

HERMAN TEULE

Oosters christendom en islam

Enkele hoofdstukken uit de geschiedenis van de dialoog

‘Wij hebben een gemeenschappelijk land en dezelfde taal (...). Ons verschil in godsdienst maakt geen eind aan deze verwantschap.’

(Paulus van Antiochië, 11de eeuw)¹

INLEIDING

In de kernlanden van het Midden-Oosten leven circa tien miljoen christenen. Sinds ongeveer honderd jaar neemt hun aantal door interne demografische ontwikkelingen en vooral door de emigratie proportioneel sterk af. Sommige observatoren schuiven vooral de onmogelijkheid van het samenleven met moslims naar voren als voornaamste verklaring hiervan; anderen wijzen erop dat globale verklaringen hier simplistisch zijn en dat bij iedere analyse rekening gehouden moet worden met de situatie in de afzonderlijke regio's en nationale staten en tevens met de verschillen – kerkelijk, theologisch en etnisch – tussen de christelijke gemeenschappen onderling.² Opvallend is de stellingname van een aantal theologen en kerkleiders uit het Oosten zelf, die vooral de goede betrekkingen tussen de aanhangers van beide godsdiensten naar voren schuiven evenals de gemeenschappelijke inzet voor het opbouwen van een rechtvaardige samenleving. Daarnaast benadrukken ook islamitische religieuze leiders zoals de Jordaanse Prins Hasan b. Talal, directeur van het befaamde Institute of Interfaith Studies te Amman, dat christenen in

het huidige Midden-Oosten volop het recht hebben hun plaats op te eisen, onder meer omdat de huidige culturele en politieke werkelijkheid van het Midden-Oosten niet te begrijpen zou zijn zonder rekening te houden met de rol van de christenen daarbij.³

In deze bijdrage proberen we na te gaan op welke manieren de christenen in het Midden-Oosten in hun polemische en apologetische geschriften *theologisch* een standpunt hebben bepaald ten aanzien van de islam. In de huidige discussies over de mogelijkheid of de onmogelijkheid van een dialoog tussen christenen en moslims is het een goede zaak ook de stem te horen van die christenen die – anders dan de meeste van hun westerse geloofsgenoten – een eeuwenlange ervaring hebben met het samenleven met moslims – in goede en kwade dagen – en voor wie ‘het gesprek met de islam’ niet slechts een ontdekking is van de laatste decennia.

Vooraf moet vermeld worden dat men bij de interpretatie van de geschriften die ingaan op het gesprek met de islam rekening dient te houden met de volgende hermeneutische sleutels: 1. tot welke confessionele gemeenschap behoort de christelijke gesprekspartner? De christologische positie van zijn gemeenschap schept een grotere of kleinere distantie ten aanzien van de moslim. De Oost-Syriërs (vroeger aangeduid als ‘nestorianen’) hadden met hun formulering van het christologisch dogma, waarbij de nadruk viel op de scheiding van de menselijkheid en goddelijkheid van Jezus, een betere uitgangspositie voor het debat dan bijvoorbeeld de miaphysitische kopten of West-Syriërs die vasthielden aan de ene natuur van Christus en die daardoor ervan verdacht konden worden ‘lijden en dood toe te schrijven aan God’. 2. In welke taal is het verslag van het gesprek bewaard? In een verslag dat is geschreven in het Syrisch, een taal die niet begrepen werd door de moslims, kan men meer het achterste van de tong laten zien dan in een in het Arabisch opgestelde tekst. 3. Welk literair genre

wordt gehanteerd? Gaat het om de notulen van een werkelijke ontmoeting, of is de beschreven ontmoeting of de gepresenteerde correspondentie slechts een literaire inkleiding en zijn aldus de vragen van de tegenpartij mogelijk niet zijn echte vragen, maar slechts opstapjes naar de antwoorden van de auteur?

DE WERKELIJKHEID VAN DE DIALOOG

In het Arabisch en Syrisch zijn een aantal verslagen bewaard van gesprekken die gevoerd zijn tussen christenen en moslims vanaf het eerste begin tot grosso modo de periode van het eind van het Abbasidische kalifaat (1258). Deze gesprekken zijn soms schriftelijk gevoerd, zoals de correspondentie tussen Hunayn b. Ishaq, de Oost-Syrische vertaler aan de islamitische academie, de Bayt al-Hikma, te Bagdad en de Abbasidische hofastroloog b. al-Munajjim, over de redenen waarom men al dan niet tot de islam zou moeten overgaan, of de befaamde *brief aan een Islamitische vriend* van Paulus van Antiochië (11de eeuw) die onder meer beantwoord is door niemand minder dan b. al-Taymiyya. Soms ook hebben we verslagen van mondelinge discussies, zoals het verslag van de gesprekken tussen de Oost-Syrische patriarch Timotheus I en kalief al-Mahdîn (begin 9de eeuw), onder meer over het probleem of christenen Mohammed als een profeet kunnen beschouwen, of van de niet minder dan zeven gesprekken tussen Elias, de Oost-Syrische bisschop van Nisibis (gest. 1046) en de islamitische gouverneur al-Maghribî over welke van beide godsdiensten – en culturen – superieur is.

Opvallend is dat men bij een aantal discussies ook ingaat op het feit zelf van de ontmoeting en dat soms zelfs de regels voor het gesprek worden vastgelegd. We kunnen ze beschouwen als een eerste, bescheiden reflectie op wat de interreligieuze ontmoeting zou moeten zijn.

Voordat Elias van Nisibis zijn serie gesprekken met zijn

islamitische partner, de ook uit islamitische bronnen bekende al-Maghribî, aanvangt, stelt hij dat hij geen behoefte heeft aan een dergelijk gesprek, indien het doel van de gouverneur slechts discussie en polemieek is. Als de bedoeling echter is om de christelijke godsdienst nader te kennen, dan is hij graag bereid uitleg te geven. Het antwoord van de gouverneur is, dat hij zich ervan wil vergewissen of de christenen beschouwd moeten worden als *kuffâr*, ongelovigen, en *mushrikân*, polytheïsten wegens hun geloof in de triniteit, zoals blijkbaar vaak gedacht wordt. Hij zelf neigt er eerder toe te geloven dat het enige verschil tussen een 'monotheïstische' christen en een moslim de acceptatie van het profetschap van Mohammed is. Hij besluit als volgt: 'tot de voorwaarden van een nader onderzoek behoort een gedegen studie van het probleem evenals discussie', waarbij men moet kunnen accepteren dat de vragen hard kunnen overkomen.⁴ Openheid en vrijmoedigheid in het bevragen van elkaar blijken de basisvoorwaarden te zijn. Hoe een dergelijk gesprek idealiter dient te verlopen wordt uitgelegd door Abraham van Tiberias. Tijdens een bedevaart naar Jerusalem wordt deze melkitische monnik (begin 9de eeuw) uitgenodigd aan de islamitische emir van de stad een presentatie te geven van het christendom. Behalve de nadruk die Abraham legt op de mogelijkheid van het aangaan van een open debat waarvan de voorwaarden onder meer redelijkheid, verdraagzaamheid (*ihtimâl*) en gelijkwaardigheid (*insâf*) zijn, vinden we de volgende rijke term, die volgens beide gesprekspartners een voorwaarde zou moeten zijn voor het interreligieuze gesprek: het 'leeg maken van de eigen ziel', dat wil zeggen: jezelf bevrijden van de eigen denkcategorieën en a priori's.⁵

Vanuit deze houding van openheid naar de ander worden in deze gesprekken een aantal thema's op opmerkelijke wijze behandeld. We werken dit uit aan de hand van het thema van de houding ten aanzien van Mohammed.

Een van de meest prangende vragen die gesteld worden aan de christenen is die naar hun houding ten aanzien van de profeet. De zeer verspreide islamitische theorie van de *tahrîf*, de vervalsing van het Oude en Nieuwe Testament, op het vlak van de tekst zelf of van de correcte interpretatie daarvan, is in feite niets anders dan een reactie op het veelgehoorde christelijke antwoord dat Mohammed niet aanvaard kan worden als profeet en boodschapper van God, omdat hij, anders dan Christus, niet voorzgd is in de Schriften.

Globaal kunnen we in de opvattingen van de oosterse christenen over Mohammed twee grote lijnen onderscheiden. De eerste lijn is die welke begint bij Johannes van Damascus (gest. rond 750). In zijn tractaat over de 'sekte van de Saracenen' stelt deze nog in het Grieks schrijvende geloofsgenoot van Abraham van Tiberias kort en goed dat Mohammed niet meer is dan een valse profeet (*pseudo-profêtês*). Een van de redenen die worden aangevoerd, is zijn laakbare morele gedrag, blijkend uit de mogelijkheid die in de koran geboden wordt om vier vrouwen en 'duizend concubines' te hebben. Daarnaast vinden we in dit tractaat reeds de tendentieuze interpretatie van koran 33,37 waar Mohammed de openbaring naar zijn hand zou zetten om de vrouw van zijn vriend Zayd te kunnen huwen.⁶ Een tweede belangrijk punt is voor Johannes dat in tegenstelling tot Mozes op de berg Sinaï en Jezus bij de doop in de Jordaan niemand een getuigenis heeft gegeven van de uitverkiezing van Mohammed. Een openbaring ontvangen zonder goddelijke bevestiging of bekrachtiging kan geen enkele waarde hebben.

Dit tractaat van Johannes van Damascus zet de toon voor een serie latere polemieken. De meest bekende hiervan is wel de Brief van 'Abd al-Masîh al-Kindî, geschreven onder kalief al-Ma'mûn (begin 9de eeuw). Dit tractaat, in de vorm van een fictieve correspondentie met een symbo-

lische moslimse gesprekspartner, is gesteld in het Arabisch en verbaast daarom door zijn scherpe en polemische toon.⁷ Voorzichtigheidshalve hebben een aantal kopiïsten voor het optekenen van dit tractaat liever het Syrische schrift gebruikt dan het Arabische.

Mohammed kan volgens deze *Weerlegging van de Islam* géén profeet zijn. Een eerste reden die gegeven wordt is weer zijn moreel gedrag. Hierbij denkt de auteur niet alleen aan de houding van Mohammed ten aanzien van vrouwen – we vinden er weer het voorbeeld van de vrouw van Zayd – maar in de eerste plaats aan de talrijke razzias die in Mohammeds opdracht gerealiseerd waren of waarin hijzelf grote wreedheden begaan zou hebben. Interessant is dat de auteur zich hierbij baseert op islamitisch materiaal zoals geleverd door Muhammad b. Ishâq of al-Zuhrî die met name genoemd worden, en dat een belangrijke bron was voor de latere islamitische biografieën van Mohammed. Om het profetschap van Mohammed te ontkennen gebruikt al-Kindî ook het argument dat hij niet aangekondigd is in de Schriften. Tevens heeft hij niet zoals andere profeten wonderen verricht om zijn zending te staven. De polemieken van al-Kindî is van grote invloed geweest op de latere westerse polemische literatuur. Reeds in de 12de eeuw is een Latijnse bewerking gemaakt door Pedro de Toledo op verzoek van Petrus Venerabilis, de abt van Cluny. Hierdoor vatte in Europa het beeld post van een vooral zinnelijke en oorlogszuchtige Mohammed, een profeet en man Gods onwaardig.

Als laatste voorbeeld van afwijzend denken noemen we de invloedrijke West-Syrische bisschop van Amida in Oost-Turkije, Dionysius bar Salibi (12de eeuw). Hij is onder meer bekend van een goed gedocumenteerd tractaat getiteld *Tegen de Moslims*, geschreven in het Syrisch. Het is ook nu nog in Syrisch-orthodoxe kringen een veelgelezen werk. Met betrekking tot Mohammed benadrukt hij,⁸ dat deze zijn leer met geweld verspreid heeft en dat er geen enkele voorzegging ten aanzien van hem is in de Schriften,

waardoor men hem géén profeet kan noemen. Opvallend is echter dat de passage over Mohammeds gewelddadig optreden relatief mild is en dat bij hem iedere allusie op zijn zinnelijkheid ontbreekt. Terloopt merkt hij zelfs op dat Mohammed de leer van de éne God verkondigde aan de polytheïstische Arabieren.

HET PROFEETSCHAP EN DE ZENDING
VAN MOHAMMED. EEN GENUANCEERDE
BENADERING

Het is duidelijk dat met de boven beschreven standpunten, waarbij Mohammed gerangschikt wordt aan de zijde van de anti-christ, waarbij de koran gezien wordt als ingegeven door de duivel of als ijdel gepraat (Johannes van Damascus) en de komst van de islam daarom gezien wordt als een straf van God, een echt gesprek niet mogelijk is. Het is daarom belangrijk ook te kijken naar de andere lijn, waar we een veel genuanceerdere positiebepaling ten aanzien van Mohammed kunnen waarnemen. Ik beschrijf weer enkele auteurs, min of meer in chronologische volgorde.⁹

Als eerste auteur kom ik terug bij Abraham van Tiberias, een tijdgenoot van al-Kindî. In een tweetal korte passages¹⁰ stelt hij als reactie op de bewering van de emir dat Mohammed het zegel der profeten is, dat Mohammed géén profeet is, maar een vorst in wie God welbehagen heeft. Abraham geeft géén duidelijke redenen op waarom hij het profetschap van Mohammed afwijst. We kunnen vermoeden dat hij, net als bar Salibi en andere auteurs, daarvoor geen basis vindt in de Schrift, maar anders dan al-Kindî weidt hij niet uit over Mohammeds wreedheid tijdens de veroveringen, maar noemt hij hem verder een vorst in wie God welbehagen heeft en in wie hij de Oud-Testamentische belofte (Gen. 21:13) aan Abraham betreffende Ismael verwezenlijkt ziet. Voor Abraham past Mohammed dus op een bepaalde wijze in Gods heilseco-

nomie en wordt hij niet geschaard aan de zijde van de anti-christ of de vijanden van God.

De tweede auteur in deze lijn van denken is Paulus van Antiochië. Deze melkitische bisschop van Sidon – hij leefde waarschijnlijk in de 11de eeuw, kort voor de periode van de Kruistochten – is de auteur van een aantal geschriften over de islam, waaronder de reeds genoemde *Brief aan een islamitische vriend*. In dit laatste geschrift¹¹ legt hij uit, waarom van christenen niet verwacht kan worden dat ze overgaan tot de islam. De islam is namelijk géén universele godsdienst. Hij baseert zich hiervoor op een aantal passages in de koran zelf, allereerst de verzen, waarin benadrukt wordt dat de koran een openbaring in de Arabische taal is. Verder citeert hij:

42:7: en alzo hebben Wij aan u geopenbaard een Arabische Oplezing, opdat gij de Moeder der Steden en wie om haar wonen zoudt waarschuwen.

36:6: opdat gij lieden zoudt waarschuwen wier vaders niet gewaarschuwd waren, zodat zij achteloos waren

26:214: waarschuw uw naaste stamgenoten.

De conclusie die Paulus van Antiochië uit deze verzen trekt¹² is dat Mohammed alleen is gezonden naar de Arabieren tot wie nog geen boodschapper was gekomen, dat wil zeggen, uit de streek rond Mekka. De logische vooronderstelling is dat Paulus blijkbaar kan accepteren dat Mohammed voor een bepaalde groep ‘een gezant’ is geweest en de boodschapper is van een openbaring en een geïnspireerde Schrift.

De Oost-Syrische auteur ‘Amr ibn Mattâ, een in het Arabisch schrijvende tijdgenoot van Paulus en auteur van een belangrijke historisch-theologisch verzamelwerk, het boek van de Burcht,¹³ werkt deze argumentatie op een belangrijke manier verder uit. We vinden daar de volgende passage:

Het land van de Tihâma en de Hijâz (d.i. de streek rond Mekka, НТ) ontbeerde predikers van Christus, want de Apostelen hielden halt in de Najrân zonder verder te gaan en hielden zich bezig met de vorsten van Kinda¹⁴ en de prinsen van Yemen die christen geworden waren (...). Toen verscheen de Meester van de Wet van de Islâm, Mohammed, de zoon van 'Abdallah de Arabier – vrede zij met hem – en hij riep de mensen van (die landen) op tot het geloof in God, en hij bracht hen tot hem goedschiks en kwaadschiks. Hij haalde de afgodsbeelden van de Onwetendheid¹⁵ neer (...); hij vernieuwde de plaatsen van de eredienst in huizen voor gebed. Hij vaardigde instructies uit met betrekking tot het vasten en de aalmoezen. Hij maakte een eind aan de liederlijkheid en van het ongeloof en de immoraliteit welke afschuwelijk was en wijdverbreid (...).

Mohammed wordt hier gepresenteerd als prediker voor de welbepaalde streek van de *Tihâma* en de *Hijâz*, waar de christelijke apostelen niet gekomen waren wegens hun succesvolle missionaire activiteiten elders. Hij zet als het ware hun missionaire arbeid voort, zoals blijkt uit het feit dat hij de mensen opriep tot het afzweren van afgodendienst en tot het geloof in God, het vestigen van gebedshuizen bevorderde, instructies gaf voor vasten en aalmoezen (*zakât*) en een eind wilde maken aan immoreel gedrag. De enige allusie op Mohammed als een gewelddadig veroveraar is dat hij mensen goedschiks, maar ook kwaadschiks bracht tot de erkenning van hem. Over het geheel wordt hem een positieve rol toegedacht bij het verbreiden van het geloof in één God.

De auteur die deze lijn het meest heeft uitgewerkt is wel Timotheus I, Katholikos (Patriarch) van de Oost-Syriërs in de tweede helft van de 9de eeuw. Hij is onder meer bekend van een collectie brieven van theologische aard gericht aan diverse correspondenten. Een van deze brieven is naar alle waarschijnlijkheid gericht aan zijn vriend, de geleerde hieromonnik Sergius van het Abrahamklooster in Noord-Irak. Als Katholikos had hij gemakkelijk toe-

gang tot het kalifale hof. En aldus zien we hem in 781 gedurende twee dagen discussiëren met kalief al-Mahdî. De discussie had natuurlijk plaats in het Arabisch, maar het oudste verslag ervan is in het Syrisch opgesteld. Deze versie, ondanks de gebrekkige editie ervan,¹⁶ dient de basis te zijn voor iedere studie en interpretatie van dit verslag, en niet de later tot stand gekomen Arabische vertalingen. De Syrische taal is een aanwijzing voor de authenticiteit van de ontmoeting, en toont aan dat het niet gaat om een diplomatisch gekleurde weergave ervan, bestemd voor mogelijke islamitische lezers of de autoriteiten.

Hoewel de zending van Mohammed ook al gedurende het gesprek van de eerste dag ter sprake is gekomen, vooral het thema van de voorzegging, stelt al-Mahdî bij het hernemen van de discussies op de tweede dag de rechtstreekse vraag:

Wat zeg je over Mohammed? Voor het antwoord laten we de katholicos aan het woord.

Mohammed verdient lof vanwege alle redelijke mensen, hij wandelde op de weg van de profeten en ging in het spoor van degenen die God liefhebben. Alle profeten hebben de leer van de éne God onderricht en aangezien Mohammed de leer van Gods éinigheid verkondigd heeft, wandelde hij op de weg van de profeten. Voorts hebben alle profeten de mensen afgehouden van slechte werken en ze dichter bij goede (werken) gebracht. Daarom wandelde hij op de weg van de profeten. Verder hebben alle profeten de mensen afgescheiden van afgodendienst en veelgodendom en ze gebracht tot de eredienst en kennis van de ene God (...). Tenslotte heeft Mohammed geleerd over God, zijn Woord en zijn Geest¹⁷ en aangezien alle profeten God, zijn Woord en zijn Geest voorspeld hebben, wandelde Mohammed op de weg van de profeten.

Wie zou degene niet prijzen (...) die niet alleen voor God vocht met woorden maar ook met het zwaard? Zoals Mozes deed met de kinderen Israels toen hij zag dat ze een gouden kalf hadden gemaakt (...) en hij allen doodde (...). En hetgeen

Abraham deed, die vriend en geliefde van God, toen hij zijn gelaat afwendde van de afgodbeelden en van zijn stamgenoten en slechts naar de éne God keek en de prediker van de éne God werd bij andere volkeren, werd ook gedaan door Mohammed (...). Dit en gelijkwaardige zaken vertel ik en allen die van God houden, O Koning, over Mohammed.

Timotheüs zet hier de laatste stap naar een positieve appreciatie van Mohammed. Net als Paulus van Antiochië en 'Amr b. Mattâ na hem, erkent hij Mohammeds rol bij de verspreiding van het geloof in de éne God en de oproep tot het verrichten van goede werken. Hij kan daarom zelfs een vergelijking maken met Mozes en Abraham en stellen dat Mohammed wandelde op de weg van de profeten. De conclusie die al-Mahdî dan ook trekt is: je moet daarom de woorden van de profeet accepteren. We komen hier dan precies op het punt waar beide dialoogpartners uit elkaar gaan: ondanks het feit dat Timotheüs stelt dat Mohammed wandelde op de weg van de profeten en met de profeten op bepaalde aspecten vergelijkbaar is, kan hij toch niet als christen het profeetschap van Mohammed accepteren, want dat zou eveneens betekenen het accepteren van de absolute en universele claim van de boodschap van de koran en het opgeven van zijn eigen geloof. Met een verwijzing naar Mat. 11:13, stelt hij dat de profeten en de Tora profeteerden tot aan Johannes, geheel conform sommige Arabisch-christelijke auteurs die Johannes de Doper met een verwijzing naar de islamitische aanduiding voor Mohammed, het zegel der profeten noemen. Ieder profeetschap eindigt bij de tijd van Christus. *Na de komst van Christus zal er geen profeetschap noch profeet meer zijn.*¹⁸

BESLUIT

In de inleiding verwezen we naar de uitspraak van Elias van Nisibis dat het enige verschil tussen christenen en

moslims de erkenning van Mohammed als profeet is. De afwijzing daarvan heeft vaak in de geschiedenis van de ontmoeting tussen moslims en christenen geleid tot een ongenueanceerde negatieve beeldvorming over Mohammed. Het is de bijzondere intuïtie geweest van enkele auteurs levend binnen het Huis van de Islam, zoals Timotheüs, Elias van Nisibis en anderen, dat Mohammed als stichter van een godsdienst 'van gebed en aalmoezen', dus van een spirituele religie met een sociale dimensie, en brenger van de openbaring van de éne God op een of andere manier een plaats heeft in Gods heilshandelen en daarom *in zeker opzicht* vergeleken kan worden met de oud-testamentische profeten. De nadere studie van deze perspectieven openende Arabische en Syrische theologische literatuur is van belang voor de plaats van deze autochtone christenen binnen de wereld van de Islam. De gemeenschappelijke taal én geschiedenis (vgl. het citaat van Paulus van Antiochië in de aanhef) maken dat oosterse christenen en moslims bevoorrechte partners kunnen zijn in het interreligieuze gesprek.

NOTEN:

- 1 Citaat uit een tractaat over de predestinatie en de vrije wil togeschreven aan Paulus van Antiochië, cf. G. Graf, 'Philosophisch-theologische Schriften des Paulus al-Râhib, Bisschofs von Sidon, Erwiderung auf einen Philosophen betreffs der Prädestination', in: *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, 20 (1906), p. 168.
- 2 H. Teule, 'Middle Eastern Christians and Migration. Some Reflections', in: *The Journal of Eastern Christian Studies*, 54 (2002), pp. 1-23.
- 3 El Hassan Bin Talal, *Christianity in the Arab World*, Amman 1994. Een vergelijkbaar geluid in een interview door de Sa'udische prins Talal b. 'Abd al-'Azîz in de Libanese krant al-Nahâr (29.1.02).

- 4 Cf. Kh. S. Khalil, 'Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir Ibn 'A li al-Maghribî, sur l'unité et la trinité', in: Kh. S. Khalil, *Foi et culture en Irak au XI siècle*, Collected Studies Series C S 544, Aldershot, 1996, art. VII, p. 30vv.
- 5 G. B. Marcuzzo, 'Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd al-Rahmân al-Hâshimî à Jérusalem vers 820. Etude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe', *Textes et Études sur l'Orient chrétien* 3 (Rome 1986), pp. 288-295.
- 6 Een samenvattende studie over Johannes van Damascus en zijn houding ten aanzien van de islam, in: R. Le Coz, *Jean Damascène, Ecrits sur l'Islam*, Sources chrétiennes 383, Paris 1992.
- 7 Het tractaat van al-Kindî is makkelijk toegankelijk in een Franse vertaling: G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le Caliphe al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d' al Hashimî et d' al-Kindî*, Paris 1985. Tatar beschouwt de correspondentie evenwel niet als fictief, maar als reëel en tussen historische personages. Het woord *dialogoog* in de titel van zijn werk verraadt een bepaalde conceptie van dialoog. Aan christelijke zijde heeft men in het Oosten het werk veeleer als een *weerlegging* of *controversie* beschouwd. Er bestaat een niet-kritische editie van de Arabische tekst, bezorgd door A. Tien (*risâlat al-Kindî*, Londen 1880, heruitgave door de protestantse Bible Lands Mission and Society in Kairo, 1885 en 1912, die de tekst kon gebruiken als een wapen in haar missionaire arbeid).
- 8 Dit tractaat is nog niet uitgegeven en nauwelijks bestudeerd. Ik gebruik een recent vervaardigd (1983) handschrift in privébezit. Voor een eerste analyse, 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.
- 9 Zie ook het volgende overzichtsartikel: Samir K. Samir, 'The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Arab Authors', in: D. Thomas (ed.), *Syrian Chris-*

- tians under islam. *The First Thousand Years* (Leiden 2001), pp. 75-106.
- 10 Marcuzzo, p. 321 en 485.
- 11 P. Khoury, *Paul d'Antioche. Evêque melkite de Sidon (XI e s.)*, Beyrouth [1964]. Voor de datering van Paulus van Antiochië (11de eeuw eerder dan de 12de), zie H. Teule, 'Paul of Antioch and his Attitude towards the Jews and the Muslims' in B. Roggema e.a. (ed), *The Three Rings* (te verschijnen, Leuven 2003)
- 12 Men moet hierbij aantekenen dat in heel zijn oeuvre Paulus een christelijke interpretatie heeft van de koran door een éenzijdige selectie van verzen, weinig rekening houdt met de context van een bepaalde passage en voorbijgaat aan de de islamitische interpretatie. 'Wie om haar wonen' wordt in de traditionele Moslimse exegese geïnterpreteerd als 'alle mensen', daar Mekka als het centrum der aarde wordt beschouwd.
- 13 Over dit nog onuitgegeven werk, zie B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak: Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'Islam* (Paris 1994), p. 99v. Over de houding van de auteur t.a.v. Mohammed, p. 264 en Samir, *The prophet Muhammad*, p. 84.
- 14 Ook al-Kindî is afkomstig van deze gechristianiseerde zuiver Arabisch stam. Het is voor hem een argument in de discussie of Arabisch in wezen de taal van de islam is, of ook een christelijke taal.
- 15 'Onwetendheid' (*Jahâla*) is een islamitische uitdrukking om het pre-islamitisch heidendom aan te duiden.
- 16 A. Mingana, 'The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph al-Mahdi', *Woodbrooke Studies* 2, Cambridge, 1928, pp. 1-90 en 91-162 (Syr. tekst). Voor deze passage, p 61 (syr.: 133b. Cf. Samir, *The prophet Muhammad*, p. 91vv.
- 17 Een allusie op koran 4: 171, dat door christenen vaak trinitarisch wordt geïnterpreteerd.
- 18 Mingana, p. 38 (Syr.: 112ab).