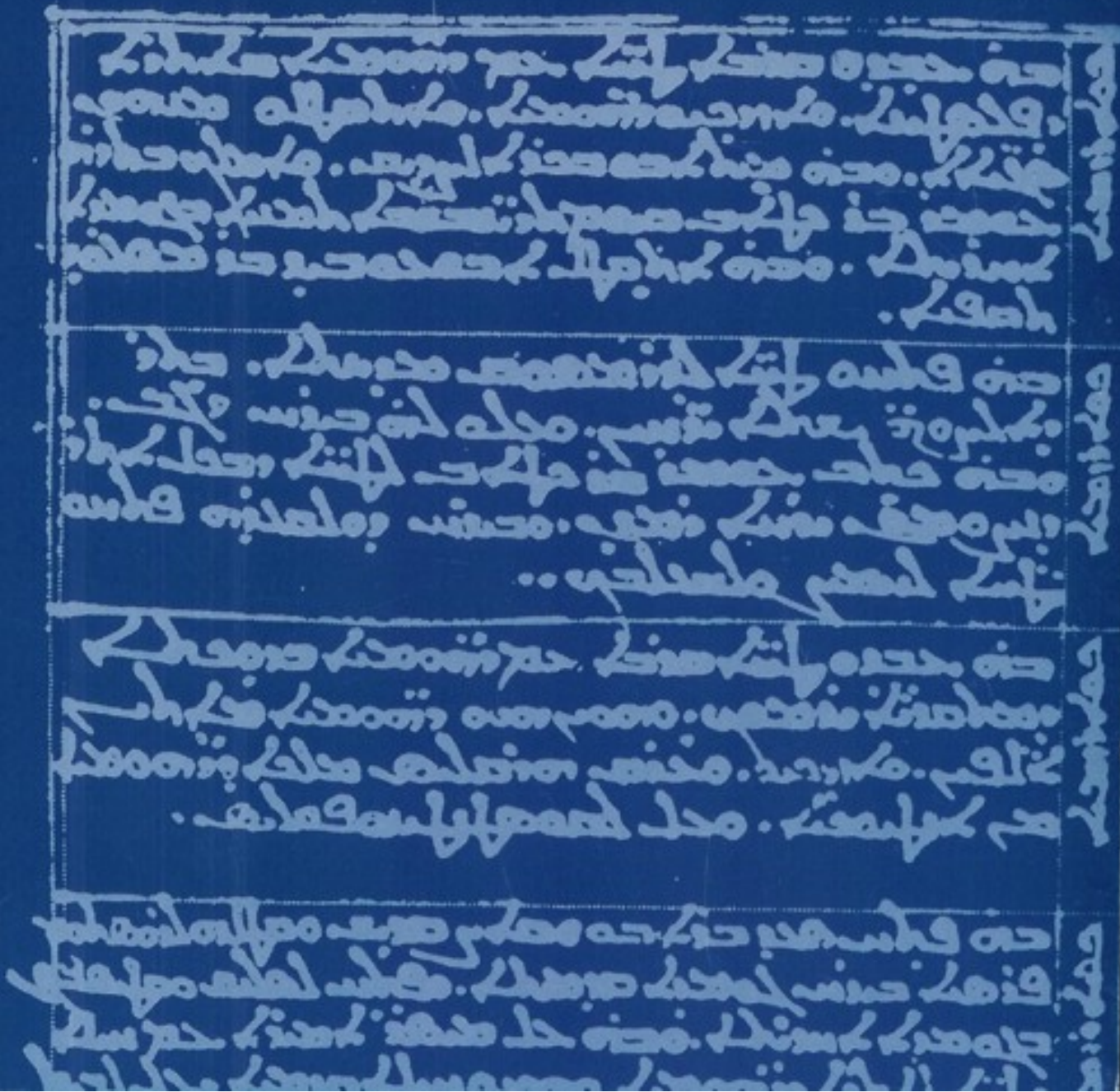


Herman G.B. Teule

DE SYRISCHE RENAISSANCE
(1026-1318)



De Syrische Renaissance (1026-1318)¹

Mijnheer de rector magnificus

Geachte Mar Julius

Dames en heren

In het jaar 1026 had in de nu onbeduidende Turks-Syrische grensstad Nüsaybin - het oude Nisibis, een stad met een groots christelijk verleden, - een serie gesprekken plaats tussen de plaatselijke bisschop, Illiyā, een “nestoriaan”² en een islamitische vizier, Abū l-Qāsem al-Mağribī genaamd. De gesprekken verliepen in een aantal sessies (*majālis*), gespreid over twee weken. Illiyā zelf heeft hiervan een verslag opgesteld, in het Arabisch natuurlijk³, de taal van het gesprek, die hij goed beheerste en waarin hij, naast dit verslag, nog een aantal andere werken heeft geschreven⁴. Maar er mag geen twijfel over bestaan, zijn eigen taal was veeleer het Syrisch; hij maakte daarvan een graag gelezen grammatica en schreef er ook verschillende belangrijke werken in⁵.

Arabisch en Syrisch, christelijk en islamitisch, twee begrippenparen die natuurlijk maar gedeeltelijk samenvallen en veeleer over elkaar schuiven, soms met de nodige frictie: ze zullen de rode draad zijn van deze oratie.

Waarover spraken de bisschop en de vizier? Natuurlijk over de klassieke onderwerpen van de christelijk-islamitische dialoog van die tijd, vooral de drieëenheid, de incarnatie, de passages over Christus in de Qurʾān, maar ook over thema’s als de verering van de iconen - welke de bisschop als goede “nestoriaan” afwijst als zijnde te byzantijns, - de verering van het kruis of de gekruisigde, of de *qibla*, de richting van de kerken naar het oosten als parallel voor de qibla van de moskee, een dialoog die, als men het verslag leest, in alle openhartigheid gevoerd is, zonder te ontaarden in een dispuut (*muhāwarah*), want daar is weinig heil van te verwachten, aldus de bisschop, en de vizier stemde daarmee van harte in.

Tijdens de derde zitting neemt het gesprek een onverwachte wending. De theologie wordt terzijde geschoven, en men komt erop, welke taal nu het meest geschikt is om wetenschappen zoals de *kalām*, theologie, uit te drukken. Het zal u niet verbazen dat de vizier kiest voor het Arabisch, en de bisschop voor het Syrisch. De argumentatie is interessant. Afgezien van een aantal technische overwegingen van grammaticale en lexicografische aard - zo vindt Abū l-Qāsem de afwezigheid van *iʿrāb*, verbuiging, een groot gebrek in het Syrisch, terwijl Illiyā met allerlei

voorbeelden de ambiguïteit van het Arabisch aantoonde tegenover de duidelijke syntaxis van het Syrisch - is het voornaamste argument waarmee Illiyā kan scoren: “de superioriteit van het Syrisch boven het Arabisch blijkt wel uit het feit dat de moslims via vertalingen talloze wetenschappen ontleend hebben aan de Syriërs, maar andersom geen enkele”⁶. Met andere woorden, de Syriërs zijn de leermeesters, *malpane*, van wie de moslims iets kunnen overnemen en leren.

Het kan echter verkeren. Twee honderd jaar later lezen we bij een andere auteur de volgende bitter klinkende constatering: “wij Syrische christenen, van wie de Arabieren - hij bedoelt de moslims - wijsheid en wetenschap verkregen hebben via vertalers die allen Syriërs waren, verkeren nu in de noodzaak om bij hen aan te kloppen voor het verkrijgen van wijsheid en wetenschap”. Het gaat hier om een citaat uit de wereldlijke kroniek van Barhebraeus⁷.

Ik stel voor bisschop Illiyā (975 - † na 1049) te beschouwen als het scharnier op de drempel van de nieuwe periode die ik graag beschouw als een Syrische renaissance, maar ik ben me ervan bewust dat deze term, met zijn positieve appreciatie, niet op algemene acceptatie mag rekenen bij de vakgenoten⁸. Illiyā leeft - enigszins irrealistisch - in zijn geest nog duidelijk in de periode waarin de Syrische christenen in het Abbassidische Bagdad een overheersende rol speelden bij de transmissie van Griekse filosofie en wetenschap en zo hun bijdrage leverden aan het ontstaan van een volwassen islamitische cultuur en beschaving, dus inderdaad de leermeesters waren, vaak zelfs in zeer letterlijke zin. Zijn opmerkingen over de gebrekkigheid van het Arabisch ontleent hij dan ook aan een argumentatie die stamt uit die vroegere periode en welke in feite afkomstig is van zijn geloofsgenoot Ḥunayn b. Ishāq, die we wel als de grootste exponent van dat leraar-zijn van de Syriërs mogen beschouwen. Dat dit tijdperk echter onherroepelijk voorbij is blijkt, contradictorisch genoeg, onder meer uit het werk van Illiyā zelf. Hij is een van de eerste Syrisch-talige auteurs die kan inspelen op de taalkundige situatie van zijn christelijke gemeenschap door niet alleen te schrijven in het Syrisch, maar ook in het Arabisch⁹. Zijn *Kroniek* heeft hij zelfs in beide talen opgetekend en hij is de samensteller van een Syrisch-Arabisch woordenboek, het eerste in zijn genre. Daarnaast zien we dat hij ook niet aarzelt heel wat aspecten van de islamitische cultuur, die hij goed kent over te nemen. Zo schrijft hij een poëtische *tasbiḥā*¹⁰, een lofprijzing van God, in volledige imitatie van islamitische hymnen; zijn populaire traktaat geschreven ter Verdrijving van alle Zorgen (*k. daf al-hamm*) put uitgebreid uit het islamitisch erfgoed (onder meer de *ḥadīṭ*-literatuur) en de reeds genoemde kroniek is de eerste die het perspectief van de eigen gemeenschap verlaat en openstaat voor islamitisch historiografisch materiaal, zoals de Annalen van Abū Jaʿfar al-Ṭabarī en andere auteurs die bij naam genoemd

worden¹¹.

De Syrische renaissance

Illiyā op de drempel van het tweede millennium, als symbool van de overgang naar een nieuwe periode, die voor de christenen vruchtbaar geweest is door de nieuwe kansen die geboden werden door het contact met een inmiddels volwassen geworden Arabische cultuur en de daarmee onlosmakelijk verbonden islam. De positieve waardering van deze Arabisch-islamitische injectie als verklaring van de heropleving van het Syrische christendom zou ik willen stellen ter aanvulling van Anton Baumstark, oud-hoogleraar aan deze universiteit. In zijn *Geschichte der syrischen Literatur*¹² verklaart deze de renaissance van de ‘nestoriaanse’ en ‘jacobitische’ literaire productie vooral vanuit de hernieuwde contacten met de Byzantijnen die vanaf de tiende eeuw in een ware kruistocht *avant la lettre*¹³ weer in Mesopotamië, dus vlak bij Nisibis, op het toneel waren verschenen. Verder neemt hij een herontdekking waar van het eigen oudere erfgoed. En tenslotte signaleert hij de contacten met de Europese cultuur ten gevolge van de kruistochten als bron van de heropleving.

Behalve met deze Arabisch-islamitische injectie en de openheid voor een Arabisch-islamitische cultuur meen ik dat de bloei van de Syrische Renaissance evenzeer te maken heeft met een openheid naar de andere christelijke confessies en, daarmee samenhangend, met een scherper bewustzijn van de relativiteit van de eigen formulering van het christologische dogma, de traditionele splijtzwam van de drie belangrijkste christelijke gemeenschappen van deze periode. Deze laatste ontwikkeling verklaart ook mede de door Baumstark gesignaleerde openheid naar de Byzantijnen en de kruisvaarders.

De accentuering van de dogmatische verschillen, het elkaar beschuldigen van ketterij, vooral tussen West- en Oost-Syriërs, was er de oorzaak van dat men in het verleden elkaars geschriften en tradities slechts in beperkte mate bestudeerde, ook op het betrekkelijk neutrale terrein van de historiografie, de spiritualiteit¹⁴ en de exegese¹⁵.

Ik wil eerst iets zeggen over deze nieuwe oecumenische gezindheid, die misschien wel *mede* ontstaan is vanuit de noodzaak een christelijk gezicht te presenteren ten aanzien van de islam. Er bestaan verschillende traktaten waarin de christelijke godsdienst naar de moslimse gesprekspartner toe gepresenteerd wordt als een *madhab*, leerstellige school, hetgeen ze evident niet was, overigens ook niet vanuit de perceptie van de moslims, die zich terdege bewust waren van de dogmatische verschillen die de christenen verdeeld hielden¹⁶.

Oecumene

Iemand die zeker niet past in dit oecumenisch beeld is Dionysius bar Šalibi (†1171). Deze

bisschop van Amida, het huidige Diarbakir, is de auteur van een *durrāšā*, een polemiëk tegen ‘alle ketterijen en geloofsovertuigingen welke druk uitoefenen op ons orthodox geloof’¹⁷. Het werk, althans de hoofdstukken gericht tegen medechristenen, munt niet uit door een fijnzinnige argumentatie. Iedereen die niet Syrisch-Orthodox is, krijgt de volle laag, met als enige uitzondering de Latijnse christenen die hij kent vanuit de kruisvaardersstaten. Het is daarom interessanter te kijken naar één van zijn opponenten, een zekere Rabban Yešū^c, die de volgende stelling had durven verkondigen: “Wij, Syriërs, hebben de pretentie ons op te werpen als rechter van de christenen. Sommigen beschouwen we als heidenen, anderen als kettters. Het is niet terecht andere christenen als kettters te beschouwen, alsof wij de enige orthodoxen zouden zijn”¹⁸. Hij legt dan verder uit dat hij als Syrisch-Orthodox het natuurlijk niet eens kan zijn met de chalcedoniaanse formulering van het christologisch dogma, maar dat daarom de Byzantijnen (en ook de Latijnen) niet beschouwd moeten worden als kettters. Rabban Yešū^c krijgt van Bar Šalibi spijtig genoeg geen gelegenheid zijn stelling te beargumenteren. Hij was echter niet de enige die zo dacht, maar veeleer een van de vertegenwoordigers van een oecumenisch inzicht dat we bij verschillende Syrische auteurs uit deze periode, of ze nu in het Syrisch of in het Arabisch schrijven, kunnen aantreffen. Dat het daarbij om meer lijkt te gaan dan om een irenisme geboren uit noodzaak, bv. de druk van de islam - hoewel dit een rol kan hebben gespeeld - maakt het nog meer de moeite waard hier nader op in te gaan.

In zijn *Boek van de Parel (ktābā d-marganitā)* legt de Oost-Syrische auteur ‘Abdišo^c bar Brikā (†1318), ook hij was op het eind van zijn leven bisschop van Nisibis, de christologische positie, dus het klassieke breekpunt, van zijn eigen kerkgemeenschap uit. Hij begint met de onderlinge strijd tussen de verschillende confessies aan te klagen en het feit te signaleren dat christenen elkaar uitmaken voor *kšforē (kuffar!)*, ongelovigen, op een wijze die doet denken aan Rabban Yešū^c. Inhoudelijk zet hij echter een grote stap verder wanneer hij uitlegt dat het Concilie van Chalcedon in zekere zin niet dwaalt en dat daarom de bijeenroeper ervan, keizer Markianos *rāḥem mšīḥā* (Christus-minnend) kan zijn. In de Griekse formulering van Chalcedon (twee naturen, één hypostase, één persoon) immers hoeft het bijeenbrengen van concepten als ‘persoon’ (*parsoḥa*) en ‘hypostase’ (*qnomā*) geen probleem te betekenen, terwijl deze begrippen vertaald in het Syrisch, andere implicaties hebben en daarom niet met elkaar verbonden kunnen worden¹⁹. Het interessante is dat ‘Abdišo^c blijkbaar een delicate theologische term als *qnomā* in een bepaald taalveld kan situeren, interpreteren en dus relativiseren en deze niet gebruikt als een wapen om de ander te brandmerken. Ook de afwijzing van de benaming van Maria als *Theotokos* (Moeder van God) wordt met dezelfde omzichtigheid beargumenteerd, niet als een absoluut gegeven waar geen gesprek over mogelijk is, maar vanuit een bekommernis voor de vrijwaring van de onvermengde goddelijkheid en menselijkheid in Christus. In dit verband mag ik er ook op wijzen

hoe een latere Oost-Syrische auteur, in het Arabisch schrijvend, *taqlīd* (serviele navolging) in deze materie uit den boze vindt, hij wil zeggen: neem niet zonder onderzoek en studie de vooroordelen en benamingen van het verleden over²⁰.

Gregorius Barhebraeus (1226-1286), een West-Syrische tijdgenoot van ^cAbdišo^c, is tot eenzelfde oecumenische intuïtie gekomen. Had hij al in zijn theologische summa de *Lamp van het Heiligdom* (*ktābā da-mnārat qudšē*) de christologische compromisformule van ‘één dubbele natuur’ voorgesteld²¹, in zijn *Boek van de Duif* (*ktābā d-yawnā*), een handboek voor geestelijk leven, gaat hij een stap verder en vertelt hij hoe hij als bisschop jaren lang gedisputeerd had met de leiders van onder meer de andere christelijke gemeenschappen, maar tot het inzicht was gekomen dat de verschillen een kwestie waren van terminologie, daar allen, maar ieder met gebruik van een specifieke verwoording (*kyānā qnomā* of *parṣopā*), belijden dat “Christus volledig God en volledig mens is zonder verwarring, vermenging of verandering”²². In de reeds genoemde *Lamp van het Heiligdom* maakt hij dan ook een onderscheid tussen degenen die in zijn ogen inhoudelijk te kort schoten bij hun verwoording van het dogma, dus ketters waren, en de vermeende ketters, degenen die het label ketters eigenlijk niet verdienen, zoals de “nestorianen” of ook de Byzantijnen (inclusief de Franken). Typerend is ook zijn omschrijving van wat *durrāsā*, polemiëk is: de tegenstander met verbale ingeniositeit proberen klein te krijgen²³.

De scherpste vertegenwoordiger van dit inzicht was wel de in het Arabisch schrijvende West-Syriër ^cAli b. Dāwud al-Arfādi (11^{de} eeuw). Ook hij was geschokt door de onderlinge christelijke verwijten van *kufir*, ongeloof. Hij beschrijft precies en objectief de drie grote christologische standpunten, maar concludeert op basis van zijn analyse van de verschillende termen dat de verschillen aan de buitenkant (*fi l-ḡābir*) liggen, een politieke achtergrond hebben en het wezen niet raken: het wezen is het einddoel, de top van de berg die je langs verschillende wegen kunt bereiken²⁴. Deze oecumenische ingesteldheid, met als consequentie de acceptatie van een zeker pluralisme in de verwoording van het mysterie van ‘Christus, God en mens’ verklaart op zijn minst ten dele waarom zowel West- als Oost-Syriërs zo'n positieve houding konden ontwikkelen ten aanzien van de Europese kruisvaarders, hun theologische standpunten en mogelijk ook hun uitingen van kunst. Dat de theologen van de kruisvaarders iedere oecumenische stap in hun richting interpreteerden als een bewijs van zwakheid en onderwerping aan de Paus van Rome en de dogma's van de Romeinse kerk - waar buiten geen heil is, een punt dat benadrukt werd in de Romeinse correspondentie met de oosterlingen moge kenmerkend zijn voor een bepaalde Europese ingesteldheid die heersend was in deze periode, maar dergelijke stappen van onderwerping waren aantoonbaar nooit de intentie van de meerderheid van deze Syrische theologen. En zeker was het hun bedoeling niet om dominicaan te worden, zoals de

dominicanerprior in Jeruzalem zelfs dacht met betrekking tot niemand minder dan Patriarch Ignatius II, die hij de dominicanermantel al had omgehangen. ‘Habitum nostrum recepit’, schreef hij aan de Paus.

Overigens, in het Latijnse westen breken vergelijkbare inzichten ten aanzien van de theologische formuleringen van “jacobieten” en “nestorianen” pas door aan het eind van de 19de en het begin van de twintigste eeuw²⁵.

De relativering van de eigen dogmatische formulering bewerkt dat er nu openheid komt om ook de auteurs van de andere christelijke confessies te gaan lezen en waarderen, niet alleen te weerleggen. Zo zien we dat de “jacobiet” Barhebraeus, zelf leerling van een “nestoriaanse” filosoof, in zijn kerkelijke kroniek uitgebreid en zeker wat de latere ontwikkelingen betreft, wanneer hij Oost-Syrische bronnen gebruikt, op evenwichtige wijze ingaat op de geschiedenis van de Oost-Syriërs, die hij duidelijk beschouwt als evenwaardig, een accent dat nog afwezig is in het historiografisch werk van zijn voorganger Michael de Grote. West-Syrische monniken beginnen de spirituele werken te lezen van de grote Oost-Syrische mystici, zoals Johannes van Dalyata, Isaac van Nineveh of Yusef Ḥazzāyā. Als gevolg daarvan ontstaan er binnen West-Syrische kringen omvangrijke monastieke West-Syrische florilegia²⁶. Hoewel de Oost-Syriërs in deze periode vooral tot een dogmatisch verstaan proberen te komen met de chalcedonianen²⁷, of het nu om de Byzantijnen gaat of om de Franken - opvallend is in dit opzicht dat in de theologische bibliotheek van de nestoriaanse bisschop ʿAbdišoʿ bijna géén West-Syrische auteurs te vinden zijn - wordt met Barhebraeus toch een grens overschreden. Diens traktaat over het moreel en geestelijk leven, het *Ethicon*, wordt direct geaccepteerd in Oost-Syrische kringen. Hij wordt geconsulteerd door Oost-Syrische geleerden, zoals Kamis bar Qardāhč. Misschien mogen we de begrafenis van Barhebraeus als symbool zien voor de gezindheid die kenmerkend was voor een deel der Syrische christenen in deze periode. Ze werd, zo lezen we²⁸, bijgewoond door Nestorianen, Byzantijnen en Armeniërs, een eerbewijs aan een persoon die de klassieke scheidslijnen had weten te overstijgen. Ook de moslims waren aanwezig. Een van hen getuigde dat als hij Barhebraeus hoorde het leek alsof hij wijsheid vernam uit de mond van Aristoteles.

Dit brengt mij terug naar die andere openheid, welke misschien nog belangrijker is geweest, nl. ten aanzien van de islam en de daarmee verbonden godsdienstige en culturele wereld.

Het gesprek met de Arabische cultuur

In het begin van deze rede heb ik al laten uitschijnen hoe Illiyā van Nisibis ondanks zijn bewustzijn van de superioriteit van de Syrische taal, toch doordrongen was van de nieuwe Arabische-islamitische werkelijkheid die in het oosten gestalte had gekregen. Ik zou dit gegeven voor onze periode willen uitwerken op drie niveaus, dat van de cultuur, van de apologetiek en de

polemieken en vooral van het aanvoelen van religieuze authenticiteit in de traditie van de ander, de polemieken voorbij.

1. Cultuur

Het is opvallend hoe in toenemende mate Syrische auteurs hun opleiding ontvangen van islamitische leermeesters en hoe zelfs in het *curriculum studiorum* van de Syrische student, dus van de toekomstige monnik, ruimte wordt ingeruimd voor de systematische omgang met islamitische filosofische teksten. Dit leid ik af uit het feit dat de Syrische vertaling van een fundamenteel Arabisch werk als Avicenna's Boek der Richtlijnen (*ḵ. al-iṣārāt wa t-tanbīḥāt*) bestemd was voor vergelijking met de oorspronkelijke tekst, die in de handschriften altijd naast de vertaling wordt bijgegeven²⁹. Syrische taalkundigen van zowel de westelijke als oostelijke grammaticale strekking introduceren in hun beschrijving van de Syrische taal de theorieën en methoden van Arabische grammatici, vooral al-Zamahšari. De islamitische jaartelling wordt steeds meer gebruikt naast de oude Alexandrische. Syrische historiografen maken gebruik van de grote Arabische geschiedwerken, we hebben het al gezien bij Elias van Nisibis, maar het geldt ook voor de kroniek van Michael de Syriër en natuurlijk voor het werk van Barhebraeus die vooral de *Kāmil fi ta'riḥ* van b. al-Athīr heeft benut, het werk van al-Qifti, maar ook bv. de *Ta'riḥ-i Jabāngūšay*, de wereldkroniek van de Iraniër Jovaini kon lezen. Op het gebied van de politieke filosofie, met zijn reflectie over het voor christenen delicate punt van de verhouding tot de politieke macht, is er eveneens invloed vanuit Perzië, via Ṭuṣī's *ahlaq-i Naṣiri*³⁰. We kunnen wijzen op de invoering van Arabische metriek - de *maqāmāt* van al-Harīrī - binnen de Syrische poëzie³¹, of de vertalingen in het Syrisch van belangrijke Arabische filosofische en wetenschappelijke teksten. Kortom, de Arabische of Perzische wetenschappelijke en culturele canon wordt overgenomen door de Syriërs. In die zin kunnen we ook de lofrede van Barhebraeus verstaan op een collega-bisschop wiens grote kennis van de Arabische taal hij hogelijk prijst, een gegeven dat blijkbaar belangrijk wordt geacht voor kerkelijke gezagsdragers³². Het betreft hier Johannes Bar Ma^cdanī, de latere Patriarch en één van de vertegenwoordigers bij uitstek van de Syrische renaissance. Het is veelbetekenend, dat Barhebraeus zelf géén of nauwelijks Grieks meer kende, maar wel Arabisch en Perzisch. Bijzonder is dat ook de grote kerkrechtelijke compilaties van deze periode staan, en zelfs ontstaan, onder de invloed van islamitisch recht. In het geval van Barhebraeus' Nomocanon is dat duidelijk. In het Syrisch heeft hij deze *Ktābā d-Huddāyē* genoemd, het Boek der Richtlijnen. Een dergelijke titel is waarschijnlijk een imitatie van het in zijn tijd populaire juridische werk van de Hanafitische rechtsgeleerde al-Margīnānī, de *kitāb al-bidāyah*. Maar ook inhoudelijk kan men wijzen op de invloed van de islam, vooral van de shafi^citische rechtsschool³³, waarvan hij de jurisprudentie vaak letterlijk vertaalt in het Syrisch. Zijn Oost-Syrische tegenhanger ^cAbdišo^c stelt

in het voorwoord van zijn *ordo van kerkelijke bepalingen en wetten* (*ktābā d-Ṭukkās dinē w-nāmosē ‘edtānāye*)³⁴ dat hij ertoe gekomen is deze systematische rechtscollectie aan te leggen omdat ‘leraars van buiten’, een uitdrukking om moslimse geleerden aan te duiden, stelden dat christenen dergelijke collecties niet bezaten. Aldus mag men niet uitsluiten, dat deze navolging van de islamitische cultuur mede is ingegeven door apologetische motieven: aan de islamwereld, maar daarnaast zeker ook aan de eigen achterban, te laten zien dat de eigen traditie cultureel niet achter loopt, en tot dezelfde prestaties in staat is als de islam³⁵.

2. Apologetiek en Polemiek

Het zal geen verbazing verwekken dat in een dergelijke periode er betrekkelijk weinig sprake is van polemieken ten aanzien van de islam. Deze was eerder gericht op het Jodendom. De discussies met de moslims behoren eerder tot het apologetische genre en werden natuurlijk, om begrepen te kunnen worden, vooral gevoerd in het Arabisch. We hebben een voorbeeld gezien in het gesprek van Iliyā met de islamitische vizier al-Mağribī.

Nochtans zou ik één polemiek willen noemen, omdat ze geschreven is in het Syrisch en ondanks het confrontatief karakter op een bepaalde manier past in het beeld dat we schetsen van het Syrisch christendom in deze periode. Het gaat weer om een traktaat van Dionysius Bar Ṣalibi, in feite is het een onderdeel van het heresiografisch werk dat we eerder al vermeldden.

Natuurlijk gaat het werk in op de klassieke problemen die tussen christenen en moslims in die tijd besproken werden, zoals de triniteit, het verwijt van *taḥrīf*, de vervalsing van de Schriften, de noodzaak van de besnijdenis, de voorstelling van het paradijs, enz. De benadering is echter origineel. Ten eerste blijkt de auteur, ondanks het feit dat hij ogenschijnlijk uitsluitend behoort tot de Syrische cultuurwereld, toch over een grondige kennis van de islamwereld te beschikken evenals van de Qurʾān. Om een voorbeeld hiervan te geven: in het eerste hoofdstuk geeft de auteur een overzicht van de verschillende theologische strekkingen en noemt hij de sunnieten, de muʿtazilah, de kharidjieten en de shiʿieten. Voor iedere groep wordt een typerende Syrische benaming gegeven. Zo zijn de Sunnieten de *namusoyē*, de aanhangers van de *nomos*, de wet, de *ṣarīʿ ab*³⁶ omdat zij de legitimiteit van de eerste vier kaliefen verdedigen. Interessant is dat ook in de christelijk-Arabische literatuur van zijn gemeenschap, in een volledig christelijke context, er een dergelijk verband gelegd wordt tussen *sunnah* en *ṣarīʿ ab*³⁶. Verder wordt van iedere groep een benaming gegeven zoals ze door de tegenstanders gekarakteriseerd wordt. Zo kent Bar Ṣalibi de benaming *rawāfiḍ* voor de shiʿieten of *qadariyyah* voor de *muʿtazilah*, niet ongewoon in de islamitische heresiografie. Voorts bespreekt de auteur de positie van iedere gemeenschap ten aanzien van de in de islam klassieke thema's van de vrije wil en het rechtmatige leiderschap

binnen de gemeenschap.

Een tweede kenmerk is dat door dit werk het Syrisch taaleigen verrijkt wordt met een aantal islamitische uitdrukkingen. Zijn bv. *mlilē*, degenen die zich van de logica bedienen, de *mutakallimun* van de moslims?

En ten slotte, uit dit werk blijkt dat grote delen van de Qur'ān een vertaling hebben gevonden in het Syrisch. Het laatste gedeelte bestaat praktisch geheel uit citaten van de Qur'ān. Waarschijnlijk gaat het hier niet om een vertaling door de auteur zelf, maar deze *durrāšā* laat duidelijk zien hoe het boek van de islam toegankelijk werd gemaakt voor die Syrische christenen die de Qur'ān nog niet konden lezen in het Arabisch³⁷.

Belangrijker nog is een ontwikkeling die als het ware werd voorbereid door deze toenemende kennis en ten dele ook appreciatie van de wereld van de islam, zonder dat deze niet te duiden is, maar welke dieper ligt en zich situeert in het hart van de godsdienst.

3. De polemiëk voorbij

Ik kom hiervoor weer terug bij Barhebraeus. We hebben al gezien hoe hij in geschriften van allerlei aard de islam als het ware importeerde. Zijn wetenschappelijke productie, de aandachtspunten die hij heeft, zijn bv. perfect te vergelijken met die van een Nāsir al-Dīn al-Ṭūsī een Perzisch geleerde die hij zeker persoonlijk gekend heeft. Barhebraeus was echter meer dan een geleerde. Op het eind van zijn leven keert hij zich, blijkens zijn autobiografie, naar de geschriften van diegenen die hij *yaddif tonē*, gnostici, noemt, zij die de ware ervaringskennis bezitten van een andere, diepere werkelijkheid. De voornaamste onder hen is de bij de Syriërs populaire Abba Evagrius van Pontus, de enige die hij hier bij name noemt. Sinds de studies van A.J. Wensinck weten we echter, dat voor Barhebraeus ook gnostici niet alleen aan christelijke zijde te vinden zijn. Als bisschop en schrijver introduceert hij een aantal inzichten binnen de beleving van het christelijk geloof die ontleend zijn aan de islam. Ik kan het slechts uitwerken met een voorbeeld: de pelgrimstocht naar Jeruzalem.

Het ideaal van de Syrische kluizenaar, of hij nu behoort tot de westerse of de oosterse traditie, is het verkrijgen van de *bēsuchia*, *šelyā* innerlijke rust en vrede. Een absolute voorwaarde daartoe is, zoals de monniken in het oosten zeggen, de trouw aan de cel en het verblijf in de eenzaamheid. Šelyā krijgt dan ook de technische betekenis van een verblijf in afzondering. De Egyptische vaders vormen hier het model: zoals een vis buiten het water, zo is een monnik die zijn cel verlaat, is een gezegde dat ook bij de Syriërs bekend was. Er bestaat bij hen een hele literatuur hoe deze afzondering te beleven en ook te structureren, met voorschriften voor gebeden, ascetische oefeningen en voor de contacten met anderen. Het is duidelijk dat binnen dit ideaal

géén ruimte bestaat voor de pelgrimstocht naar Jeruzalem. Waarom zou een monnik dit doen? Een anoniem gebleven “kluizenaar uit het Oosten”, geciteerd door Barhebraeus en in wie ik een “nestoriaanse” mystiek auteur vermoed uit de 8ste eeuw³⁸, zegt het, in een brief aan een medekluizenaar die naar Jeruzalem wilde gaan, als volgt: “Iedereen haast zich naar het Jeruzalem van hierboven. Waarom zou je gaan naar dat van beneden? Ik bezweer je, blijf in je cel en keer in tot je eigen zelf. Want je bent zelf Jeruzalem. Als je blijft in je eigen zelf, kun je daar Christus vinden. Bewaak de poorten van je stad, verzamel je zonen, dat wil zeggen, verzamel je gedachten, dat zij als de kinderen van Jeruzalem olijftakken dragen en Hosanna roepen in je eigen zelf”. In een andere passage roept dezelfde auteur de ziel toe: “Gezegend ben je, Sion, houd de wacht over je poorten, Jeruzalem”. Barhebraeus citeert deze monnik met instemming, maar hij voegt er aan toe: niet iedereen is in staat aan dit hoge ideaal van een geestelijke pelgrimage te beantwoorden. Er is ook de legitieme praktijk van de gewone gelovigen, verbondszonen en leken, die er naar dorsten de heilige plaatsen te bezoeken, waar onze Heer en zijn leerlingen zijn doorgetrokken.

Voor deze groep mensen, de niet-monniken, is de pelgrimage legitiem, en Barhebraeus mogen we beschouwen als de eerste auteur, welke dit als zodanig thematiseert: de tocht naar Jeruzalem als een positieve uiting van devotie. Men kan stellen dat Barhebraeus tot een dergelijk inzicht komt vanuit de eenvoudige constatering dat veel gelovigen zich in de praktijk niet konden houden aan dit hoge ideaal en dat hij daarom, zo te zeggen, van de nood een deugd maakt. Ik meen echter dat Barhebraeus’ positieve benadering van de pelgrimage berust op de observatie van zijn islamitische omgeving waar de pelgrimage, de *Hajj* naar Mekka en Medina, tot de peilers van de godsdienst behoort. Dit wordt bevestigd als we verder gaan bekijken hoe hij de tocht naar Jeruzalem uitwerkt. Het blijkt dan in feite te gaan om een christelijke bewerking van het draaiboek voor de *Hajj*, zoals hij dat aantroef in een fundamenteel geschrift van de islamitische vroomheid, de *ihyā’ ʿulum al-dīn*, de *opwekking van de wetenschappen van de godsdienst* van de filosoof, theoloog, maar vooral sufi Abu Hāmid al-Gazālī. Het is wonderlijk te zien hoe de christelijke bisschop puntsgewijs alle regels en gebeden voor de pelgrimage zoals Gazālī ze formuleert overneemt en aanpast aan zijn christelijk publiek. Net als Gazālī, en in termen aan hem ontleend, werkt Barhebraeus vooral de intentie (cf. *nīyyah*) uit waarmee de gelovige de tocht onderneemt: géén toeristische uitstap, géén commerciële bedoeling, berouw hebben voor begane misstappen, conflicten met anderen in orde maken voor het vertrek, maar het bewustzijn op weg te gaan naar de *Bayto d-Alobo*, *al-Bayt al-muqaddas*, op weg te zijn naar de ontmoeting met God.

Het zou niet moeilijk zijn andere voorbeelden te geven, bv. de wijze waarop een fundamenteel concept uit de Syrische spiritualiteit als de ‘herinnering van God’ de *ʿubdono d-Alobo*, *mnēmē Theou* onder invloed van sufi-theorieën met betrekking tot de *dīkr* deze *ʿubdono* maakt tot een concrete

gebedspraktijk³⁹. Of een analyse van de Evagriaanse acht “hoofdzonden” in islamitische terminologie⁴⁰. Ook het feit dat Barhebraeus als eerste een spiritueel traktaat schrijft voor de niet-monnik is wellicht een islamitische invloed.

Een vraag die zich opdringt is natuurlijk waarom een Syrisch auteur, geworteld in een rijke spirituele en literaire traditie van bijna duizend jaar, er de voorkeur aan geeft om bv. een thema als de verstrooiing tijdens het gebed te beschrijven en analyseren in termen ontleend aan al-Gazālī, waar hij even goed had kunnen putten uit de eigen traditie. Hier zou een persoonlijke reden voor kunnen zijn. Beide schrijvers vonden geen bevrediging in hun drukke openbare leven en in de studie van filosofie en jurisprudentie, daar ze niet leidden tot wezenlijke kennis, *māʾ rifa*, gnosis. Beiden geraken in een spirituele crisis, een volledige ineenstorting, zoals Barhebraeus zegt, waaruit hij gered wordt door de ontdekking van mystieke schrijvers zoals Evagrius, precies zoals Gazālī zijn weg vond in het soefisme. De geestelijke weg van al-Gazālī wordt zo te zeggen een model voor Barhebraeus⁴¹, zoals hij op het wetenschappelijke vlak een model vond in Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī.

Als verklaring is dat echter niet voldoende. Een antwoord wordt gesuggereerd in een kleine passage die Gregorius wijdt aan Gazālī in één van zijn kronieken, welke overigens allerlei interessante notities bevatten over islamitische geleerden: “in dat jaar stierf Gazālī, de grote leraar der moslims. Hij shockeerde hen hevig met zijn leringen, want zij bekommerden zich slechts om de rituele wassingen, maar verwaarloosden de zuivering van het hart. En in zijn boeken geeft hij vele voorbeelden van de woestijnvaders.⁴²” Met andere woorden, Barhebraeus prijst Gazālī’s bekommernis om de innerlijke beleving van de godsdienstige praktijk, zijn nadruk op de zuivere intentie, en ten tweede, hij vindt blijkbaar in het werk van de soefi Gazālī sporen terug die hij herkent als afkomstig uit de christelijke traditie zoals beleefd door de woestijnvaders. Ik kan het ook anders zeggen: het feit dat een groot auteur als Barhebraeus islamitische teksten over het gebed, de pelgrimage, het leven in *ṣehyā* (hēsuchia) kan gebruiken om elementen uit de eigen traditie te ordenen, te expliciteren en zelfs nieuw leven in te blazen, is er een teken van dat voor hem, binnen de ‘islam’, of beter, bij sommigen van zijn vertegenwoordigers, een religieuze kern aanwezig is die hij inspirerend acht voor zijn eigen traditie. De culturele beïnvloeding heeft deze laatste stap als het ware voorbereid.

Concluderende bemerkingen

Het beeld dat we hebben geschetst van de zogenaamde ‘Syrische renaissance’ is noodzakelijkerwijs zeer onvolledig. Teveel geschriften uit deze periode zijn eenvoudigweg nog niet bestudeerd of zelfs niet toegankelijk gemaakt in een editie. Dat geldt ook voor de auteurs die

ik in deze lezing het meest heb geciteerd, Baršalibi en Barhebraeus. Het is echter duidelijk dat het voor deze periode artificieel is om de studie ervan te beperken tot alleen maar de werken die in het Syrisch geschreven zijn. Veel schrijvers waren tweetalig, schreven ook in het Arabisch, en het is juist deze tweetaligheid die het mogelijk maakt dat er een nieuw élan komt in de literatuur van de Syriërs. Syrische renaissance mag dan ook niet verstaan worden als een heropleving van de Syrische literatuur ten koste van het christelijk-Arabisch, betekent evenmin in de beginperiode een toename in de Syrische literaire productie, maar wel een nieuwe oriëntatie ten gevolge van het contact met de Arabische cultuurwereld.

Wat de tweetaligheid betreft: in dit opzicht blijft het verfrissend de oude *Bibliotheca orientalis* te lezen van J.S. Assemani die niet het onderscheid naar taal maakt zoals we dat vinden in de moderne literatuurgeschiedenissen van bv. Baumstark, Chabot of Graf.

Vorig jaar heeft het Instituut voor Oosters Christendom, in samenwerking met de Faculté de Théologie Catholique van Rijsel een symposium georganiseerd over de migratie van christenen uit het Midden-Oosten en hun verblijf in de diaspora⁴³. Er is daar natuurlijk uitgebreid gesproken over de verhouding van de oosterse christenen met de islam⁴⁴: de islam als één van de factoren die de christenen zou doen wegtrekken uit het Midden-Oosten. Indien men wenst te reflecteren over de toekomst van de christenen in hun herkomstregio - sommige observatoren hebben, onder meer vanuit een eenzijdige perceptie van het verleden, in geruchtmakende publicaties al gesproken over de principiële onmogelijkheid van een samenleven met de islam - dient men te vertrekken vanuit een adequate analyse van de geschiedenis, die naast periodes van onmiskenbare spanning en vijandigheid ook tijden heeft gekend waar christenen en moslims niet antithetisch tegenover elkaar stonden, maar leefden in partnership. Het komt me voor dat met name de studie van de periode van de Syrische renaissance belangrijk is, niet alleen omdat voor een aantal Syrische christenen de Arabische en islamitische cultuur als het ware de natuurlijke biotoop wordt waarvan een aantal realisaties positief wordt gepercipieerd, maar ook, omdat men zoals in het geval van Barhebraeus in staat is geweest de islam - of sommige van zijn beste vertegenwoordigers - te ontmoeten in hun diepste religieuze inspiratie. Kennis en de juiste interpretatie van dergelijke periodes is van belang voor het debat van vandaag.

Dankwoord

Aan het eind van deze rede zou ik graag enkele woorden van dank willen uitspreken. Allereerst aan het Bestuur van de Stichting Instituut Oosters Christendom dat mij voorgedragen heeft als titularis van deze leerstoel. In nauwe aansluiting hierbij dank ik ook van harte de decaan en leden van de theologische faculteit. Een van de zwaartepunten in het onderzoek van de faculteit is de uitdaging die aan de theologie gesteld wordt door het fenomeen van de multiculturalisatie. Het stemt tot voldoening, dat de faculteit waardeert dat het oosters Christendom, en meer speciaal de Semitische expressie ervan, het oudste bewijs is van de multiculturaliteit van de christelijke verkondiging, welke al te vaak geïdentificeerd wordt met de westerse, Latijnse verschijningsvorm en dat ze inziet dat de christenen uit het Midden-Oosten door hun eigen geschiedenis een bijzondere rol spelen in het broodnodige gesprek met de islam.

Verder wil ik danken mijn collega's van het Instituut voor Oosters Christendom.

Zeergeleerde Groen, beste Bert, we vieren vandaag de tiende verjaardag van ons instituut. Je hebt aan de wieg ervan gestaan. Ik wil je danken voor alle collegialiteit, vriendschap en openheid die deze tien jaar onze verhouding hebben bepaald.

Zeer geachte Smits, beste Marijke, we hebben gedurende de tien jaar van het bestaan van ons instituut op zeer prettige en vlotte wijze samen kunnen werken. Dankzij jouw organisatietalent en aandacht voor alles en voor iedereen zorg je voor een goed werkklimaat op ons instituut en maak je het mogelijk dat ik mijn directeurschap kan combineren met het verrichten van onderzoek. In jouw persoon wil ik ook alle andere leden van het IvOC-team van harte bedanken.

Zeer geachte Nijenhuis, beste Anneke. Sinds een jaar ben ik jouw echtgenoot Ed De Moor opgevolgd als directeur van het IvOC. Hij was de inventieve bedenker van allerlei projecten en heeft ook zeer geijverd voor de oprichting van deze leerstoel. Ik kan hem niet meer persoonlijk bedanken. Ik bedank jou in zijn plaats, ook voor je aanwezigheid hier vandaag.

Hooggeleerde Davids, beste Adelbert, jij hebt ervoor gezorgd, met veel energie, humor en gastvrijheid dat ik me zeer snel thuis heb gevoeld in Nijmegen en in verschillende gremia van het wetenschappelijk bedrijf in Nederland. Mijn hartelijke dank, ook voor je tienjarige inzet als hoofdredacteur van het tijdschrift het Christelijk Oosten. Mijn excuses dat deze oratie je sabbatical en de daartoe behorende *šehā* verstoort.

Zeergeleerde Sanders, archimandriet, maar vooral beste Aboena, mijn eerste leermeester in het Syrisch en reisgenoot in Ṭur ʿAbdin. Uw voorbeeld heeft mij er toe aangezet bij de studie van het oosters christendom de levende gemeenschappen niet te vergeten bij de analyse van de literaire teksten van het verleden.

Zeer geachte Mor Julius en leden van de Syrische en Assyrische gemeenschappen in Nederland en van de Unie van Oosterse christenen. Ik beschouw het als een bijzonder voorrecht dat ik de Syrische taal mag onderrichten aan leden van uw gemeenschap en dat we samen lezen in het werk van de twee auteurs die vandaag het meest aan bod zijn gekomen Barṣalibi en Barhebraeus, die niet alleen maar namen uit het verleden zijn, maar binnen uw gemeenschap nog duchtig bun stem laten horen.

Je tiens particulièrement à saluer le P. Maroun Atallah, de l'ordre Antonin Maronite, directeur du Centre d'Etudes et de Recherches Orientales (Beyrouth), dont les publications témoignent de l'importance attachée à la tradition syriaque et au dialogue avec le monde musulman.

Het laatste woord van dank voor degenen die mij het meest dierbaar zijn. Dank voor jullie betrokkenheid bij mijn activiteiten op het terrein van het oosters Christendom.

Aantekeningen

¹ Ik laat de Syrische renaissance symbolisch aanvangen bij het gesprek van Elias van Nisibis met vizier Abū l-Qāsem al-Mağribī en eindigen bij de dood van °Abdišo° bar Brikā, de laatste Syrisch schrijvende auteur die beantwoordt aan de oriëntaties van deze periode.

² Over Elias van Nisibis, zie Samir Khalil Samir, “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Elie de Nisibe (Illiyā al-Naṣībī) (975-1046, *Islamochristiana* 3, 257-286 (herdrukt in Samir Khalil Samir, “Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l’Islam”, *Collected Studies Series* CS544, Variorum Reprint, Aldershot, 1996, I).

³ Over de verschillende redacties van de Arabische tekst, zie S. Khalil Samir, “Entretien d’Elie de Nisibe avec le vizir Ibn ‘Ali al-Mağribī, sur l’unité et la trinité”, *Islamochristiana* 5, 31-117 (herdrukt in Samir Khalil Samir, *Foi et culture*, VII). De tekst zelf van de *k. al-majālis* kan men consulteren in al-Mašriq 20 (1922), pp. 35-44, 112-122, 267-272, 366-377, 425-433 (ed. L. Cheikho). De eerste, zesde (de hier geciteerde tekst over de taal) en zevende zitting: S. Khalil Samir, “Entretien d’Elie de Nisibe avec le vizir Ibn al-Mağribī, sur l’unité et la trinité”, *Islamochristiana* 5, Rome 1979, pp. 31-117; id. “Deux cultures qui s’affrontent: une controverse sur l’i°rāb au XI siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 49, Beyrouth 1975/6, pp. 619-649; id., “La réfutation de l’astrologie par Elie de Nisibe”, *Orientalia Christiana Periodica* 43, Rome 1977, pp. 408-441 (herdrukt in Samir Khalil Samir, *Foi et culture*, VII, XI en X)

⁴ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Studi e Testi 133, Città del Vaticano 1947, pp. 177-189.

⁵ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 288.

⁶ Samir, *Deux cultures*, p. 635.

⁷ Maktbānut zabnē (Chronography), Sint Ephrem de Syriërklooster, Glanerbrug 1987, p. 90b.

⁸ J.B. Chabot, in zijn *Littérature syriaque* (Paris, 1934 pp. 114vv.) spreekt eerder over een tijd van decadentie van de Syrische literatuur, ongetwijfeld wegens het toelaten van vreemde invloeden en de ontrouw aan de nationale taal. P. Kawerau (*Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit*, Berlin 1960²) laat, blijkens de appendices (cf. pp. 97, 101) deze periode voor de West-Syrische kerk aanvangen in het jaar 1150, overigens zonder argumentatie.

⁹ Voor hem waren er natuurlijk al ‘Syrische’ christenen die schreven in het Arabisch (bv. om iemand uit zijn eigen gemeenschap te noemen b. at-Ṭayyib, of andere ‘Syriërs’ zoals b. Jarīr, Abu Rā’iṭa of b. °Adī, maar dezen behoren exclusief tot het domein van de Arabische literatuur.

¹⁰ Cf. Samir, *Bibliographie*, p. 281.

¹¹ Cf. Samir, *Bibliographie*, pp. 279v. en 283. Anders dan latere auteurs (bv. - over het algemeen - Barhebraeus) heeft Illiyā er geen moeite mee zijn islamitische bronnen met naam te noemen. Behalve Abu Ja°far al-Ṭabarī gaat het om °Ubayd Allah b. Ahmad, Ṭābit b. Sinān, Abu Bakr al Kh°ārizmī en Abu Bakr al-Sulī.

¹² O.c. p. 285.

¹³ Cf. de boodschap die een tevreden Johannes Tzimiskēs stuurde aan de Armeense koning: “Heel Fenicië, Palestina en Syrië zijn bevrijd van de tirannie van de Moslims”, geciteerd in G. Ostrogorsky, *Histoire de l’État Byzantin*, Paris 1983, p. 322.

¹⁴ H. Teule, “Les compilations monastiques syriaques” in R. Lavenant, Symposium Syriacum VII. Uppsala University 11-14 August 1996, *Orientalia Christiana Analecta* 256, Rome 1998, pp. 249-264.

¹⁵ Cf. L. Van Rompay, “La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-orientale et syrienne-occidentale” in *Parole de l’Orient* 20 (1995), pp. 221-35.

¹⁶ Om een voorbeeld te noemen uit deze periode: de kitāb al-milal wa l-niḥal van Al-Šahrastānī, cf. W. Montgomery Watt, “Ash-Šahrastānī’s account of Christian Doctrines” in *Islamochristiana* 9 (1983), p. 249-259.

¹⁷ Voor een beschrijving van dit werk en verdere literatuur, zie H. Teule, “It is not right to call ourselves Orthodox and the others Heretics. Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the time of the Crusaders” in K. Ciggaar, H. Teule (eds.), *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations II, Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 1997*, Leuven 1999, pp. 16vv.

¹⁸ Cf. A. Mingana (ed./transl.), “A Treatise of Barsalibī against the Melchites”, *Woodbrooke Studies I* (Cambridge 1927), pp. 27 en 38 (Syr. tekst pp. 69, col. 2; 76, col. 2).

¹⁹ “Ktābā d-Marganitā”, ed. (met - te vermijden - Latijnse vertaling) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, Rome 1838, pp. 317-366. De besproken passage: pp. 328b-329.

²⁰ Gianmaria Gianazza, “Traité de la démonstration et de la direction, Kitāb al-Burhān wa-l-iršād de Ṣaliba Yuhannā al-Mawṣilī. Edition critique et traduction” in *Parole de l’Orient* 22 (1997), pp. 567-629, vooral pp. 620-621. De titel van zijn werk luidt veelzeggend voluit iršād ilā l-maḥabba, een opwekking tot liefde voor de medechristenen.

²¹ Cf. W. Hage, “Ecumenical Aspects of Barhebraeus’ Christology” in *The Harp* IV,1-3 (1991), p. 106. Zie ook J. Lebon, “La christologie du monophysisme sévérien” in A. Grillmeier & H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I*, Würzburg 1951, p. 489.

²² P. Bedjan (ed.), *Liber columbae seu directorium monachorum*, Paris-Leipzig 1898, pp. 577-8. (Eng. vertaling: A. Wensinck, *Bar Hebraeus’ Book of the Dove together with some chapters from his Ethicon*, Leiden 1919, p. 60.

²³ Cf. Teule, ‘*It is not right..*’, p. 21v.

²⁴ Voor de tekst van dit traktaat, zie G. Troupeau, “le livre de l’unanimité de la foi” in *Melto* 2 (Kaslik) 1969, pp. 197-219.

²⁵ Ten aanzien van de ‘Nestorianen’, bv. F. Loofs, *Nestorius and his Place in the History of the Christian Doctrine*, Cambridge 1914; van de Severiaanse ‘monofysieten’, bv. F. Nau, “Dans quelle mesure les jacobites sont-ils des monophysites?”, *Revue de l’Orient chrétien* 10 (1905), pp. 113-114.

²⁶ Cf. Teule, *Compilations monastiques*.

²⁷ Zie hiervoor H. Teule “A Terrestrial Empire. A never Forgotten Dream. The East Syrians and the Crusaders” in K. Ciggaar en H. Teule (eds): *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations III, Acta of the Congress held at Hernen Castle in October 2000*, te verschijnen Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven.

²⁸ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, III, ed. J. Abbeloos-Th. Lamy, Paris-Louvain 1877, col. 475 en 481.

²⁹ H. Teule, “The Syriac translation of Avicenna’s *kitāb al-ishārāt wa t-tanbihāt*” in J. van Ginkel and H. Murre (ed.), *Redefining Christian Identity. Christian Cultural Strategies since the Rise of Islam*, Leuven (te verschijnen).

³⁰ H. Teule, “La critique du Prince. Quelques aspects d’une philosophie politique dans l’oeuvre de Barhebraeus” in G. Reinink & A. Klugkist, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, OLA 89, Leuven 1999, pp. 287-294.

³¹ Bijvoorbeeld de pardaysā da-^cdēn van ^cAbdišo^c bar Brikā, cf. Gabriel Cardahi (ed.), *Paradisus Eden*, Beirut 1889.

³² *Chron. ecclesiasticum*, col. 411.

³³ C. Nallino, “Il diritto musulmano nel Nomocanone siriano cristiano di Barhebreo” in *Rivista degli studi orientali*, IX, Roma 1921-23, p. 512-580 (herdr.: in: M. Nallino (ed.), *C. Nallino. Raccolta di scritti editi e inediti. IV Diritto musulmano. Diritti cristiani*, Roma 1942, 214-290).

³⁴ De Syrische tekst is onuitgegeven. Er bestaat de Latijnse vertaling van I.M. Vosté, “Ordo iudiciorum ecclesiasticorum collectus... a Mar ^cAbdišo^c” in *Fonti* ser. II, fasc. XV, Citta del Vaticano 1940.

³⁵ Vgl. ook het ontstaan van bijbelse vertalingen in saġ’ als antwoord op de ‘ijāz van de Qur’ān, zie Khalil Samir, “Une réponse implicite à l’iġāz du Coran. L’évangélique rimé de ^cAbdišo^c” in *Proche Orient Chrétien* 35 (1985), pp. 225-237.

³⁶ Cf. art. Sharī^c ah in EI² (N. Calder).

³⁷ Het traktaat van Barsalibī tegen de moslims is niet uitgegeven. Ik gebruik een kopie van een prachtig geschreven handschrift vervaardigd in 1983 (!) in Ṭur ʿAbdin door Skandar b. Safr uit Mezizah. Dit werk evenals andere traktaten van Barsalibī is populaire lectuur bij de Syriërs in de diaspora. Voor een eerste analyse van het traktaat tegen de moslims, zie S. Griffith, “Dionysius Bar Salibi on the Muslims” in H. Drijvers e.a. (eds.), *IV Symposium Syriacum* 1984, *Orientalia Christiana Analecta* 229 (1987), pp. 353-356.

³⁸ H. Teule, “The Perception of the Jerusalem Pilgrimage in Syriac Ascetical Circles” in R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum* 1992, *Orientalia Christiana Analecta* 247 (1994), pp. 311-321.

³⁹ H. Teule, “Vormen van gebed in het werk van Barhebraeus” in G. Ackermans, A. Davids, P. Nissen, *Voor de mens die er nog in geloofd. Overwegingen...aangeboden aan Leo Meulenberg*, Theologisch cahier 52, Nijmegen 1998, pp. 127-136.

⁴⁰ Cf. *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*. ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig 1898, p. 466.

⁴¹ Wensinck heeft gewezen op de overeenkomst tussen Barhebraeus’ bekeringsgeschiedenis beschreven in *De Duif* en die van Gazālī’s beschreven in diens *Munqid min al-dalīl* (cf. *supra* noot 22).

⁴² E.A. Budge, *The Chronography of Gregory Abu l-Faraj 1225-1286...commonly known as BarHebraeus*, London 1932 (repr. Amsterdam 1976 II. Syriac texts, p. 85v (2nd col.) and 86 (1st col.); Translation I, p. 244v. (maar de vertaler blijkt de naam Gazālī niet herkend te hebben en leest Gazāz ʿAlī).

⁴³ Symposium: “Chrétien orientaux dans la diaspora. Le poids du passé. Les défis de l’avenir”. Een selectie van de bijdragen wordt gepubliceerd in een speciale aflevering van het *Christelijk Oosten* 53,1-2 (2002).

⁴⁴ J.P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d’Orient*, Fayard, Paris 1994, maar vooral een auteur als Bat Ye’or, *The Decline of Eastern Christianity. From Jihad to Dhimmitude: 7th-20th century*, Cranbury NJ, 19962 (Frans orig. Paris 1991). Cf. T. Mitri, “Views on Arab Christians Between Past and Present” *Islam and Christian-Muslim Relations* 9,1 (1998), pp. 115vv.

