

ALEXANDER TREIGER¹

Arabsko krščansko izročilo

Govorci arabščine so bili med prvimi, ki so slišali oznanilo evangelija.² Bili so priče prvih binkošti (Apd 2,11) in so poslušali apostola Pavla, ko je takoj po spreobrnjenju obiskal Arabijo (na območju današnje Jordanije, Gal 1,17). Čeprav so se pred vzponom islama v krščanstvo že spreobrnila nekatera arabska plemena, ki so v svojem verskem življenju nedvomno uporabljala arabščino, se je ta kot knjižni jezik kristjanov začela uveljavljati šele po muslimanskem zavzetju Bližnjega vzhoda.³ Nenehni boj, da bi izrazili in razglašali krščansko vero v jeziku, ki ga je v veliki meri oblikoval islam, je preko 13 stoletij, od 7. stoletja do danes, dajal poseben značaj krščanskim skupnostim v arabskih deželah.

ARABSKO KRŠČANSTVO: KRATKA ZGODOVINA

ARABSKO KRŠČANSTVO PRED ISLAMOM IN KORANOM

Kristjani iz arabskih dežel so potomci dveh različnih vrst prebivalstva: Arabcev, tako nomadskih kot stalno naseljenih, ki so sprejeli krščanstvo pred vzponom islama, ter – v veliko večji meri – lokalnih, bližnjevzhodnih krščanskih skupnosti, ki so izvirno govorile aramejsko (sirsko), grško ali koptsko, a so se zaradi muslimanskih osvajanj postopoma arabizirale.

Pokristjanjenje arabskih plemen na robovih Arabskega polotoka se je začelo veliko pred pojavom islama. Dve arabski plemeni sta do 5. stoletja sprejeli krščanstvo:

Gasanidi na severu polotoka v "monofizitski" in Lakmidi na severovzhodu v "nestorijanski" obliki. Plemeni sta imeli vlogo "tamponskih držav" med Bizantinskim in Sasanidskim imperijem ter ju obenem varovali pred vpadi drugih arabskih plemen (Hainthaler 2007). Nestorijansko krščanstvo je bilo prisotno tudi na območju Bet Katraje ob obalah Perzijskega zaliva (slavni vzhodnosirski asket in pisec iz 7. stoletja, Izak Sirski, je izhajal iz tega območja; Brock 1999-2000). V oazi Nadžran na jugozahodu Arabskega polotoka pa je prebivala cvetoča monofizitska krščanska skupnost, ki je bila povezana z Etiopskim kraljestvom iz Aksuma. Kristjani iz Nadžrana so leta 523 doživeli preganjanje pod kraljem Jusufom Dhu Nuvasom, ki je poskušal širiti svojo judovsko vero. V tem času je več sto kristjanov, tudi

njihov voditelj Aretas (al-Harit), pretrpelo mučeniško smrt (Shahid 1971; Beaucamp in dr. 1999-2000). Ko je zaradi tega s svojo vojsko posredovalo Etiopsko kraljestvo, se je krščanstvo vrnilo v Nadžran in skupnost je preživela vse do časa, ko jo je drugi muslimanski kalif Omar (v. 634-644) dokončno izgnal iz polotoka.

V zgodnjem 7. stoletju se je prisotnost krščanstva razširila tudi v srce Arabskega polotoka, v pokrajinah Hedžaz in Nadžd, kjer je postalo že dovolj močno, da je privabljało spreobrnjenke. Po muslimanskem izročilu je na primer Varaka ibn Navfal, bratranec Mohamedove prve žene, pred prihodom islama postal kristjan in je bil dobro poučen o krščanskih svetih spisih (Robinson 2000-2002; Osman 2005). Čeprav so to zgodbo o kristjanu, ki je potrdil Mohameda kot preroka, uporabljali v apologetske namene, je vseeno pomenljivo, da se je muslimanskim zgodovinarjem zdelo povsem verjetno, da je bil Mohamedov sorodnik spreobrnjenec v krščanstvo.

Koran se nenehno obrača na kristjane, jih nagovarja in z njimi polemizira (imenuje jih "al-Nasara, Nazareni, v enem od verzov pa "Ahl al-Indžil", ljudstvo evangelija), pri čemer misli na arabske kristjane, ki so živeli na Arabskem polotoku. Čeprav so v preteklosti namigovali, da so tamkajšnji kristjani pripadali heretični veji krščanstva, ki naj bi, na primer, verjela, da je Marija del Svete Trojice, vlada danes splošno soglasje, da so spadali med različne krščanske skupnosti, ki jih še danes poznamo na Bližnjem vzhodu – seveda z izjemo tistih, ki so se pojavile po 7. stoletju (Griffith 2007b).

Koran šteje kristjane skupaj z judi in nekaterimi drugimi verskimi skupnostmi med 'ljudstva knjige' in celo navaja, da so kristjani navadno prijaznejši do muslimanov kot judje in politeisti, "ker so med njimi duhovniki ter menihi, in zato, ker niso ošabni" (5,82). Kljub temu je zelo kritičen do jedra krščanskega verovanja: zavrača krščansko pojmovanje Trojice (5,73) in učlovečenja. Jezusa sicer

imenuje "Kristus", "Božji poslanec", celo "Božja beseda, ki jo je dal Mariji" in "duh Božji", vendar odločno zanika, da bi bil Božji Sin in imel božjo naravo. Krščansko vero, da je Jezus Bog, ima za neutemeljeno "pretiravanje" (4,171). Koran potrjuje, da je Jezusa rodila devica (19,19-22), da je delal čudeže in da ga je podpiral "sveti duh" (2,87; 2,253; 5,110; pogosto ga enači z angelom Gabrijelom), a zanika njegovo smrt na križu in vstajenje od mrtvih. Slavni koranski verz trdi – v skladu z doketskim pojmovanjem – da se je ljudem samo *zdelo*, da je bil Jezus križan; v resnici pa ga je Bog povzdignil k sebi (4,157). To trditev so skozi stoletja do onemoglosti ponavljali v muslimansko-krščanskih polemikah.

MUSLIMANSKA OSVAJANJA IN NJIHOV VPLIV NA KRŠČANSTVO NA BLIŽNJEM VZHODU

Po muslimanskem zavzetju Bližnjega vzhoda so se kristjani iz treh t.i. 'vzhodnih' patriarhatov, Aleksandrije, Antiohije in Jeruzalema, pa tudi kristjani v Sasanidskem imperiju, severni Afriki in Španiji – po ocenah je šlo za polovico svetovnega krščanskega prebivalstva – znašli pod islamsko oblastjo (Griffith 2008a, 11).

To dejstvo je ustvarilo novo resničnost na več ravneh. Prva posledica je bila, da so kristjani, tako kot judje in druge verske skupnosti, postali 'podrejena manjšina' (*ahl al-dhima* ali 'dhimiji') znotraj rastočega islamskega imperija (Fattal 1995). Čeprav jim je bila zagotovljena verska avtonomija in so bili izvzeti iz vojaške službe v zameno za plačilo posebnega davka (*džizja*), so bili vseeno podvrženi številnim strogim omejitvam. Med drugim jim je bilo prepovedano graditi nove in popravljati stare cerkve in samostane, spreobračati muslimane in nagovarjati kogarkoli proti spreobrnjenju v islam, čeprav je šlo za sorodnike. Kristjanom ni bilo dovoljeno jezdit na konjih in nositi meča, na splošno niso smeli posnemati oblačil, govora in vedenja muslimanov. Pričakovalo se je, da

nosijo posebna, drugačna oblačila, predvsem značilen pas (*zunar*, iz grške besede *zonarion*), da bi se tako ločili od muslimanov. Čeprav se teh pravil niso povsod držali v enaki meri, so vedno ostala zapisana. Muslimanski vladarji so jih lahko kadarkoli implementirali po svoji volji, zelo surovo pa sta jih na primer uveljavljala abasidski kalif Al Mutavakil (v. 847-61) in fatimidski kalif Al Hakim (v. 996-1021).

Druga posledica: pretrgane so bile vezi med krščanskimi skupnostmi iz bivših vzhodnih provinc in preostankom Bizantinskega cesarstva, oziroma je postalo njihovo vzdrževanje zelo zahtevno. Hkrati so se te skupnosti prvič znašle znotraj iste politične enote s kristjani, ki so že dlje časa živeli na vzhodu, na bivših sasanidskih ozemljih. Za razliko od Bizantincev, ki so podpirali kalcedonsko stran in preganjali monofizite, ter Sasanidov, ki so podpirali (nestorijansko) Cerkev na Vzhodu, muslimanskih vladarjev niso zanimale delitve med cerkvami in niso razlikovali med različnimi krščanskimi skupnostmi (Morony 2005, 346). To je ustvarilo nove okoliščine, v katerih so se morali kristjani različnih veroizpovedi boriti za politično moč in priznanje. Svoj nauk so morali braniti tudi pred napadi drugih krščanskih skupnosti, ne samo muslimanov, ter z njimi polemizirati. Zato je polemika med krščanskimi skupnostmi in proti muslimanom v islamskem obdobju postala ena pglavitnih tem krščanske verske literature.

Tretja posledica muslimanskih osvajanj je bila, da se je začel proces arabizacije krščanskega prebivalstva po vsem imperiju. Odzivi na ta pojav so bili mešani. Pavel Alvarus (u. 860) se je v muslimanski Španiji pritoževal, da kristjani pozabljajo latinščino in namesto nje prevzemajo arabščino (Griffith 2008a, 152). Podobne pritožbe glede koptščine izraža egiptovska *Apokalipsa Samuela iz Kalamuna* – besedilo, ki je bilo izvirno zapisano v koptskem jeziku, a je danes, ironično, ohranjeno samo v arabščini (glej Zaborowski 2008; Papaconstantinou 2007; Rubenson 1996). Po drugi strani pa so kalcedonski samostani

v Palestini že v 8. stoletju z navdušenjem prevzeli arabščino kot knjižni jezik in kot pomembno sredstvo teološkega izražanja, ki je sčasoma nadomestilo grščino in aramejščino (Griffith 1992; 2002a; 2008, 45-74; Levy-Rubin 1998; Leeming 2003; Wasserstein 2003). Druge krščanske skupnosti na muslimanskem vzhodu so sledile temu zgledu in v 9. stoletju imamo že cvetočo in raznoliko krščansko teološko literaturo v arabščini.

Četrta posledica pa je: arabizacija je spremljal veliko počasnejši, a vztrajen proces islamizacije. Družbeni in ekonomski dejavniki so spodbudili kristjane, predvsem od začetka abasidskega obdobja (750) dalje, da so se spreobračali v novo vero: spreobrnitev jih je razbremenila posebnega davka in izboljšala možnosti za napredovanje v družbi (Griffith 2008a, 34-35, kjer citira *Kroniko iz Zuknina*; Griffith 1995, 6). Toda odpad od islama se po islamskem pravu kaznuje s smrtjo. Poznamo številne primere kristjanov, ki so se spreobrnil v islam, nato pa nazaj v svojo prvotno vero in jih je muslimanska oblast zato usmrtila (Griffith 2008a, 147-153; Hoyland 1997, 336-386). Pripovedi o njihovem mučeništvu so krščanskim voditeljem služile kot pomembno sredstvo, s katerim so odvrčali svojo čredo od spreobrnitve v islam.

Ni torej presenetljivo, da so kristjani v zgodnjem obdobju islamske nadoblasti na muslimanska osvajanja odgovorili najprej s pisanjem apokalips, saj so v njih videli znamenje bližnjega konca sveta in Božjo kazen za njihove grehe (Griffith 2008a, 23-35; Hoyland 1997). Ko pa je postalo jasno, da se svet ne bliža koncu in da bo muslimanska oblast trajna, so se kristjani prilagodili na novo resničnost s precejšnjo mero iznajdljivosti. Pošteno bi bilo reči, da so kristjani, muslimani, judje in druge verske skupnosti stoletja živeli skupaj v neke vrste 'pluralističnem ravnotežju' – izraz prihaja od Williama Dalrympla – (včasih se uporablja tudi izraz *convivencia*), da so se kristjani kljub precejšnjemu družbenemu pritisku lahko obdržali kot verska skupnost. Na splošno pa

se je vzdrževal medverski *status quo*, prihajalo pa je tudi do resnih prekinitev, ki so prizadele veliko in trajno škodo krščanskim skupnostim na Bližnjem vzhodu in povzročile njihov postopni zaton.

ARABSKI KRISTJANI DO 19. STOLETJA

V obdobju Omajadov so kalifi začeli s prizadevanji, da bi islam prevzel javni prostor v novo osvojenih ozemljih. Očiten dokaz za to težnjo je gradnja Kupole na skali v Jeruzalemu v času kalifa Abd al-Malika (r. 685-705) ter Omajadske mošeje v Damasku v času vladavine njegovega sina al-Valida. Prva je bila zgrajena na Tempeljskem griču, da bi tekmovala s krščanskimi cerkvami v mestu, okrasili so jo s koranskimi verzi ter zapisi v koranskem slogu, ki so kritizirali krščansko verovanje v Trojico in učlovečenje (Grabar 2006; Kaplony 2002). Drugo so zgradili na mestu cerkve sv. Janeza Krstnika, ki so jo vzeli kalcedonski skupnosti. Leta 721 je kalif Jazid II. (v. 720-724) izdal (kratkotrajni) edikt, s katerim je prepovedal javno prikazovanje križev in ikon ter ukazal njihovo uničenje, kar je prizadelo vse krščansko prebivalstvo v kalifatu, morda pa je sprožil tudi ikonoklazem v Bizantinskemu cesarstvu (Griffith 2007a). Kljub temu so kristjani ohranjali svoj privilegirani položaj v družbi in so bili nepogrešljivi kot javni uradniki in upravniki.

Pod Abasidi se je sedež kalifata preselil iz Damaska v novo zgrajeno prestolnico Bagdad. Ta premik je koristil Cerkvi na Vzhodu, ki je imela v Iraku svoje zgodovinsko središče, a na škodo drugih krščanskih skupnosti, predvsem kalcedonske, iz katere so svoje upravnike izbirali Omajadi. Katolikos Cerkve na Vzhodu, Timotej I. (v. 780-823) je prenesel patriarhalni sedež iz Selevkije-Ktezifona, bivše sasanidske prestolnice, v Bagdad, da bi bil bližje abasidskemu dvoru. V tem obdobju so kristjani pomembno prispevali k razvoju islamske družbe kot državni uradniki, zdravniki, predvsem pa kot prevajalci filozofskih, znanstvenih in medicinskih del iz grščine

in sirščine v arabščino (Gutas 1998; Griffith 2008a, 106-128).

Ponovna bizantinska zasedba Antiohije in njene okolice leta 969 je prinesla zelo pomembno obdobje za arabske pravoslavne skupnosti na tem območju (Ciggaar in Metcalf 2006; Kennedy 2006; Todt 1995, 2001, 2006; Krivov 1996). Za razjasnitev: opozoriti moram, da z izrazom 'arabski pravoslavni' mislimo na arabsko govoreče pravoslavne kristjane bizantinskega obreda (v arabščini 'Rum', izraz, ki označuje Bizantince). Tradicionalno jih imenujemo melkiti (Griffith 2006), toda danes je to poimenovanje prihranjeno za katoliške vzhodne Cerkve bizantinskega obreda. V angleščini se arabske pravoslavne kristjane netočno poimenuje bodisi 'grški' pravoslavni – čeprav niso niti Grki po narodnosti, niti nimajo nujno jezikovnega znanja grščine – bodisi 'antiohijski' pravoslavni, kar se nanaša na Antiohijski patriarhat, ki mu pripadajo številni – toda nikakor ne vsi. Vrnimo se v zgodovino: ko so se ponovno združili z Bizancem, so arabski pravoslavni kristjani začeli z obsežnim prevajanjem patrističnega izročila v arabščino. Previde so kasneje uporabili kristjani vseh skupnosti, predvsem koptske, nekatere izmed njih pa so kasneje celo prevedli v etiopski jezik.

Bizantinska zasedba Antiohije je sovpadla s fatimidsko zasedbo Palestine. Fatimidska oblast v Egiptu in Siriji je bila tolerantna do kristjanov in na splošno do vseh manjšin, z izjemo kalifa al-Hakima, ki smo ga že omenili zgoraj. Ko je prišel na oblast, je ta duševno neuravnovešeni vladar začel s strogim preganjanjem kristjanov (tako koptskih kot arabskih pravoslavnih) in judov v Egiptu. Njegova politika je prizadela tudi kristjane v Palestini, kjer je leta 1009 ukazal uničenje cerkve Božjega groba v Jeruzalemu (kasneje so jo ponovno zgradili s pomočjo Bizantinskega cesarstva). Tudi številne druge cerkve so bile uničene ali spremenjene v mošeje. V tem obdobju so številni kristjani iz Egipta in Palestine pobegnili v bizantinsko Antiohijo – primer je slavniti zgodovinar Jahja al-Antaki,

čigar kronika je glavni vir informacij o teh dogodkih.

V času križarskih vojn so lokalne kristjane – ti so verjetno še vedno predstavljali večino prebivalstva v velikem delu Sirije in Palestine – gledali s sumničjem in nerazumevanjem, ker se zaradi svoje arabske in sirske kulture skorajda niso razlikovali od muslimanov. Ker so bili poleg tega s stališča Latinske cerkve krivoverci, so postali podrejeni Frankom, čeprav so se med njimi in krajevnim prebivalstvom vzpostavili tudi načini sobivanja (Prawer 1985; MacEvitt 2007).

V zgodnjem obdobju je tam živeči kristjani niso odnesli bolje od muslimanskega prebivalstva, med obleganjem Antiohije leta 1098 so križarji na primer brez razlikovanja poklali

tako muslimane kot kristjane (Ciggaar in Metcalf 2006, 247). Kasneje so križarji imeli boljši odnos do sirske ortodoksne in armenske kristjanov kot do grških in arabskih pravoslavnih kristjanov, saj so slednje sumili, da simpatizirajo z Bizancem. Sirski ortodoksni kristjani so prvič v zgodovini dobili celo svojo kapelo v cerkvi Božjega groba v Jeruzalemu (Prawer 1985, 76; MacEvitt 2007, 169). V času križarske vladavine so leta 1182 maroniti iz Libanonskega gorovja formalno vstopili v občestvo z Rimom.

Kristjani so bili pod vladavino Seldžukov in Ajubidov relativno varni, v času Mongolov pa so doživeli kratko obdobje renesanse (Fiey 1975). Mongoli so leta 1258 uničili abasidski kalifat in razrušili Bagdad, pri čemer so

Utrinek z razstave



poklali na deset tisoče prebivalcev, a ob tem prizanesli kristjanom, saj je zanje prosila krščanska žena mongolskega osvajalca Huleguja. Mongolski vladarji so bili na začetku naklonjeni kristjanom, ukinili so davek džizja, dovolili so jim obnavljanje cerkva in razmišljali o spreobrnitvi v krščanstvo (nekatera mongolska plemena – Ujguri, Najmani in Keraiti – so že bili nestorijanski kristjani). Ko pa se to ni uresničilo in so se spreobrnil v islam, so kristjani v Iraku, ki jih je muslimanska večina imela za varovance in zaveznike Mongolov, doživeli krvavo maščevanje.

Mameluki, ki so leta 1260 dosegli odločilno zmago nad Mongoli pri Ajn Džalutu v Palestini, so osem let kasneje oblegali in zavzeli Antiohijo iz rok Frankov. Poklali ali zasužnjili so krščansko prebivalstvo, porušili cerkve in sosednje samostane (vključno s slavnim samostanom sv. Simeona Mlajšega; Nasrallah 1983-1989, zv. III.1, 63-65; 1972, 127-159; Djonadze 1986, 57-115; Morray 1994). Antiohijski patriarhat je bil uničen in še sto let ni imel stalnega sedeža. Šele leta 1365 se je za stalno ustalil v Damasku, kjer ostaja še danes (Tódt 2006, 85-87; Korobeinikov 2003, 2005).

Štirinajsto in petnajsto stoletje sta prinesla obdobje strmega upada krščanstva na Bližnjem vzhodu in vrhunec muslimanske nestrpnosti do kristjanov, ki jo dobro predstavljajo protikrščanska dela muslimanskega teologa Ibn Tajmije (u. 1328; Michel 1984). Krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu je še dodatno prizadela kuga, ki je islamski svet dosegla okoli leta 1347: ocenjujejo, da je vzela življenje četrtrine do tretjine celotnega prebivalstva Sirije in Egipta (Shoshan 2000-2002). Kruti vojaški pohodi Timurlenka (u. 1405) pa so zdesetkali krščansko populacijo v Iraku in zadali Cerkvi na Vzhodu udarec, od katerega si ni nikdar več opomogla.

V otomanskem obdobju z začetkom v 16. stoletju so se krščanske arabske skupnosti v Levantu začele počasi krepiti in doživljati ponoven razcvet (Polosin in dr. 2005; Panchenko 2012). To poleg drugega dokazujejo številni krščanski arabski rokopisi

iz 17. stoletja, potem ko je bilo v obdobju treh stoletij pred tem takšnih prepisov zelo malo. Temu ustrezno se je tudi vztrajno povečevalo število krščanskega prebivalstva na tem območju (Courbage in Fargues 1997, 57-90, s pomembno statistiko).

Od šestnajstega do osemnajstega stoletja so si zahodni misijonarji prizadevali za zedinjenje z Rimom in pri nekaterih bližnjevzhodnih kristjanih jim je to občestvo tudi uspelo doseči, kar je pripeljalo do ustanovitve številnih t.i. 'vzhodnih katoliških' cerkva. Neželeni učinek tega delovanja pa je bil, da se je večina krščanskih skupnosti tega območja razdelila na dvoje: na tiste, ki so se zedinili z Rimom, in tiste, ki tega niso sprejeli. Vzhodni katoliki se ponavadi vidijo kot most med vzhodnim in zahodnim krščanstvom in so dejavni v ekumenskem gibanju; toda pogosto jih njihovi pravoslavni bratje kritizirajo, da so zapustili svoje izročilo, in jih pozivajo, naj se vrnejo k svoji 'materni cerkvi'.

Kalcedonski kristjani so bili v otomanskem obdobju organizirani kot ena verska skupnost (*milet*), podrejena patriarhu v Carigradu, kar je vplivalo tudi na druge patriarhate: njihova liturgična praksa se je približala bizantinski, vodili pa so jih grški kleriki. Jeruzalemski in Aleksandrijski patriarhat vse do danes vodi etnično grška hierarhija, medtem ko je Antiohijski patriarhat leta 1899 z močno diplomatsko podporo takratnega Ruskega cesarstva pristal v rokah arabskih pravoslavnih kristjanov, ki ga vodijo še danes (Yakushev 2006).

ARABSKI KRISTJANI V 20. IN ZGODNJEM 21. STOLETJU

Sistematično iztrebljanje in izgon kristjanov iz Anatolije in vzhodne Trakije med in neposredno po 1. svetovni vojni – poznano pod imeni armenski genocid, 'asirski' safyo (pokol ali genocid) in grška 'maloazijska katastrofa' – ni obsežneje prizadelo območij, kjer so živeli arabski kristjani. Na koncu 19. in v 20. stoletju so arabski kristjani, posebej v Libanonu

in Palestini, izstopali zaradi literarnega, narodnega in političnega razcveta. Znanе literarne osebnosti so npr. začetnik arabskega zgodovinskega romana Džurdži Zajdan (1861-1914, arabski pravoslavac), prevajalec Iliade v arabščino Sulejman al-Bustani (1856-1925, maronit), libanonsko-ameriški pisatelj Kahlil Gibran (1883-1931, maronit), libanonski pisatelj Mihail Nuajma (Mikhail Naimy, 1889-1988, arabski pravoslavac), jeruzalemski pedagog in pisatelj Khalil al-Sakakini (1878-1953, arabski pravoslavac), palestinski romanopisec Emile Habibi (1922-1996, protestant) in sodobni libanonski avtor Elias Khoury (r. 1948, arabski pravoslavac). Tudi slavna libanonska pevka Fairouz (Nuhad Hadad, r. 1935) je arabska kristjanka; rojena je bila v sirski katoliški družini, a se je spreobrnila v pravoslavje. Med politiki, ki jih moramo omeniti, pa so ustanovitelj stranke Ba'ath Michel Aflak (1910-1989), ustanovitelj Ljudske fronte za osvoboditev Palestine George Habaš (1926-2008) in arabski nacionalistični mislec Constantin Zureik (1909-2000), ki so vsi pripadali arabski pravoslavni skupnosti, čeprav so bili po ideologiji marksisti. Med palestinskimi intelektualci in politiki je bilo veliko število kristjanov, med njimi Edward Said, Hanan Ašravi, Afif Safieh in Amzi Bišara. Tako kot njihove muslimanske rojake je tudi palestinske kristjane močno prizadela palestinska katastrofa (*nakba*) leta 1948 in dogodki, ki so ji sledili, in mnogo jih je prisilno odšlo v izgnanstvo.

Tudi drugi konflikti – predvsem protikrščanski pokoli leta 1860, libanonska državljanska vojna (1975-1990), ameriška invazija na Irak (2003) in državljanska vojna v Siriji – so imeli težke posledice za arabsko krščansko populacijo. Žrtve teh konfliktov pogosto častijo kot mučence (npr. sv. Jožef iz Damaska, umorjen leta 1860, ali pravoslavna duhovnika Basilios Nassar in Fadi Haddad, ki sta bila umorjena v Siriji januarja oz. oktobra 2012).

Pravoslavni patriarhat iz Antiohije je sredi 20. stoletja doživel duhovno prenovo, potem ko je leta 1942 George Khodr (zdaj metropolit

gore Libanon) skupaj z drugimi ustanovil pravoslavno mladinsko gibanje (Nahas 1993). V tem času so ponovno odprli samostan sv. Jurija (Deir el-Harf; Kassatly 1996), ustanovili Pravoslavno univerzo v Balamandu (Libanon), uredili nove prevode številnih del grških cerkvenih očetov v arabščino, pojavila pa so se tudi številna originalna dela o arabskem pravoslavju in zgodovini antiohijskega patriarhata v arabskem jeziku. Izpostavimo lahko pomembno monografijo *Pozabljeni svetniki antiohijske tradicije*, ki jo je napisal arhimandrit Tuma Bitar (1995). Istočasno je Matta el-Meskin ali Matej Revni (1919-2006), menih iz samostana sv. Makarija v puščavi Sketis, vodil podobno duhovno prenovo Koptske cerkve (Matta el Meskin 1983, 1984; Zanetti 1996; O'Mahoney 2006). Znamenja eremitske prenove pa so se čutila tudi med maroniti (Hourani in Habachi 2004).

V 20. in zgodnjem 21. stoletju se je delež arabskih kristjanov v prebivalstvu Bližnjega vzhoda drastično zmanjšal, predvsem zaradi izseljevanja in precej višje rodnosti pri muslimanih (ta razkorak je sicer precej nov fenomen), čeprav se je v absolutnem merilu njihovo število povečalo. Izseljenke skupnosti arabskih kristjanov vseh veroizpovedi danes obstajajo po vsej Severni in Južni Ameriki, Evropi in Avstraliji. Te skupnosti ohranjajo tesne stike s svojimi izvornimi skupnostmi.

PREGLED KRŠČANSKE ARABSKE KNJIŽEVNOSTI **PREVODI IZ GRŠČINE IN DRUGIH JEZIKOV**

Poleg bolj znanе prevajalske dejavnosti filozofskih, znanstvenih in medicinskih del iz grščine v arabščino, ki smo jo že omenili, so od 8. stoletja dalje v arabščino prevedli velik del zgodnejše krščanske književnosti – Staro in Novo zavezo, svetopisemske apokrifne, življenja svetnikov, pridige, liturgična besedila in patristična dela – predvsem iz grškega, sirskega in koptskega jezika.

Prevodi krščanske književnosti v arabščino so nastajali najprej v kalcedonskih

samostanih v Palestini, predvsem v samostanu Mar Saba, kjer je večjezična skupnost menihov v 9. stoletju prispevala številne prevode med grškim, sirske, arabske in gruzijske jezike. V tej skupnosti so tako skorajda sočasno prevedli nekatera dela Izaka Sirskega iz izvorne sirščine v grški, gruzijski in arabski jezik (Brock 1999-2000a). Kasneje, ko so mesto ponovno osvojili Bizantinci, se je prevajalska dejavnost začela na ozemlju Antiohije (Nasrallah 1983-1989: zv. III.1, 196-220, 273-310, 387-391). Pravoslavni arabski diakon Abdalah ibn al-Fadl (fl. ok. 1050) je bil morda najbolj plodovit prevajalec patrističnih del. V arabščino je prevedel dela Janeza Krizostoma, Bazilija Velikega, Gregorja iz Nise, Maksima, Psevdo-Cezarija, Janeza Damaščana, Andreja Kretskega in Izaka Sirskega. Poleg tega je njegov arabski prevod Psalmov postal daleč najvplivnejši v arabskem krščanskem svetu (Polosin in dr. 2005). V 11. stoletju se je prevajalska dejavnost razširila tudi v sosednji Damask. Tamkajšnjemu arabskemu pravoslavnemu prevajalcu Ibn Sakhku pripisujejo arabsko različico celotnega Dionizijevega korpusa (Treiger 2005, 2007).

Med mojstrovčinami patristične literature, ki so se v grškem izvirniku izgubile, a so se ohranile v arabščini, je izjemno – na žalost še neobjavljeno – besedilo *Noetični raj* (Noble in Treiger, v izidu, 8. pogl.). Izvorno je bilo napisano v 7. ali 8. stoletju v grščini in opisuje zgodbo o padcu. "Raj", ki je omenjen v naslovu razprave, je angelski svet, iz katerega je bil po padcu izgnan človeški um (*nous*). Besedilo se loteva analize kreposti in pregreh ter začrta pot, kako mora posameznik 'preorati' zemljo svojega srca, s tem ko goji kreposti in se bori s pregrehami, da si očisti um in bo tako lahko zopet sprejet v noetični raj.⁴

TEOLOGIJA IN VERSKE POLEMIKE

Kot smo razložili zgoraj, so prvi uporabili arabski jezik kot sredstvo za izražanje krščanske teologije arabski menihi iz kalcedonskih samostanov v Palestini v 8. stoletju.

Do 10. stoletja pa so arabščino začele uporabljati vse krščanske veroizpovedi. Najzgodnejša dela so ponavadi anonimna, prvi trije po imenu znani arabsko pišoči teologi pa so iz 9. stoletja: Teodor Abu Kurra (arabski pravoslavec, Lamoreaux 2005), Abu Ra'ita al-Takriti (sirski ortodoksni kristjan, Keating 2006) in Amar al-Basri (nestorijanec, Griffith 1983; Beaumont 2003). Po sledih Janeza Damaščana je Teodor Abu Kurra napisal arabsko razpravo v obrambo ikon kot odgovor na družbene okoliščine v Edesi, kjer so krajevni kristjani pod muslimanskim pritiskom začeli oklevati, ali naj častijo čudežno podobo Kristusa, *Mandilion* – podobo, ki je po cerkvenem izročilu, o katerem poroča že Evzebij, niso izdelale roke (*aheiropoieta*), temveč jo je Kristus sam poslal Abgarju, kralju iz Edese, ki je ob pogledu nanjo ozdravel (Griffith 1997).

Ko so izpovedovali trinitarično teologijo, so arabski kristjani hipostaze (osebe) Trojice pogosto prikazovali kot 'atribute' enega samega božanskega bistva. Čeprav bi se dalo trditi, da gre za modalistično teologijo, se je izkazala za priljubljeno v krogih arabskih kristjanov. V primerjavi s tradicionalno trinitarično teologijo je namreč odpornejša proti muslimanski kritiki, da vera v Trojico pomeni triteizem: če so hipostaze opredelili kot attribute, so se arabski krščanski teologi lahko sklicevali na dejstvo, da tudi muslimani sami priznavajo Božje attribute (Haddad 1985, Swanson 2005).

Posebno književno zvrst pa predstavljajo krščanske teološke enciklopedije, ki so postale posebno priljubljene med koptskimi arabskimi teologi v 13. stoletju, 'zlato dobi' arabske koptske književnosti. Enciklopedija v sedmih poglavjih, ki jo je sestavil Al-Mu'taman Ibn al-Assal, z naslovom *Suma verskih načel* (ok. 1263) je najznamenitejši primer te zvrsti (Al-Mu'taman Ibn al-Assal in Pirone 1998-2002; Abullif 1997, 1990-1991; Samir 1984). Ibn al-Assal je v tem delu izhajal iz cele vrste grških (filozofskih in patrističnih) virov, ki so mu bili na voljo v arabskem prevodu, arabskih krščanskih piscev in celo

muslimanskih in judovskih teologov (npr. Fakhr al-Din al Razi in Mojzes Majmonid).

Teologija je bila neločljivo povezana s polemiko: ko so arabski krščanski teologi izražali svoja stališča, so neogibno polemizirali z islamom, drugimi krščanskimi skupnostmi in drugimi verstvi. Številna dela so bila prav posebej posvečena krščansko-muslimanski polemiki (Thomas, Roggema in Mallett 2009-v izhajanju). V abasidskem obdobju so se medverske razprave dogajale na posebnih shodih v prisotnosti občinstva, imenovanih 'zasedanja' (*majalis*). Ohranili so se prepisi več tovrstnih razprav, ko je muslimanski vladar podelil krščanskemu teologu dovoljenje, da je predstavil svoje poglede in oporekal muslimanskemu sogovorniku ali celo vladarju samemu (Griffith 2008a, 77-81; Szilagyi, v Noble in Treiger, v izidu, 3. pogl.).

Pavel iz Antiohije, arabski pravoslavni škof v Sidonu iz 12. stoletja, je napisal vplivno polemično razpravo z naslovom *Pismo muslimanskemu prijatelju*. V tej razpravi poskuša muslimanom dokazati resničnost krščanstva na temelju samega Korana. (Delo bo zdaj dostopno v angleškem prevodu Sidneya Griffitha v Noble in Treiger, v izidu, 10. pogl.). Priredba njegove razprave, ki jo je napisal anonimni krščanski pisec iz Cipra, pa je izzvala številne muslimanske teologe, med njimi sta bila npr. al-Dimaški (u. 1327) in Ibn Tajmija, da so jo poskušali ovreči (Griffith 2008a, 166-169; Ebied in Thomas 2005).

FILOZOFIJA IN FILOZOFSKA TEOLOGIJA

Ker so se kristjani ukvarjali s prevajanjem grških filozofskih del v arabščino, so bili tudi med prvimi, ki so pisali izvirna filozofska dela v tem jeziku. Slavni nestorijanski prevajalec Hunajn ibn Išak (u. 873) je tako domnevni avtor kompilacije izrekov starih filozofov in besedil o njih (Griffith 2008a, 119-122; 2008b). Njegov mlajši sodobnik, arabski pravoslavni prevajalec Kusta ibn Luka (u. 912), je napisal številna filozofska dela, med njimi tudi vplivno razpravo *O razliki med duhom in dušo*.

Morda najbolj znani krščanski arabski filozof je monofizit Jahja ibn Adi (u. 974), učenec slavnega muslimanskega filozofa al-Farabija (u. 950; Endress 1977; Griffith 2002b in 2008a, 122-125; Wisnovsky 2012). Ena njegovih najbolj izvirnih teoloških misli je bila, da je hipostaze Trojice definiral kot "um", kot "tega, ki umeva" in kot "to, kar je umevano". V aristotelski filozofiji bi jih torej lahko razumeli kot "identične med seboj v dejanskosti" – genialen, čeprav komaj kaj uspešen poskus, da bi nauk o Trojici naredil bolj sprejemljiv za muslimanske filozofe (Périer 1920, 24-27).

Omeniti pa moramo tudi nestorijanca Ibn al-Tajiba, pisca komentarjev na Porfirijevo *Isagoge* in Aristotelove *Kategorije*, ki so pod vplivom aleksandrijske novoplatonske tradicije (Gyekye 1979; Ferrari 2006), ter arabskega pravoslavnega diakona Abdalaha ibn al-Fadla, ki smo ga omenili zgoraj kot prevajalca patrističnih del v arabščino. Al-Fadl je bil poleg tega tudi izvirni pisec filozofske teologije, ki se je ukvarjal z mislijo sočasnih sirskih ortodoksni in nestorijanski teologov, pa tudi z islamsko filozofijo (Graf 1944-1953, zv. 2, 52-64; Nasrallah 1983-1989, zv. III.1, 191-229; Noble in Treiger 2011; Noble in Treiger, v izidu, 7. pogl.).

DRUGE ZVRSTI: KOMENTARJI SVETEGA PISMA, ŽIVLJENJA SVETNIKOV, ZGODOVINOPISJE, POEZIJA IN POPOTNE PRIPOVEDI

Ibn al-Tajib, ki smo ga omenili kot komentatorja Porfirija in Aristotela, je napisal tudi komentar celotnega Svetega pisma. Monumentalno delo z naslovom *Krščanski raj*, ki ga je Georg Graf (1944-1953, 2. zv., 162) opisal z besedami "najbolj obsežna eksegetska zbirka krščanske arabske literature", je še vedno neobjavljeno, razen dela komentarja 1. Mojzesove knjige (Sanders 1967).

Svetopisemski komentarji so bili še posebej priljubljeni med Kopti. Markus ibn Kanbar (u. 1208) je tako napisal komentar na

Peteroknjižje, Sim'an ibn Kalil (u. po 1206) na Evangelij po Mateju in Psalme, Bulus al-Buši in Ibn Katib Kajsar (oba iz sredine 13. stoletja) pa na Razodetje – to sta edina arabska komentarja te knjige (Graf 1944-1953, 2. zv., 329-332, 337-338, 358-359, 380-384; Davis 2008).

Med življenjepisi svetnikov v arabskem jeziku moramo omeniti življenje sv. Janeza Damaščana, ki ga je zapisal Mihael al-Sim'ani, menih iz kalcedonskega samostana sv. Simeona Mlajšega blizu Antiohije (ok. 1090; Portillo 1996; Griffith 2001, 20-42, s citati). Na srečo pa so se v arabščini ohranili še številni drugi življenjepisi več krščanskih svetnikov (tudi mučencev) iz zgodnje islamske dobe (Pirone 1991; Lamoreaux in Cairala 2001; Griffith 2008a, 150-166 z nadaljnjimi viri; Lamoreaux v Noble in Treiger, v izidu, 4. pogl.).

Arabski kristjani so se odlikovali v pisanju zgodovinskih del (Teule 2000-2002, 807-809, z obsežnimi bibliografskimi podatki o delih, ki jih navajamo spodaj; El Cheikh 1999). Arabski pravoslavni patriarh Aleksandrije Evtihij (Sa'id ibn al-Bitrik, u. 940) je tako napisal zgodovino sveta do leta 938. Njegovo delo je nadaljeval Jahja al-Antaki, ki smo ga že omenili. Agapij (Mahbub), arabski pravoslavni škof v Manbidžu v severni Siriji iz 10. stoletja, je prav tako napisal zgodovino sveta od stvarjenja do svojih dni (Pearse 2008; Lamoreaux v Noble in Treiger, v izidu, 5. poglavje). Čeprav je pisal predvsem v sirskem jeziku, je sirski ortodoksni polihistor Bar Hebraeus (Ibn al-Ibri, u. 1286) napisal tudi arabsko kroniko z naslovom *Kratka zgodovina dinastij*. Pri Koptih pa imamo *Zgodovino aleksandrijskih patriarhov* Severa ibn al-Mukaffa (10. stoletje) in zgodovino sveta al-Makina (u. 1273). Od kasnejših avtorjev moramo omeniti maronitskega patriarha Istifana al-Duvajhija (u. 1704), pisca splošne zgodovine Sirije in posebne zgodovine maronitov (Graf 1944-1953, 3. zv., 306-307, 361-377), ter arabskega pravoslavnega zgodovinarja Mihaila Breika (u. po 1782; Bualuan 1996; Tamari 2007).

Študentje arabske književnosti dobro poznajo krščanske arabske pesnike iz časov

pred pojavom islama in iz omajadskega obdobja (npr. Adi ibn Zajd in al-Akhtal; Cheikho 2008). Manj znan pa je arabski pravoslavni pesnik in teolog iz 11. stoletja Sulajman, škof v Gazi, ki je pisal v času preganjanj pod fatimidskim vladarjem al-Hakimom. Njegove pesmi izražajo radost ob misteriju učlovečenja ter slavijo krščanska sveta mesta v Palestini, obenem pa žalost ob izgubi sina (Noble in Treiger, v izidu, 6. pogl.). Potovanja Makarija, arabskega pravoslavnega patriarha Antiohije (1647-1672), je mojstrsko opisal njegov sin in pomočnik, arhidiakon Pavel iz Alepa (Belfour 1835-1837; Kilpatrick 1997; Feodorov v Noble in Treiger, v izidu, 12. pogl.). Makarij, ki je bil pomemben predstavnik kulturne renesanse arabskega pravoslavja v Siriji v 17. stoletju, je dvakrat po kopnem, preko Carigrada, Vlaške in Moldavije, potoval v Rusijo, da bi pravoslavne vladarje teh dežel prosil za sredstva. Poročilo Pavla iz Alepa daje neprecenljive podatke o zgodovini Pravoslavne cerkve in o razmerjih med različnimi pravoslavnimi skupnostmi v tem času. Omenimo pa lahko še drugo popotniško poročilo iz 17. stoletja, posvečeno potovanju kaldejskega duhovnika Iljasa al-Mavsilija v Južno Ameriko (Matar 2002, 45-111; Kilpatrick 1997, 174-176).

Krščanska arabska književnost je izjemno raznolika in bogata z materialom prvovrstnega pomena – po ocenah je 90 odstotkov še neobjavljene v kateremkoli jeziku. Čaka na bralce in obljublja velika odkritja, ki bodo spremenila, morda celo povsem preobrnila način, kako razmišljamo o zgodovini Cerkve in o Bližnjem vzhodu.

Prevedel: Rok Blažič

VIRI IN LITERATURA

Abullif, W. (1990-1991), "Les sources du Mağmu' usul al-din d'al-Mu'taman ibn al-'Assal", *Parole de l'Orient* 16, 227-238.

--- (1997) *Dirasa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assal wa-kitabihi "Majmu' usul al-din" wa-tahqiqihi*. Jeruzalem: Franciscan Printing Press.

Albert, M., in dr. (1993) (ur.). *Christianismes orientaux: Introduction a l'étude des langues et des littératures*. Pariz: Les Éditions du Cerf.

- Al-Mu'taman ibn al-Assal, Abullif, W. (ur.) in Pirone, B. (prev.) (1998-2002). *Majmu' usul al-din* [Summa dei principi della Religione], 6 zv. Jeruzalem: Franciscan Printing Press.
- Beaucamp, J., Briquel-Chatonnet, F. in Robin, C. J. (1999-2000). "La persecution des chretiens de Nagran et la chronologie himyarite", *ARAM* 11-12, 15-83.
- Beaumont, M. (2003). "Ammar al-Basri on the Incarnation", v: D. Thomas (ur.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden: Brill, 55-63.
- Belfour, F. C. (prev.) (1835-1837). *Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, London: Oriental Translation Fund.
- Bitar, T. (1995). *Al-Qiddisun al-mansiyyun fi al-turath al-Antaki*. Duma, Libanon: Manshurat al-Nur.
- Brock, S. (1999-2000a). "From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)", *ARAM* 11-12, 475-484.
- (1999-2000b). "Syriac Authors from Beth Qatraye". *ARAM* 11-12, 85-96.
- Bualuan, H. (1996). "Mikha'il Breik, a Chronicler and Historian in 18th Century Bilad al-Sam". *Parole de l'Orient* 21, 257-270.
- Cheikh, L. (2008). *Arabic Christian Poets before and after Islam [in Arabic]*, 2 zv. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Ciggaar, K. in Metcalf, M. (ur.) (2006). *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, vol. I: *Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*, Leuven: Peeters.
- Coquin, R.-G. (2000). "Arabic Christian Literature", v: Andre Vauchez (ur.), *The Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: J. Clarke & Co., zv. I, 91-93.
- Courbage, Y. in Fargues, P. (1997). *Christians and Jews under Islam*. London, New York: I. B. Tauris.
- Davis, S. J. (2008). "Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Katib Qaysar on Revelation", *Harvard Theological Review*, 101, 77-96.
- Dick, I. (2004). *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*, Boston: Sophia Press.
- Djobadze, W. (1986). *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Ebied, R. Y. in Teule, H. G. B. (ur.) (2004). *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty- Fifth Birthday*. Leuven: Peeters.
- Ebied, R. Y. in Thomas, D. (ur.) (2005). *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response*. Leiden: Brill.
- El Cheikh, N. M. (1999). "The Contribution of Christian Arab Historians to Muslim Historiography on Byzantium", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 1, 45-60.
- Endress, G. (1977). *The Works of Yahya ibn 'Adi: An Analytical Inventory*. Wiesbaden: Reichert.
- Fattal, A. (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, 2. izd. Beirut: Imprimerie catholique.
- Ferrari, C. (ur. in prev.) (2006). *Der Kategorienkommentar von Abu l-Farağ Abdallah ibn at-Tayyib: Text und Untersuchungen*. Leiden: Brill.
- Fiey, J.-M. (1975). *Chrétiens syriaques sous les Mongols (II-Khanat de Perse, XIIIe- XIVes)*. Leuven: Secrétariat du CorpusSCO.
- Grabar, O. (2006). *The Dome of the Rock*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Graf, G. (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 zv. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- (2005). *Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Kleine Schriften, anlässlich des 50. Todestags des Verfassers*, 2 zv., ur.. H. Kaufhold. Beirut, Würzburg: Ergon-Verlag in Kommission.
- Griffith, S. (1983). "Ammar al-Basri's Kitab al-burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century", *Le Museon* 96, 145-181.
- (1992). *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot: Ashgate.
- (1995). *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*. Kottayam: SEERI.
- (prev.) (1997). *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons ... by Theodore Abu Qurrah*. Leuven: Peeters.
- (2001). "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria", v: D. Thomas (ur.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*. Leiden: Brill, 9-55.
- (2002a). *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot: Ashgate.
- (2002b) (prev.). *Yahya ibn 'Adi: The Reformation of Morals*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- (2006). "The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam, 750-1050CE", v O. Limor in G. G. Stroumsa (ur.), *Christians and Christianity in the Holy Land*, Turnhout: Brepols, 173-202.
- (2007a). "Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times", v: B. Groneberg in H. Spieckermann (ur.), *Die Welt der Gotterbilder*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 347-380.
- (2007b). "Syriacisms in the 'Arabic Qur'an': Who Were Those Who Said 'Allah Is Third of Three' according to al-Ma'ida 73?", v: M. M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stroumsa, in B. Chiesa (ur.), *A Word Fifty Spoken*, Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi le-heker kehilot Yisra'el ba-Mizrah, 83*-110*.
- (2008a). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2008b). "Hunayn ibn Ishaq and the Kitab adab al-Falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad", v: G. Kiraz (ur.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 135-160.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London: Routledge.
- Gykye, K. (prev.) (1979). *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's "Eisagoge"*, Albany, NY: SUNY Press.
- Haddad, R. (1985). *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050*, Paris: Beauchesne.
- Hage, W. (2007). *Das orientalische Christentum*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Hainthaler, T. (2007). *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*, Leuven: Peeters.
- Hourani, G. G. in Habachi, A. B. (2004). "The Maronite Eremital Tradition: A Contemporary Revival", *Heythrop Journal* 45: 451-465.

- Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ: Darwin Press.
- Kaplony, A. (2002). *The Haram of Jerusalem, 324-1099*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Kassatly, H. (1996). *La communauté monastique de Deir el Harf*, Balamand, Lebanon: Université de Balamand.
- Keating, S. T. (2006). *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abu Ra'itah*, Leiden: Brill.
- Kennedy, H. (2006). "Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again", v: *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Aldershot: Ashgate, VII. esej.
- Kilpatrick, H. (1997). "Journeying towards Modernity: The Safrat al-Batrak Makariyus of Bulus ibn al-Za'im al-Halabi", *Die Welt des Islams*, n.s., 37, št. 2, 156-177.
- Korobeinikov, D. (2003). "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, pt I", *Al-Masâq* 15, št. 2, 197-214.
- (2005). "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, pt II." *Al-Masâq* 17, št. 1, 1-29.
- Krivov, V. V. (1996). "Arab-Christians in Antioch in the Tenth-Eleventh Centuries [v ruščini]", v: D. E. Afinogenov in A. M. Muraviev (ur.), *Traditions and Heritage of the Christian East*, Moskva: Indrik, 247-255.
- Lamoreaux, J. C. (prev.) (2005). *Theodore Abu Qurrah*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Lamoreaux, J. C. in Cairala, C. (ur. in prev.) (2001). *The Life of Timothy of Kakhusha*, *Patrologia Orientalis* 48(4), Turnhout: Brepols.
- Leeming, K. (2003). "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites", *ARAM* 15, 239-246.
- Levy-Rubin, M. (1998). "Arabization and Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period", v: A. Kofsky in G. G. Stroumsa (ur.), *Sharing the Sacred*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 149-162.
- MacEvitt, C. (2007). *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Matar, N. I. (prev.) (2002). *In the Lands of the Christians: Arab Travel Writing in the 17th Century*, New York: Routledge.
- Matthew the Poor (1983). *Orthodox Prayer Life: The Interior Way*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- (1984). *Communion of Love*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Michel, T. F. (prev.) (1984). *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*, Delmar, NY: Caravan Books.
- Morony, M. (2005). *Iraq after the Muslim Conquest*, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Murray, D. W. (1994). "The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandag", *Orientalia Christiana Periodica* 60, 619-623.
- Nahas, G. N. (1993). "Le mouvement de la jeunesse Orthodoxe", *Proche-Orient Chretien* 43, 69-81.
- Nasrallah, J. (1972). "Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon", *Syria* 49, 127-59.
- (1983-1989). *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, zv. II.2, III. 1, III.2, IV. 1, IV.2, Leuven: Peeters.
- (1996). *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au Xxe siècle*, zv. II. 1, ur. R. Haddad, Damask: Institut français de Damas.
- Noble, S. in A. Treiger (2011). "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki and His Discourse on the Holy Trinity", *Le Muséon* 124, 371-417.
- (v izidu). *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press.
- O'Mahony, A. (2006). "Coptic Christianity in Modern Egypt", v: M. Angold (ur.), *The Cambridge History of Christianity, vol 5, Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 488-510.
- Osman, Gh. (2005). "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina", *Muslim World* 95, št. 1, 67-80.
- Pacini, A. (ur.) (1998). *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*. Oxford: Clarendon Press.
- Panchenko, K. A. (2012). *Bližnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletija (1516-1831)*. Moskva: Indrik.
- Papaconstantinou, A. (2007). "They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest", *Le Museon* 120, št. 3- 4, 273-299.
- Pearse, R. (prev.) (2008). *Agapius of Hierapolis: Universal History*, Tertullian Project, http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius_Universal_History.
- Perier, A. (ur. in prev.) (1920). *Petits traités apologetiques de Yahya Ben 'Adi*, Pariz: J. Gabalda in P. Geuthner.
- Pirone, B. (ur. in prev.) (1991). *Leonzio di Damasco: Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)*, Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Polosin, V. V. in dr. (ur.) (2005). *The Arabic Psalter: A Supplement to the Facsimile Edition of Manuscript A187 "The Petersburg Arabic Illuminated Psalter"*, St. Petersburg: Kvarta.
- Portillo, R. D. (1996). "The Arabic Life of St. John of Damascus", *Parole de l'Orient* 21, 157- 188.
- Prawer, J. (1985). "Social Classes in the Crusader States: The "Minorities"", v: N. P. Zacour in H. W. Hazard (ur.), *A History of the Crusades, vol. 5: The Impact of the Crusades on the Near East*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, str. 59-115.
- Robinson, C. F. (2000-2002). *Waraka b. Nawfal. Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., 11. zv., Leiden: Brill, 142-143.
- Rubenson, S. (1996). "Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt", *Medieval Encounters*, 2, 4-14.
- Samir, S. Kh. (1984). "Date de la composition de la "Somme theologique" d'al-Mu'taman b. Al-Assal", *Orientalia Christiana Periodica* 50, 94-106.
- (1991). "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period", v: M. J. L. Young, J. D. Latham in R. B. Serjeant (ur.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 446-460.
- (2003). *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*, Beirut: CEDRAC.
- Samir, S. Kh. in Nielsen, J. S. (ur.) (1994). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden: Brill.

- Sanders, J. C. J. (ur., in prev.) (1967). *Ibn al-Tayyib: Commentaire sur la Génèse*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 274-75, Scriptores Arabici 24-25, Leuven: Secrétariat du CorpusSCO.
- Shahid, I. (1971). *The Martyrs of Najran: New Documents*, Brussels: Société des Bollandistes.
- Shoshan, B. (2000-2002). *Waba' [Plague]*, *Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., 11. zv., Leiden: Brill, 2-3.
- Swanson, M. N. (2005). "The Trinity in Christian-Muslim Conversation", *Dialog* 44, št. 3, 256-263.
- Tamari, S. (2007). *Miha'il Burayk*, *Historians of the Ottoman Empire database*, http://www.ottomanhistorians.com/database/html/burayk_en.html.
- Teule, H. G. B. (2000-2002). *Ta'rikh: Christian Arabic Historiography*, *Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., 12. zv. (dodatek). Leiden: Brill, 807-809.
- Teule, H. G. B. in Schepens, V. (2005). "Christian Arabic Bibliography 1990-95", *Journal of Eastern Christian Studies* 57, 129-174.
- (2006). "Christian Arabic Bibliography 1996-2000", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58, 265-299.
- (2010). "Christian Arabic Bibliography 2001-2005", *Journal of Eastern Christian Studies*, 62, 271-302.
- Thomas, D. (ur.,) (2007a). *The Bible in Arab Christianity*, Leiden: Brill.
- (2007b). "Arab Christianity", v: K. Parry (ur.,), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden, MA: Blackwell, 1-22.
- Thomas, D., B. Roggema in A. Mallett (2009-v izhajanju). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Leiden, Boston: Brill, 4 zv. (do sedaj).
- Todt, K.-P. (1995). "Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh.", *Orthodoxes Forum* 9, 173-185.
- (2001). "Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittel-byzantinischer Zeit", *Byzantinische Zeitschrift* 94, 239-267.
- (2006). "Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien ... (635-1365)", *Le Muséon* 119, št. 1-2, 33-88.
- Treiger, A. (2005). "New Evidence on the Arabic Versions of the Corpus Dionysiacum", *Le Museon* 118, 219-240.
- (2007). "The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's Mystical Theology, Chapter 1", *Le Museon* 120, 365-393.
- Troupeau, G. (1971). "La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, 14, 1-19.
- (1995). *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot: Ashgate.
- Wasserstein, D. J. (2003). "Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad", *Scripta Classica Israelica* 22, 257-272.
- Wisnovsky, R. (2012). "New Philosophical Texts of Yahya ibn 'Adi: A Supplement to Endress' Analytical Inventory", v: F. Opwis in D. Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Boston: Brill, 307-326.
- Yakushev, M. I. (2006). "On the Restoration of the Rule of Arab Patriarchs in the Patriarchate of Antioch [v ruščini]", v: *Lomonosovskie Chtenija. Vostokovedenie*, Moskva: Akademija Gumanitarnykh Issledovanij, 374-379.
- Zaborowski, J. R. (2008). "From Coptic to Arabic in Medieval Egypt", *Medieval Encounters* 14, št. 1, 15-40.
- Zanetti, U. (1996). "Tradition et modernité dans l'Église copte", v: D. E. Afanogenov in A. M. Muraviev (ur.,), *Traditions and Heritage of the Christian East*, Moskva: Indrik, 221-238.

1. Alexander Treiger (rojen v Sankt Peterburgu) je profesor na Dalhousie University (Halifax, Nova Škotska, Kanada) in pravoslavni duhovnik. Raziskuje krščansko in islamsko mistiko, srednjeveško arabsko filozofijo in krščansko literaturo v arabščini. Izvirni članek je bil objavljen v: *The Orthodox Christian World*, Augustine Casiday (ur.), London: Routledge, 89-104. Prevod je bil narejen po popravljeni verziji, dostopni na spleti: https://www.academia.edu/3674236/The_Arabic_Christian_Tradition_An_Overview. Op. prev.
2. Veliko dolgujem Samuelu Noblu (Yale University) za njegove neprecenljive komentarje na prve osnutke tega članka, pomembne vire in velikodušno pomoč pri oblikovanju številnih odstavkov.
3. Čeprav ni ravno najnovejše, monumentalno delo Georga Grafa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (1944-1953) ostaja standardno za arabsko krščansko književnost. Za književnost arabske pravoslavne skupnosti je potrebno Grafovo *Geschichte* uporabljati skupaj z Nasrallah 1983-1989 in 1996 (drugi zvezki so še neobjavljeni); Noble in Treiger v izidu; ter Panchenko 2012. Za besedila, ki se nanašajo na krščansko-muslimanske odnose, je nepogrešljivo delo Thomas, Roggema in Mallett, 2009-v izhajanju. V pomoč so še naslednji krajši pregledi arabske krščanske književnosti: Coquin 2000; Samir 1991; Thomas 2007b; Troupeau 1971. Glej tudi Teule in Schepens 2005, 2006, 2010.
4. Samuel Noble in pisec tega članka skupaj izdajava antologijo dvanajstih pravoslavnih besedil, prevedenih iz arabščine: *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700)*. V njej bo tudi prvi angleški prevod odlomkov iz *Noetičnega raja*.