Philip Wood,
The Imam of the Christians:
The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850

Princeton, Princeton University Press, 2021,
x+286 p. ISBN : 9780691212791

Mots-clés : jacobites, al-Ma'mūn, Église, Syrie, Mésopotamie, abbassides
Keywords: jacobites, al-Ma'mūn, Church, Syria, Mesopotamia, abbasids

L'historiographie du XXe siècle sur les Églises en pays d'Islam a, dans l'ensemble, assez peu traité l'évolution des structures des Églises. À ce moment-là, on considérait généralement qu'elles étaient déjà constituées au moment des conquêtes arabo-musulmanes et qu'elles restèrent à peu près stables durant toute la période islamique ; l'attention portait davantage sur l'attitude des pouvoirs musulmans à l'égard des chrétiens, les conversions à l'islam et la modification des équilibres démographiques, d'une part entre chrétiens et musulmans, d'autre part entre les différentes dénominations chrétiennes, avec une approche souvent régionale. Les questions d'ordre culturel telles que l'arabisation, la participation au mouvement de traductions, ou le développement d'une apologétique chrétienne face à l'islam étaient plutôt décorrélées des questions sociales et, mis à part les débats théologiques internes au christianisme, abordées surtout pour l'époque abbasside (1). Depuis la fin des années 1990 et, plus encore, les années 2000, les problématiques dominantes sont profondément renouvelées. Les rapports entre les hauts clergés et les gouvernants sont réexaminés pour mettre davantage en valeur les initiatives des élites religieuses chrétiennes, leur adaptation au contexte islamique et la manière dont elles contribuèrent à transformer leurs Églises, notamment à les séparer et à les différencier les unes des autres (2). Cette approche plus dynamique, voire constructiviste, conduit logiquement à ne plus considérer les frontières confessionnelles comme allant de soi. Nombre d'historiens se sont donc employés à les déconstruire en s'intéressant à la religion des simples fidèles et aux phénomènes d'échange et d'hybridation, ce qui a permis ensuite de chercher comment une partie des élites chrétiennes s'employèrent à définir et à construire ces frontières confessionnelles (3). Les aspects institutionnels, sociaux et culturels tendent ainsi à être étroitement articulés dans l'étude de la construction des Églises de l'Empire islamique. Ce paradigme semble encore loin d'être épuisé.

Dans ce cadre, l'ouvrage de Philip Wood aborde plus particulièrement l'intégration du patriarcat miaphysite d'Antioche dans le califat du milieu du VIIIe au milieu du IXe siècle à travers la figure et les écrits de Denys de Tell-Maḥre, patriarche de 818 à 845. Il envisage cette intégration sous plusieurs aspects. Sur le plan politique et institutionnel, l'auteur s'interroge principalement sur les relations entre le pouvoir califal et le haut clergé et sur leurs implications pour la structuration et le fonctionnement de l'Église. Sur le plan culturel, il évoque l'appropriation par certains membres du haut clergé de concepts musulmans pour échanger avec le calife et ses représentants, l'élaboration de nouvelles normes à l'intérieur de l'Église et l'influence de la géographie économique et politique du califat sur celle des principaux monastères producteurs d'évêques et de bien culturels. Ainsi, en appliquant les questions fondamentales énoncées plus haut au cas du patriarcat d'Antioche durant le premier siècle abbasside, l'auteur s'inscrit consciemment dans ce mouvement général qui vise à mieux appréhender les particularités des Églises en Islam.

(1) Pour s'en tenir à des exemples français : A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'Islam* (Recherches 10), Beyrouth 1958 ; G. Troupeau, « Églises et chrétiens dans l'Orient musulman », dans G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez (éd.), *Évêques, moines et empereurs* (Histoire du christianisme des origines à nos jours 4), Paris 1993, p. 375-456 ; A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VIIe-XVe siècle* (Collection U), Paris 1996.

(2) Pour la fin des années 1990, citons la synthèse de A. -M. Eddé, F. Micheau et C. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle* (Regards sur l'Histoire), Paris 1997, qui s'intéresse notamment à l'évolution du fonctionnement des Églises et du rôle des évêques. Pour les années 2000 et 2010, citons à titre d'exemple M. Levy-Rubin, « The Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem during the Early Muslim Period », *Aram* 15, 2003, p. 197-226 (DOI : 10.2143/ARAM.15.0.504535) ; A. Papaconstantinou, Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East under the Umayyads, *Annales islamologiques* 42, 2008, p. 127-156 (en ligne : https://www.ifao.egnet.net/anisl/042/07) ; I. Dorfmann-Lazareff, Beyond empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604–1071, dans T. F. X. Noble et J. M. H. Smith (éd.), *Early Medieval Christianities, c. 600–c. 1100* (The Cambridge History of Christianity 3), Cambridge 2008, p. 77-79 (DOI : 10.1017/CHOL9780521817752.005) ; L. E. Weitz, *Between Christ and Caliph: Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphie 2018 (dont l'introduction a une portée très générale).

(3) Par exemple Bas ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leyde – Boston 2010 ; M. S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, Londres – New-York 2014, p. 204-254 ; M. P. Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphie 2015 ; J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton 2018.

BCAI 36 (2022) Philip Wood: The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850, recensé par Bastien Dumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'intérêt des écrits de Denys de Tell-Maḥre pour cette enquête est manifeste. Rédigés par un patriarche, ils expriment la vision qu'un acteur de premier plan avait de son Église et des rapports avec le pouvoir califal. De plus, ils intègrent la narration des événements survenus durant la seconde moitié du VIIIe siècle, marquée par une forte instabilité du patriarcat jacobite. Tout le long de l'ouvrage, Philip Wood porte un regard critique sur la manière dont Denys et ses sources représentèrent les événements, avec une attention particulière pour la construction de modèles de bons et de mauvais patriarches et la volonté de promouvoir ou de discréditer des individus (dont Denys lui-même) et des milieux (les différents monastères qui jouaient un rôle important dans la politique interne de l'Église jacobite, les chrétiens laïcs collecteurs d'impôts, certains émirs). En même temps, il s'interroge systématiquement sur ce que ces représentations peuvent nous apprendre de l'évolution du patriarcat, notamment en mettant en évidence les problèmes qu'elles évoquent et les tentatives de réponses dont elles témoignent.

Sur le plan philologique, l'auteur rappelle que la chronique de Denys ne nous est pas parvenue directement : elle a été utilisée, directement ou indirectement, par Michel le Syrien, la *Chronique jusqu'en 1234*, Bar Hebraeus et Élie de Nisibe. Il fait le choix de s'appuyer exclusivement sur la chronique de Michel le Syrien, dont le texte n'est connu que par un manuscrit non autographe, sans discuter les variantes dans les autres traditions syriaques qui, pourtant, se fondent sur des versions du texte antérieures, soit à cette œuvre, soit à la copie qui nous en est parvenue. Il laisse également de côté, cette fois avec raison, les traductions arabes et arméniennes de la *Chronique* de Michel (4).

L'ouvrage se départit nettement d'une vision de l'Église jacobite qui en ferait une communauté complètement exclue du pouvoir, dont le fonctionnement interne aurait été essentiellement hérité du passé et dont la condition socio-politique aurait surtout dépendu de la plus ou moins grande tolérance des dirigeants musulmans à l'égard des chrétiens. À l'opposé d'une conception fixiste, le chapitre 1 esquisse ainsi la description d'un rapprochement, au moins à partir du VIIIe siècle, entre le haut clergé et les élites laïques chrétiennes (*aristocracy*) : dans un contexte où le pouvoir califal accroissait son contrôle et ses prélèvements sur les populations soumises et où la concurrence des élites musulmanes s'intensifiait, ces deux groupes paraissent avoir été plus enclins à partager leurs réseaux et leurs moyens financiers, ce dont témoigne le parcours de Denys lui-même, issu d'une famille édessénienne de haut rang et qui devait sans doute en partie son élection au patriarcat à ses bonnes relations avec l'émir ʿAbd Allāh b. Ṭāhir. L'interpénétration accrue entre les intérêts des élites laïques et cléricales se révèle aussi dans la rédaction de nombreux canons sur le mariage, car la prétention du haut clergé à contrôler cette institution et à privilégier les mariages entre jacobites coïncidait avec les intérêts de propriétaires chrétiens soucieux de conserver leurs biens dans leur famille élargie (chap. 6). Dans une perspective géo-ecclésiologique, Philip Wood suggère aussi que l'élection de certains patriarches du milieu du VIIIe siècle, toujours confirmée par le calife, pourrait s'expliquer par la proximité entre les monastères dont ils étaient issus et les capitales successives du califat (Ḥarrān puis Raqqa) ; le déplacement du centre de l'Empire vers Bagdad fit que l'accès au prince ne pouvait plus être favorisé par la proximité géographique, ce qui rendit possible, à partir de 793, l'exercice effectif du pouvoir par des patriarches issus du monastère de Qennešre, dont Denys lui-même (chap. 4).

Si ces déplacements du centre du pouvoir, avec leurs conflits sous-jacents, ne font guère de doute, nous inclinerions vers davantage de prudence concernant l'évolution des conceptions du patriarcat durant cette période (chap. 2). L'auteur souligne, à juste titre, que la chronique de Denys, contrairement par exemple à la *Chronique jusqu'en 813*, emprunte à une tradition hostile au monastère de Qartmin, dont furent issus de nombreux patriarches dans les années 750 à 780. Le problème est qu'il se fonde sur cette historiographie pour affirmer que les auteurs, qui écrivaient durant le troisième quart du VIIIe siècle, considéraient la collecte des contributions des fidèles par le patriarche et le versement de tributs au calife comme des innovations scandaleuses, qui seraient ensuite devenues normales à l'époque de Denys. Il est cependant possible que ces auteurs aient estimé, tout comme Denys après eux, que ces pratiques étaient légitimes si elles servaient l'Église plutôt qu'une ambition personnelle : l'orientation critique des sources ne permet pas d'en juger. En tout cas, les personnages dénoncés sont présentés comme des simoniaques plutôt que comme des innovateurs. De plus, dans au moins un passage de la chronique, ce qui est présenté par Philip Wood comme une opposition entre Denys et ses sources est, en fait, un accord. À propos de l'élection du patriarche qui eut lieu en 740, la source rapporte que l'on recourut au tirage au sort et qu'Athanase Sandalaya, évêque de Maypherqat, truqua l'élection en notant le nom d'Iwannis sur tous les bulletins. Le texte précise alors

(4) Voir J. -B. Chabot, Introduction, dans *Chronique de Michel le Syrien* I, Paris 1924, p. xxxvii-li.

BCAI 36 (2022) Philip Wood: The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850, recensé par Bastien Dumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

que « le même bulletin » (*leh kaḏ leh l-ḵarṭiso*) fut tiré trois fois par une main innocente, et Denys ajoute : « ce ne fut pas par le fait de Sandalaya, mais par la providence divine, que le même bulletin sortit trois fois »[5]. L'historien en conclut que le récit originel aurait tendu à invalider l'élection de Iwannis en la présentant comme le résultat d'un stratagème, voire aurait eu une tonalité ironique et blasphématoire, tandis que Denys aurait voulu réaffirmer l'action de l'Esprit Saint lors des conciles, capitale pour la légitimité des patriarches (p. 64-65 et 69-70). Le récit précise bien, toutefois, que c'est le même *bulletin* qui fut tiré trois fois, et non seulement le même nom. Il suggère donc l'intervention de la Providence pour valider une élection qui aurait pu être entachée par le stratagème de Sandalaya, si bien que le commentaire de Denys fait figure d'explicitation et non de correctif[6].

Quoi qu'il en soit des conceptions du patriarcat, il est certain que les élites chrétiennes, parfois en interaction avec le pouvoir califal, firent évoluer les institutions et le fonctionnement de l'Église jacobite en tenant compte des problèmes et des possibilités impliqués par leur intégration à l'Empire islamique. À cet égard, il paraît pleinement justifié d'appeler, comme le propose Philip Wood, « Église islamique » (*Islamicate Church*) n'importe quelle Église se trouvant dans le califat. De même, l'usage de l'expression « Église jacobite » pour se référer plus particulièrement à l'Église miaphysite d'Antioche entérine explicitement ses différences structurelles avec le mouvement miaphysite qui se développa dans l'Empire romain d'Orient au VIe siècle. On regrettera simplement que l'auteur n'ait pas précisé, sur chacun de ces sujets, la situation au début du VIIe siècle, par rapport à laquelle ces évolutions eurent lieu : il revient au lecteur de se référer à la littérature secondaire sur l'Église dans l'Empire romain tardif et l'Empire sassanide.

Comme le souligne l'auteur, cette histoire sociale et politique des institutions permet de compléter l'approche culturelle qui a dominé l'historiographie pour comprendre ce que signifiait d'être chrétien au début de la période islamique. Elle conduit à mettre en perspective la question des croyances des simples fidèles et du brouillage des frontières confessionnelles. Certes, certains musulmans pouvaient avoir recours au baptême chrétien ou au signe de la Croix à des fins apotropaïques et des auteurs chrétiens pouvaient s'approprier la phraséologie coranique ; mais, sur le plan social, les groupes confessionnels (*communities*) étaient bien distincts et l'affiliation institutionnelle à l'un ou l'autre d'entre eux était exclusive. La question n'est donc pas seulement de savoir comment des hommes de religion cherchèrent à consolider, voire, dans certains domaines, à définir les oppositions confessionnelles, ni dans quelle mesure les fidèles avaient intégré les doctrines officielles : l'auteur s'intéresse d'abord à l'évolution des institutions qui encadraient les chrétiens affiliés à l'Église jacobite et au renforcement de cet encadrement. Le chapitre 3 montre comment le récit de Denys sur l'instabilité au somment de l'Église jacobite, au cours des années 740-780, tend à promouvoir le monopole du patriarche sur les relations avec le pouvoir califal. Les désordres sont souvent imputés au soutien direct que certains évêques surent obtenir du calife. Au contraire, la capacité de Denys à entretenir des rapports exclusifs avec al-Maʾmūn est présentée non seulement comme un facteur de stabilité interne, limitant les possibilités de contestations et de schismes, mais aussi comme un moyen pour tous les jacobites d'être mieux protégé : un patriarche reconnu par tous pouvait plus aisément payer le tribut demandé par le calife, se poser en garant de la non-participation des chrétiens dans les affaires politiques des musulmans et, en échange, demander l'intervention du souverain contre les exactions de certains émirs. Cette vision exprimée par Denys semble avoir été assez largement partagée au sein de l'Église, ce qui expliquerait la stabilité du pouvoir patriarcal à partir des années 780 et l'initiative des julianistes pour s'unir à l'Église jacobite en 797. Philip Wood avance également que le versement d'un tribut, mentionné par Denys, dut également accroître la capacité du clergé à obtenir des fidèles des contributions régulières : à en juger par l'importance des questions financières dans les canons émis à partir de la fin du VIIIe siècle, il semble que le clergé ait réussi à drainer des richesses au-delà de ce que requérait l'achat de la protection du calife. Dans l'ensemble, l'intégration des miaphysites dans le gouvernement de l'Empire non seulement constitua leur mouvement en Église indépendante, mais renforça aussi sur le long terme la cohésion, la centralisation et les ressources de cette Église ; l'auteur souligne toutefois que cette dynamique accrut aussi sa vulnérabilité en cas de dégradation des relations avec le souverain, comme le montrent les plaintes de Denys à propos du califat d'al-Muʿtaṣim.

(5) Michel le Syrien, *Chronique universelle*, éd. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, II, Paris 1899-1910, p. 504-505.

(6) En revanche, le texte édité de la *Chronique ecclésiastique* de Bar Hebraeus, mentionnée en passant par Philip Wood p. 65, n. 8, s'accorde avec son analyse. Il faudrait toutefois justifier par des arguments philologiques la décision de privilégier le texte de Bar Hebraeus (dont les témoins restent à comparer) au détriment de la tradition directe de Michel le Syrien pour reconstituer le texte de Denys, ce qui paraît difficile, tant le premier paraît avoir abrégé et simplifié sa source.

BCAI 36 (2022) Philip Wood: The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850, recensé par Bastien Dumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'émergence d'un modèle d'Église spécifique au monde islamique dut également s'accompagner de l'évolution de la culture et des représentations du haut clergé. L'auteur s'intéresse tout d'abord à la liturgie en rappelant, de manière générale, qu'elle servait à actualiser la participation du fidèle à l'Église et à rappeler la hiérarchie spirituelle entre, et parmi, les clercs et les laïcs (chap. 6). Le chapitre 8 envisage une possible utilisation par Denys de la théorie contemporaine de l'Imamat dans son discours à al-Maʾmūn. Dans le récit de Denys, le calife a déclaré qu'il reconnaîtrait n'importe quel chef religieux élu par au moins dix personnes, ce dont s'est emparé l'évêque jacobite de Bagdad pour contester sa récente destitution. Afin de faire annuler ce décret, le patriarche explique que la seule sanction qu'il puisse infliger aux prêtres et aux évêques indignes est de les destituer : privé de ce pouvoir, il ne pourrait plus veiller à ce que les fidèles soient exhortés au bien, en particulier au respect des lois. Pour expliquer son rôle, il établit une analogie avec l'imam dans la mosquée, qui « prie le premier et exhorte à faire le bien ». Philip Wood met en relation cette référence avec l'utilisation intensive du titre califal d'Imam par al-Maʾmūn : selon lui, Denys aurait cherché (ou du moins aurait-il voulu le faire croire) à persuader le calife en établissant un parallèle implicite entre l'Imam, guide unique des musulmans, et le patriarche, chef de son Église. Cette interprétation nous paraît discutable. Dans ce discours, Denys compare à l'imam non seulement le patriarche, mais aussi les évêques. De plus, il oppose explicitement l'autorité de ces derniers et celle du calife : il signale que son interlocuteur détient une autorité « contrainte », « soit accordée par Dieu, soit établie par la crainte du glaive », tandis que, dans l'Église, « la principauté résulte du consentement et du choix volontaire de la communauté[7] ». Denys ne s'approprie donc pas le discours officiel sur l'Imamat, ni ne prétend posséder une autorité semblable à celle du calife : il établit simplement une analogie très générale avec une institution, l'imamat de mosquée, familière à ses interlocuteurs musulmans[8].

Aussi nous paraît-il difficile de nous appuyer sur ce passage pour affirmer que « cette réutilisation d'idées d'origine musulmane par un chef chrétien est un bon exemple des liens étroits qui existaient entre Denys et les dirigeants et savants musulmans » (p. 3). De même, dans le chapitre 9, l'interprétation que propose Philip Wood du passage où Denys définit les « Syriens » (*suryoye*, terme qu'il choisit, pour de bonnes raisons, de ne pas traduire) nous paraît faire la part trop belle à d'éventuels contacts avec les disputes de la *shuʿūbiyya*. Il est vrai que Denys énumère les royaumes syriens, de de même que les défenseurs des Persans exaltaient le prestige de leurs rois d'antan. Cependant, faute d'autres éléments, il semble plus prudent de considérer ce rapprochement comme fortuit, étant donné la tendance, dans la tradition chrétienne, à lier systématiquement les peuples à leurs roi passés[9]. Le but explicite de cette digression est de déterminer les contours du peuple syrien, à la fois contre ceux qui affirmaient que les Mésopotamiens étaient les vrais Syriens et contre ceux (probablement chrétiens[10]) qui niaient l'existence d'un tel peuple au motif qu'il n'y aurait jamais eu de royaumes correspondants. Elle est sans doute à lire dans le cadre de la rivalité, traitée dans le chapitre 5, entre le patriarcat d'Antioche et l'évêché métropolitain de Takrit qui lui était théoriquement subordonné, plutôt que comme une « défense de la civilisation *suryoyo* » reprenant les codes de la *shuʿūbiyya*. Dès lors, la question de savoir pourquoi Denys n'inclut pas la défense de l'excellence scientifique des *suryoye* formulée avant lui par Sévère Sebokht tombe d'elle-même. Dans l'ensemble, ces chapitres sont stimulants en ce qu'ils posent la question de la circulation d'idées et de l'émergence d'espaces de débat communs entre les milieux savants chrétiens et musulmans ; néanmoins, nous inclinerions à davantage de circonspection dans l'identification de ces phénomènes et dans l'évaluation de leur importance.

En prenant les écrits de Denys de Tell-Maḥre comme point de départ, Philip Wood formule des questions et des hypothèses inspirantes sur la construction de ce qu'il appelle, à juste titre, une « Église islamique », l'Église jacobite, caractérisée par la domination d'un petit nombre de monastères sur le haut clergé et par sa soumission à un unique patriarche dont le pouvoir était renforcé par le patronage califal et par la participation de l'institution qu'il dirigeait à l'encadrement d'une fraction de la population de l'Empire. Il contribue ainsi à restituer le cadre socio-politique dans lequel s'inscrivait le développement d'une identité et d'une culture

(7) Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 69.

(8) Il est vrai que le calife pouvait y participer, mais le discours dont il est question ne l'envisage pas.

(9) Voir p. ex. Michel le Syrien, *Chronique*, I, col. de gauche p. 35 sq., qui reprend largement le *Chronicon* d'Eusèbe de Césarée (sur la transmission de cette œuvre en syriaque, voir M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam* (Late Antique History and Religion 12), Louvain – Paris – Bristol 2015, p. 506-507).

(10) Voir Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 447, cité par M. Debié, « Syriac Historiography and Identity Formation », dans B. ter H. Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leyde – Boston 2010, p. 97 et 103-106.

BCAI 36 (2022) Philip Wood: The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850, recensé par Bastien Dumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

spécifiques à l'Église jacobite, sans toutefois résoudre le problème des rapports entre ses élites et celles des autres groupes confessionnels. Si les questions posées et nombre de schémas généraux sont pertinents, ses analyses précises doivent être soumises à une critique attentive, avec des conséquences sur certaines des thèses défendues. C'est en tout cas un livre qui intéressera celles et ceux qui étudient le premier siècle abbasside et la formation des Églises dans l'Empire islamique.

Bastien Dumont
Université Paris 1 Panthéon
Sorbonne - Sorbonne Université,
UMR 8167 Orient & Méditerranée

BCAI 36 (2022) Philip Wood: The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750-850, recensé par Bastien Dumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net