba trouvaient leur justification dans

une exhortation paulinienne invitant les croyants à régler leurs contentieux entre eux pour ne pas offrir l'image d'une désunion fratricide (voir 1 Co 6, 1-8).

Sur le plan fiscal, l'organisation des Églises était aussi régie par une imposition en interne. Des réglementations précises dont font écho les actes synodaux administraient les biens matériels des établissements culturels, que les autorités musulmanes ne cherchèrent pas non plus à supprimer. Les redevances prélevées auprès des laïcs étaient de deux types : des charges appelées aumônes, et un impôt considéré comme une offrande. Ces taxations relevaient d'une obligation morale pour les fidèles et permettaient à l'évêque d'entretenir les monastères et les propriétés ecclésiastiques, mais aussi de soutenir des œuvres de charité (hospices, orphelinats, etc.).

LES CONTROVERSES INTER-RELIGIEUSES

La littérature martyrologique syriaque atteste l'existence de nombreuses polémiques des chrétiens avec les autorités mazdéennes. La circulation des apocryphes, mais aussi des textes néotestamentaires en version moyen-perse, explique que les zoroastriens aient eu accès à certains textes chrétiens, comme en témoigne à une époque ultérieure le *Shkennand Gumānīh Wizār* (« L'explication qui brise le doute »), un ouvrage du IX^e siècle destiné à contrer les doctrines des minorités religieuses non mazdéennes (y compris l'islam). Côté chrétien, certains moines se spécialisèrent plus particulièrement dans la controverse à l'encontre des mazdéens et s'y illustrèrent, tel Élisée bar Quzbāyā, auteur de nombreux traités de défense du christianisme contre les mages rédigés à la demande du catholicos Acace et dédiés au roi Kawād I^{er} (fin V^e-première moitié du VI^e siècle). Bon nombre de ces religieux étaient d'anciens zoroastriens convertis au christianisme qui, de ce fait, connaissaient les écrits de leurs nouveaux adversaires. L'un d'eux, Giwargis, était un ancien docteur du magisme qui s'appelait

alors Mihr-Māh-Gushnasp ; dénoncé comme apostat du mazdéisme, il fut martyrisé en 615.

Dans certaines régions comme l'Adiabène ou la Mésopotamie septentrionale au IV^e siècle, le judaïsme exerça un fort attrait sur les communautés chrétiennes. Dans ses *Exposés*, Aphraate le Sage perse (m. 345) témoigne de ce rayonnement jusque dans les pratiques liturgiques des communautés syriaques. L'expansion du marcionisme dans l'Iran sassanide (un mouvement encore largement attesté au VI^e siècle) explique aussi le développement en réaction de thèmes judaïques dans la littérature de l'Église de Perse.

Au cours des V^e et VI^e siècles, période des grandes querelles christologiques post-conciliaires, la controverse fut un outil privilégié des positionnements identitaires des différentes communautés chrétiennes. Plusieurs grands personnages de cette période sont connus comme d'ardents controversistes, tel Babaï le Grand (m. 628) pour l'Église syro-orientale ou Siméon de Bēth-Arsham (m. v. 540) pour les miaphysites. Certaines fondations monastiques devinrent des pôles référents pour la formation à la polémique : ainsi le Grand monastère du mont Izla dans le Tūr 'Abdīn au nord de Nisibe, qui fut un centre majeur de diffusion de la doctrine dyophysite. Ces rivalités s'exprimèrent aussi sur le terrain en des actions offensives (expulsions et confiscations de couvents, prédications dans des zones géographiques marquées par la forte présence d'une autre obédience christologique, concurrence des structures d'enseignement, etc.). De nombreuses compositions et anthologies furent élaborées pour réunir les argumentations nécessaires et conforter les thèses défendues, spécialement dans le cadre de débats publics organisés entre les différentes mouvances chrétiennes à la cour de Séleucie-Ctésiphon en présence du roi. Certaines de ces disputations furent fameuses, comme celle de 612 sous Khusro II, et toujours décisives pour le devenir des différentes communautés chrétiennes qui pouvaient bénéficier alors d'une tolérance du pouvoir en cas de victoire. Ainsi, les deux controverses qui se déroulèrent au VI^e et au VII^e siècle devant les notables de la cour eurent des conséquences très bénéfiques pour la communauté miaphysite sortie victorieuse de ces débats : construction d'édifices religieux, exercice

du culte, permission de déplacement, de prédication, etc. Tout en se divertissant de ces jeux dialectiques, le souverain pouvait réaffirmer par là aussi son autorité. La controverse contre les théories de Hēnana d'Adiabène (m. 610), célèbre enseignant de l'école de Nisibe, fut l'une des plus marquantes parmi celles qui agitèrent en interne l'Église de Perse à cette époque. Hēnana remettait en question l'exégèse du référent par excellence de son Église, Théodore de Mopsueste. Ses théories proches des positions origénistes et chalcédoniennes eurent une influence profonde, notamment dans les milieux monastiques.

Les controverses relatives à la double nature du Christ, homme et Dieu, ont probablement influencé la christologie coranique sur la filiation de Jésus « Fils de Dieu ». Lors du débat organisé en 612 à Ctésiphon par Khusro II, deux thèmes sur les trois abordés en présence des évêques des deux bords christologiques (dyophysites et miaphysites) concernaient ces fondamentaux débattus depuis le concile d'Éphèse (431) : (1) Marie portait-elle l'homme ou portait-elle Dieu (Christotokos/Theotokos) ? (2) Avant Nestorius, était-il affirmé que le Christ avait deux natures et deux hypostases, ou pas ? Ces polémiques théologiques, *in fine* trinitaires, furent au cœur des synodes du VI^e-VII^e siècle. Comme le laisse entendre celui de Grigor I^{er} (605-609), certains controversistes miaphysites allèrent jusqu'à accuser leurs adversaires de promouvoir une Quaternité au lieu de la Trinité en raison de leur credo en une double hypostase du Christ, et d'admettre par ailleurs une dualité des Fils (Fils de Dieu/Fils de l'homme). Ces controverses autour de la filiation divine du Christ et de ses natures s'inscrivent d'une certaine manière dans les débats contre l'arianisme et ses développements. Mais si des chrétiens sont encore décrits comme des « ariens » à cette époque, le terme a toutefois perdu son sens théologique : dans ce contexte, il s'agit de désigner l'autre en dénigrant sa foi – un procédé classique de l'hérésiographie. La condamnation pour arianisme est devenue non spécifique.

LE RAPPORT DES ÉLITES AU POUVOIR

Les sources syriaques et arabes laissent entrevoir une profonde insertion des chrétiens dans les milieux de pouvoir. Nombre de notables accédèrent à de hautes fonctions au sein de l'appareil administratif de l'empire : Grigor Pīrān-Gushnasp qui fut *spāhbed* ou général des armées du roi Khusro I^{er}, Yazd-panāh, juge et gouverneur à la même époque, Yazdīn, Grand Argentier de Khusro II, Gabriel de Singar, *drustbed* (médecin en chef) à la cour, comme aussi Burzaq ou encore le futur catholicos Joseph, etc. Ces personnalités jouèrent un rôle décisif comme intermédiaires entre les autorités politiques et leurs communautés. Plusieurs intervinrent directement auprès des souverains pour imposer leurs candidats et les faire élire catholicos ou métropolitain, exerçant une sorte de tutelle sur l'Église syro-orientale. La montée en puissance des élites chrétiennes au sein des milieux culturels et politiques est aussi l'un des phénomènes marquants de l'époque musulmane, et s'explique par les compétences et les fonctions exercées par ces notabilités auprès des califes – certaines familles réussirent à constituer de véritables dynasties à leur service, tels les Bukht-Ishō' originaires de Gundeshābuhr dans le Khūzistān, dont une quinzaine de membres médecins sont connus entre les VIII^e et XI^e siècles. De l'école-monastère syro-orientale de Dura d-Qonie (dayr Qunna) sortirent des générations de « secrétaires » employés dans l'administration musulmane – des chrétiens et des convertis à l'islam de famille chrétienne. C'est dans ce couvent fondé au IV^e siècle par Mār 'Abda mais que la tradition rattache à Mār Māri, à l'époque apostolique, que venaient en procession les nouveaux catholicoi après leur consécration au patriarcat. C'est là qu'ils étaient également ensevelis. Les relations des hiérarques avec le pouvoir s'exprimèrent au plus haut niveau dans leur participation aux échanges diplomatiques avec l'Empire romain oriental. Plusieurs évêques servirent ainsi la cause perse, choisis par les autorités civiles comme délégués lors de missions importantes dans des ambassades mandatées par le souverain ; ainsi le catholicos Acace chargé par Pērōz d'une mission auprès

de l'empereur Zénon ; Ishō'yahb I^{er} qui participa sous Khusro II à une délégation diplomatique en 546/547 auprès de l'empereur byzantin Maurice alors qu'il était encore enseignant à l'école de Nisibe ; ou encore Ishō'yahb II envoyé par la reine Borān auprès d'Héraclius en 630-631 pour conclure la paix.

Le regard des différentes communautés syriaques n'a certes pas été univoque sur les gouvernants, tantôt stigmatisés comme « démons » (chez les chroniqueurs ou les historiens monastiques tel Thomas de Marga), tantôt loués selon un discours topique et standardisé perceptible à travers la littérature diplomatique et normative : l'usage d'une terminologie laudative ou de formulations flatteuses reste finalement davantage le résultat d'une *realpolitik*. Michael Penn a bien mis en évidence la poursuite de ce processus sous le califat (Penn, *Envisioning Islam*). L'écriture peut aussi devenir un moyen de défense communautaire en revisitant le roi persécuteur en souverain favorable à la cause chrétienne, voire christianisé : dans les actes synodaux, Khusro I^{er} est désigné comme le nouveau Cyrus par lequel le Christ répand ses bienfaits sur l'Église. Plusieurs souverains ont été singulièrement qualifiés de chrétiens par les auteurs chrétiens orientaux : Sheroē est par exemple décrit dans le *Livre des supérieurs* ou dans la *Chronique anonyme* (milieu du VII^e siècle) sous le jour d'un souverain modèle qui avait adhéré au christianisme. D'autres comme Yazdgird I^{er} ou Khusro II sont dits avoir professé la foi chrétienne *in secreto* – un thème bien attesté chez les écrivains arméniens, en particulier chez le Pseudo-Sébéos (VII^e siècle). À la même époque, Jean de Nikiou évoque même un baptême de Khusro I^{er} à la fin de sa vie. Derrière ces mises en scène, qui relèvent d'intentions théologiques, se devine la déception d'une communauté soumise à discrimination, qui transpose en une espérance messianique son désir de voir le monde connu gagné à sa foi.

L'outil scripturaire participe aussi d'une stratégie de défense identitaire visant à montrer la supériorité du christianisme sur le mazdéisme – et bientôt sur l'islam. Une production comme la *Vie* de Jean de Daylam, rédigée probablement aux alentours du IX^e siècle, le montre bien, qui raconte comment, à la suite d'un exorcisme réussi sur l'une

des filles du calife ‘Abd al-Malik, le moine obtint l’autorisation d’édifier églises et monastères à travers tout l’Empire omeyyade, avec la contribution financière du calife ! Si ces constructions narratives ont pu jouer comme une prophylaxie, il y a là peut-être aussi indirectement souligné (et souhaité) que le pouvoir politique puisse servir de médiateur pour la cause chrétienne.

LE MONACHISME, SUPPORT DU DYNAMISME ECCLÉSIAL

Dès les débuts de l’implantation chrétienne sous la dynastie des Arsacides puis des Sassanides, une forme de pré-monachisme se développa dans les Églises syriaques : l’institution du *qeyama* regroupait des laïcs engagés par des vœux, qui vivaient en communauté au service d’une paroisse, ceux que les documents appellent les « membres de l’Ordre » ou « de l’Alliance », *bnay* et *bnat qeyama* (fils et filles du *qeyama*). Aphraate est l’un des premiers auteurs à évoquer leur statut particulier dans son sixième *Exposé* rédigé en syriaque vers 337. Le mouvement connut une certaine expansion et la littérature en garde trace encore longtemps à l’époque islamique.

La tradition considère Mār Awgīn comme l’initiateur du monachisme en Mésopotamie, modèle de vie qu’il aurait rapporté d’Égypte. Mais les sources sur le personnage sont tardives, et son existence historique tout comme son œuvre restent contestées : le rattachement au prestigieux mouvement ascétique égyptien ne serait qu’un référent *a posteriori*. Ce n’est qu’au VII^e siècle qu’Awgīn apparaît vraiment dans la documentation, au moment où se diffusent en milieu syriaque les vies des ascètes d’Égypte (l’*Histoire lausiaque* de Pallade, les *Apophtegmes* des Pères ou la *Vie* d’Antoine du désert). La figure du moine Abraham de Kashkar (voir plus bas) semble avoir servi de support à la construction et à l’enrichissement de la légende du personnage et sa postérité.

Déjà au IV^e siècle, des ascètes s'étaient fait connaître comme missionnaires : le célèbre Milès de Suse avait évangélisé le Bēth-Raziqāyē autour de la ville de Ray, sa région natale ; David de Pherat de Mésène s'était rendu en Inde ; Bar Shaba prêcha avec succès dans le Khorassān et à Merw. Le siège métropolitain de Rew-Ardashīr, dans la province du Fārs, fut une tête de pont pour la christianisation des provinces maritimes du Bēth-Qaṭrāyē en rive occidentale du golfe Persique et de l'Inde. Une présence monastique dans les îles est attestée par la documentation littéraire dès le IV^e siècle, en particulier les *Actes des martyrs perses* et les synodes orientaux. On a pu souligner que la plupart de ces données ne coïncident pas toujours avec les vestiges archéologiques souvent plus tardifs ; ceux-ci font état de complexes monastiques densément peuplés à partir de la fin du VII^e siècle, et encore en activité dans le courant du IX^e. Les plus significatifs se trouvent sur l'île de Khārg, au large de l'actuelle ville iranienne de Bushir : plus d'une cinquantaine de cellules ont été retrouvées dans une enceinte monastique, regroupées autour d'une vaste église à trois nefs entourée des bâtiments de la vie commune (salle des catéchèses, réfectoire, bibliothèques). Des croix stuquées de facture syro-orientale ont été mises au jour, ainsi que sur l'île de Failaka au large de Koweït, sur le site d'al-Quṣūr, dans une structure ecclésiale de type monastique, à al-Jubail, Thāj, ou au Djebel Berri. Des architectures conventuelles ont aussi été relevées à Ṣīr Banī Yās, au large de l'émirat d'Abu Dhabi.

La pénétration de la doctrine miaphysite en Perse et l'organisation de sa diffusion furent surtout imputables à l'action de moines itinérants ordonnés en nombre pour les besoins de la mission, originaires de Syrie et particulièrement bien implantés dans le Ṭūr 'Abdīn, région montagneuse au nord de Nisibe et vaste site d'implantation de monastères. Au centre de cette expansion, le couvent de Mār Mattai devint une plateforme de propagation du christianisme syro-occidental, spécialement en Bēth-'Arabāyē et en Adiabène. C'est sous l'impulsion de Siméon de Bēth-Arsham (510-546/547) que l'Église syro-orthodoxe s'organisa dans l'Empire sassanide, notamment grâce à un permis de libre circulation qu'il obtint du roi Kawād I^{er}. Au témoignage de l'*Histoire* de Séert, ces communautés s'accrurent par l'arrivée de

marchands qui s'établirent sur le plateau iranien et dans les régions orientales : plus de 900 Syriens d'obédience syro-orthodoxe, originaires de l'Empire byzantin, au moment des campagnes d'Héraclius en 627. Beaucoup se trouvaient toujours à Hérat au VIII^e siècle si l'on en croit la correspondance du patriarche syro-oriental Timothée I^{er} (799-823).

À la fin du VI^e siècle, une réforme entreprise par Abraham de Kashkar (m. 586/588) devait contribuer à renouveler en profondeur le monachisme au sein de l'Église d'Orient. Sur le mont Izla, en Mésopotamie septentrionale, Abraham institua de nouvelles réglementations, donna une forme nouvelle à l'architecture conventuelle en territoire iranien, et fonda le grand monastère qui devint un foyer majeur de diffusion et de rayonnement de la christologie dyophysite sur tout le territoire perse. Cette influence se prolongea *via* les fondations réalisées par ses nombreux disciples à travers la Babylonie, la Susiane, le Fārs, jusque sur les routes de la soie, comme en témoignent aux VIII^e et IX^e siècles le *Livre des supérieurs* de Thomas de Marga ou le *Livre des fondateurs* d'Ishō'denaḥ, évêque de Bašra. Au moment de la conquête arabe, une soixantaine de monastères avaient été fondés, réformés suivant les règles d'Abraham rapidement considéré comme « le Père et maître de tous les moines de la région de l'Orient ». Le dynamisme exceptionnel de ce courant devait contribuer à la pérennité des communautés chrétiennes syro-orientales confrontées à l'expansion d'autres courants christologiques puis à l'arrivée de l'islam. La grande avancée missionnaire qui atteint son apogée sous le patriarcat de Timothée I^{er} y trouva un précieux appui, spécialement pour l'évangélisation des provinces dites « de l'extérieur » – les créations de couvents fonctionnant finalement comme autant de postes avancés du christianisme syro-oriental.

Le monachisme missionnaire donna aux Églises syriaques les atouts de leur prospérité et de leur dynamisme. La mission fut étroitement liée aux projets d'expansion des autorités hiérarchiques, et ce sont les moines qui servirent d'auxiliaires aux politiques patriarcales. Après la conquête arabe et les nouvelles réglementations à l'encontre des minorités non musulmanes, ce processus devait s'intensifier encore : le

catholicos Ishō‘yahb III (649-659) restait constamment en lien avec ses missionnaires comme l’atteste son abondante correspondance. Il sut s’appuyer sur les maillages conventuels pour redynamiser les communautés face à la pression incitant aux apostasies, mais aussi pour mettre fin en interne aux velléités d’autonomie de certaines régions dans le Fārs par exemple, ou le Bēth-Qaṭrāyē, qui connurent des crises autonomistes importantes dans la seconde moitié du VII^e siècle. Durant plusieurs années, ces deux provinces firent sécession ; plus de vingt évêques et deux métropolitains furent sacrés sans le consentement du patriarche, entraînant avec eux les communautés dont ils avaient la charge, et faisant approuver leur dissidence par les autorités civiles.

Pour les VI^e et VII^e siècles, les sources syriaques et arabes chrétiennes, spécialement les *Actes de Mār Māri*, l’histoire monastique de Thomas de Marga ou l’*Histoire syro-orientale* de Séert, offrent maints exemples de ces missions d’évangélisation à échelle régionale, spécialement dans des milieux marqués par de fortes survivances païennes. Elles mentionnent par exemple les cultes dendrolâtres (c’est-à-dire rendus à des arbres) de populations des régions méridionales de la mer Caspienne, le Muqān, le Daylam et le Gilān, ou encore du plateau du Khorassān. La divinité païenne préislamique d’Arabie centrale et de Basse-Mésopotamie, al-‘Uzzā, était encore vénérée à la fin de la période sassanide, à l’instar de Tammūz, dans la région de Kashkar et en Babylonie – un culte particulièrement populaire aussi à Ḥaṭra et en Mésopotamie du Nord. Les écrivains syriaques eurent tendance à assimiler de façon confuse le culte mazdéen aux pratiques païennes en dénonçant classiquement la vénération portée au feu, aux étoiles et aux planètes – thèmes qui sous-tendent les polémiques mazdéo-chrétiennes. Parallèlement, les nombreux bols, lamelles, coupes, phylactères présentant des inscriptions christianisantes à caractère divinatoire ou prophylactique, souvent incantatoires, retrouvés en territoire mésopotamien et perse sur une période allant du V^e jusqu’au IX^e siècle montrent assez l’ampleur des pratiques magiques en milieu syriaque chrétien et plus largement araméen.

LES CHRÉTIENS DE PERSE ET LA TRANSMISSION DES SAVOIRS

Les structures scholastiques furent l'un des supports majeurs de l'administration et de l'expansion des Églises par leur double vocation éducative et catéchétique. Dans les écoles de village, la formation était dispensée par les autorités ecclésiastiques locales ; il existait aussi des écoles monastiques, toutefois bien moins nombreuses, qui prenaient en charge l'éducation des enfants. La création d'écoles constituait un enjeu capital pour les besoins de la mission et la propagation doctrinale des différents courants christologiques. Le miaphysite Mār Denḥa (au VII^e siècle) se plaignait par exemple de l'action des Syro-orientaux qui, selon leur habitude, multipliaient les écoles dans tous les lieux où ils passaient, et avaient développé une méthode d'instruction catéchétique par l'apprentissage des cantiques liturgiques. Encore au début du VIII^e siècle, Babaï le Musicien fut un ardent promoteur d'établissements scolaires, réalisant une soixantaine de fondations à travers le nord et l'ouest de l'ancien Empire sassanide. Les établissements d'enseignement supérieur contribuaient quant à eux au renouvellement du recrutement des élites intellectuelles, aussi bien parmi les laïcs que les clercs ou les consacrés. Avec les monastères, ces centres formaient le vivier des nominations épiscopales. Parmi les plus célèbres, il faut citer l'école de Nisibe, « mère des sciences » selon une expression récurrente, ou les écoles de Gundeshābuhr, de Séleucie ou de Dura d-Qonie à l'est de Séleucie-Ctésiphon.

Le fonctionnement interne de ces écoles était basé sur l'organisation des monastères. Ceux-ci furent non seulement des lieux de formation mais surtout d'élaboration, de conservation et de transmission des savoirs. L'acquisition de la sagesse des Grecs était l'un des objectifs de la *paideia* chrétienne en milieu perse et faisait le socle de l'éducation des jeunes gens ; c'est ce qui explique un processus précoce de traduction des œuvres grecques en syriaque dans tous les domaines de la connaissance. En cela, les moines jouèrent un rôle fondamental. L'éducation reposait sur l'apprentissage de la rhétorique,

de la philosophie aristotélicienne, de la médecine, de l'exégèse, des sciences bibliques et de la littérature patristique, spécialement les auteurs représentatifs des traditions ascétiques égyptiennes (Marc le Solitaire, Macaire, Évagre le Pontique), historiographiques gréco-syriennes (Théodoret de Cyr), théologiques byzantines ou cappado-ciennes (Jean Chrysostome, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze). Bien plus tard s'amorça une réflexion de valorisation des figures ascétiques et mystiques locales perses : ainsi, sur modèle de l'œuvre de Pallade, Joseph Ḥazzaya devait rédiger au VIII^e siècle un *Paradis des moines* non plus occidentaux mais orientaux. Dans le domaine philosophique, les textes aristotéliciens et leur commentaire, en particulier l'*Organon*, constituaient l'un des axes forts de l'enseignement à la fin du VI^e siècle déjà, comme en témoigne l'œuvre de Babāï le Grand (ou par la suite d'Athanase de Balad). Les moines devaient contribuer à la diffusion de cette culture au sein de l'Empire sassanide mais aussi au-delà des frontières. Les fragments des textes chrétiens de la littérature sogdienne, postérieurs à l'époque sassanide, généralement traduits du syriaque, reflètent l'impact de la tradition ascétique et monastique syro-orientale dans les territoires orientaux, mais aussi la capacité d'adaptation des missionnaires au sein de leur milieu d'accueil. Ces efforts de traduction devaient prendre un nouveau tour au IX^e siècle avec le grand mouvement littéraire entrepris à Bagdad au sein de la maison de la Sagesse (*bayt al-ḥikma*) qui s'enrichit des compétences techniques de Syriaques bilingues ou trilingues (syriaque, grec, arabe) forts de leur riche expérience : grâce à une interaction harmonieuse avec le pouvoir musulman, les chrétiens participèrent d'une manière unique à la médiation de l'héritage grec aux Arabes.

Au moment de la conquête arabe, les communautés chrétiennes sont très structurées, diversifiées et bien enracinées sur tout le territoire iranien ; un réel rayonnement spirituel, intellectuel et missionnaire caractérise ces Églises syriaques, qui devait durablement se prolonger durant les deux siècles suivants.

Bibliographie

- BAUM Wilhelm, WINKLER Dietmar (2003), *The Church of the East : A Concise History* (Londres/New York : Routledge).
- BECKER Adam (2006), *Fear of God and the Beginning of Wisdom : The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- CHAUMONT Marie-Louise (1988), *La Christianisation de l'Empire iranien* (Louvain : Peeters, coll. « CSCO », 499/80).
- CHRISTENSEN Arthur (1944²), *L'Iran sous les Sassanides* (Paris : P. Geuthner).
- FIÉY Jean-Maurice (1970), *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, coll. « CSCO », 31/36).
- GYSELEN Rika (2006), *Chrétiens en terre d'Iran 1, Implantation et acculturation* (Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. « Studia Iranica » 29).
- JULLIEN Christelle (2006), « La minorité chrétienne "grecque" en terre d'Iran », dans *Chrétiens en terre d'Iran 1, Implantation et acculturation* (Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. « Studia Iranica » 29), p. 105-142.
- JULLIEN Christelle, JULLIEN Florence (2001), *Les Actes de Mār Māri, l'apôtre de la Mésopotamie* (Turnhout : Brepols).
- JULLIEN Christelle, JULLIEN Florence (2002), *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien* (Bures-sur-Yvette/Louvain : Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient/Peeters, coll. « Res Orientales » 15).
- JULLIEN Florence (2006), « Le monachisme chrétien dans l'Empire iranien (IV^e-XIV^e siècle) », dans *Chrétiens en terre d'Iran 1, Implantation et acculturation* (Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. « Studia Iranica » 29), p. 143-184.
- JULLIEN Florence (2008), *Le Monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient* (Louvain : Peeters, coll. « CSCO », 622/121).
- LABOURT Jérôme (1904), *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)* (Paris : V. Lecoffre).

- LE COZ Raymond (1995), *Histoire de l'Église d'Orient* (Paris : Éd. du Cerf).
- MOFFETT Samuel H. (1992), *A History of Christianity in Asia 1, The Beginnings to 1500* (San Francisco : Harper San Francisco).
- PAYNE Richard E. (2015), *A State of Mixture : Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity* (Oakland : University of California Press).
- PENN Michael Philip (2015), *Envisioning Islam : Syriac Christians in the Early Muslim World* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- FIGULEVSKAJA Nina Viktorovna (1963), *Les Villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité* (Paris : Mouton).
- ROBINSON Chase F. (dir.) (2010), *The New Cambridge History of Islam 1, The Formation on the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge : Cambridge University Press).
- SMITH Kyle R. (2016), *Constantine and the Captive Christians of Persia : Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity* (Oakland : University of California Press).
- VALOGNES Jean-Pierre (1994), *Vie et mort des chrétiens d'Orient* (Paris : Fayard).

