

Oddbjørn Leirvik:
Muslimen Jesus

Trykt i Halvor Moxnes (red.): *Jesus – år 2000 etter Kristus*. Oslo: Universitetsforlaget 2000, s. 84-113.

Som etter-kristen religion har islam også sitt eige, sjølvstendig utforma Jesusbilete, forma i dialog og konfrontasjon med kristne bilete av Jesus Kristus. I dei islamske kjeldene står Jesus fram ikkje som kristen, men som eksemplarisk «muslim» – i tydinga ein som forkynte og sjølv overgav seg til den eine Gud. Som den nest siste profeten før Muhammad står han i ei lang profetrekke tilbake til mellom andre Moses og Abraham.

Lat oss slå fast ein ting med det same: Kva no enn Jesus var, så var han i alle fall ikkje kristen. Han var jøde. Dét har kristne etter kvart forsona seg med. Som vi allereie har sett (jf. kapitlet «Jøden»), har mykje av forskinga omkring den historiske Jesus dei siste tiåra vist at det meste av det Jesus sa og gjorde, er fullt forståeleg innanfor ein jødisk horisont. Den første Jesus-rørsla var ei av mange jødiske fornyingsrørsler på den tida. Først seinare, etter at han var død, vart Jesus kristen. Kanskje kan vi seie det slik at han stod opp igjen som kristen – med ein bodskap som vart tolka slik at den sprengde jødedommens rammer.

Men historia om Jesus er meir enn jødisk byrjing og kristen universalisering. Det er fleire enn jødar og kristne som gjer krav på han. På 600-talet, eit par hundreår etter at kyrkjene har blitt einige om den kristne vedkjenninga til Jesus, står det fram ein arabisk profet som forkynner at Kristus, Marias son, slett ikkje var Gud. Heller ikkje vart han korsfesta - det berre syntest slik for dei. Ifølgje Muhammad skal han også ved tidenes ende kome igjen. Då skal han demonstrere for all verda at han verken er jøde eller kristen, men muslim.

Det har rimelegvis alltid utfordra kyrkja at islam har sitt eige, sjølvstendig utforma bilete av Jesus Kristus. Meir sakssvarande vil det nok vere å seie at islam ikkje berre har eitt, men fleire alternative Jesusbilete å by på, og såleis utfordrar den kristne tradisjonen på fleire plan. Kristne teologar har heilt frå dei første møta med islam hatt ein tendens til å omtale dei islamske Jesusbileta som kristne kjetteri. Slik har ein vegra seg mot å ta den muslimske Jesus på alvor som ei framand stemme, knytt til andre stader og andre trusunivers enn det kristne.

Dei muslimske kjeldene refererer skiftesvis til Jesus som *'Isâ* (det arabiske namnet for Kristus; i Koranen ofte med tillegget *ibn Maryam*, Marias son) eller som *al-masîh* (den arabiske nemninga for Messias eller Kristus). Skiftinga mellom «Jesus» og «Kristus» spelar i denne samanhengen ikkje noka særleg rolle. Felles for dei islamske Jesusbileta – slik dei er utforma i Koranen, i samlingane av ord etter Muhammad, i sufismen og i sjia-islam – er at dei alle framstiller Jesus *som muslim*.

I det følgjande skal eg teikne eit bilete av den muslimske Jesus, slik han stig fram for oss i dei islamske kjeldene. Eg skal byrje med Koranen, gå derifrå til orda etter Muhammad, og så vise korleis det muslimske Jesusbiletet får ulike aksentar i høvesvis folkeleg fortellingstradisjon, i sufismen og i sjia-islam. Til sist vil eg gi tre ulike døme på kva rolle Jesusbiletet spelar i moderne polemikk og dialog mellom muslimar og kristne.

Jesus, Marias son i Koranen

Ettersom Muhammad presenterte si openberring som ei fullending og etter kvart også ei korrigering av det som jødane og dei kristne trudde på, vart Jesus eit tema allereie i dei første kontaktane mellom Muhammads disiplar og dei kristne. Den klassiske Muhammad-biografien til Ibn Ishaq og Ibn Hisham rapporterer om ein samtale mellom muslimar og kristne allereie før islam var etablert som eit sjølvstendig religionssamfunn. Dialogen fann stad i Abyssinia (Etiopia), der nokre av dei første disipline av Muhammad i Mekka hadde søkt asyl hos den kristne kongen. Ifølgje biografien sende Muhammad eit brev til den abyssinske kongen, der han med ord frå Koranen ber vitnemål om at Jesus, Marias son er Guds Ånd, og Hans Ord som han let kome over jomfru Maria slik at ho fødte Jesus. Vidare vedkjenner Muhammad at Gud skapte Jesus med sin Ånd og sin pust slik Han, den eine Gud, ved tidas byrjing skapte Adam. I sitt tilsvaret stadfestar den kristne kongen Muhammads vedkjenning til Jesus, og han slår fast at Muhammad i sanning må vere Guds sendebod. Det ligg mellom linjene i fortellinga at den kristne kongen med dette også aksepterer islam, og islams syn på Jesus (jf. Guillaume 1996: 657).

Slik kan vi sjå at alt i dei tidlege fortellingane om kontakten mellom muslimar og kristne finst det tydelege spor av konkurranse mellom dei to trusfellesskapa. Den forma historia har fått i Muhammad-biografien, er nok prega av situasjonen på eit seinare stadium i utviklinga, der islam for lengst har etablert seg som eit trussamfunn i konkurranse såvel med kristne samfunn i Arabia og Afrika som med det mektige, bysantinske imperiet.

Går vi til dei tidlegaste openberringane om Jesus i Koranen – dei som kom til Muhammad i Mekka – finn vi likevel at desse er heilt upolemiske overfor den kristne læra. Dei stadfestar for det første jomfrufødselen, som blir utfalda i Koranen 19:16-36, og seinare tatt opp att som eit teikn på den guddommelege skaparmakta i openberringane frå Medina-epoken (3:37-43). Dernest møter vi fleire av dei legendariske tradisjonane knytt til Jesu fødsel og barndom som vi kjenner frå kristne, apokryfe barndomsevangelier. I tillegg speglar Koranen også fleire av dei gamle kristne tradisjonane omkring Marias fødsel og oppvekst. Vidare får vi høyre om korleis Jesusbarnet mirakuløst tar til orde frå vogga, og held ein forsvarstale for mor si når ho blir klagd for å ha vore lausaktig. Talen til Jesusbarnet blir avrunda med ein passasje som tilsynelatande stadfestar det kristne synet på korleis Jesus enda sitt liv, nemleg med død og oppstode: «Måtte fred vere over meg den dagen jeg ble født, den dagen jeg dør, og den dagen jeg gjenreises levende» (19:34).

Slik kunne det uttrykkast i den tidlege fasen, i openberringane frå Mekka-perioden. Seinare endrar Kristusbiletet seg, og får skarpere og meir kontroversielle konturar. Dei fleste Koran-orda som refererer til Maria og Jesus høyrer til openberringane til Muhammad i Medina, då islam skulle profilerast som ein ny og sjølvstendig religion ved sidan av jødedom og kristendom. Mange vil seie at det var den kristne avvisinga av islam som provoserte fram eit meir polemisk Kristusbiletet. I dei mest tilspissa formuleringane blir korsdøden avvist: «de drepte ham ikke, og de korsfestet ham ikke, men det fortonet seg slik for dem. De som er uenige om ham, er i tvil med hensyn til dette. De har ingen kunnskap om det, men følger formodninger» (4:156).

Framfor alt polemiserer Koranen mot forestillinga om at Jesus er Guds Son, og mot formelen «Gud er Kristus, Marias son»: «Vantro er de som sier, 'Gud er Kristus, Marias sønn'. Men Kristus sa, 'Dere Israels barn, tilbe Gud, min Herre og deres Herre'» (5:76, jf. 5:19). I kristne diskusjonar om den islamske kristologien har det vore viktig å finne fram til kva slags Kristusbiletet det eigentleg er Koranen avviser – og på den andre sida, kva kjelder Muhammad kan ha hatt for sin alternative kristologi. Bakgrunnen for den koraniske polemikken, forklarar ein i nyare undersøkingar gjerne med monofysittismen sin dominans i

Abyssinia og på delar av den arabiske halvøya. Monofysittismen er eitt av dei klassiske kjetteria i kyrkja, som vart avvist av dei tonegivande krinsane i den bysantinske rikskyrkja som på 400-talet hadde samla seg om lære om Kristi to naturar. Rikskyrkja klagar monofysittane for la Kristi menneskelege natur bli heilt oppslukt av hans guddommelege, slik at Jesus ikkje lenger stod fram som eit verkeleg menneske. Vedkjenninga «Gud er Kristus, Marias son», som Koranen avviser, er ein formel med klart monofysittiske overtonar. I polemikk mot den kristne monofysittismen framhevar Koranen Jesu menneskelege, om enn opphøgde karakter. Slik sett står Koranen i tradisjonen frå urkristne kristologiar som såg på Kristus som eit menneske skapt i tida (jf. den såkalla arianismen frå 300-talet).

Om vi ser Koranens kristologi i lys av den historiske konteksten, er det også grunn til å peike på at folkeleg arabisk kristendom kunne gitt Muhammad gode grunnar til å misforstå trinitetslæra i retning av ein guddommeleg familie av Faderen, mor Maria og Sonen. Jf. Koranen 5:116: «En gang sier Gud, 'Jesus, Marias sønn, har du sagt til menneskene «Ta meg og min mor til guder utenom Gud?»'. Når Koranen avviser at Jesus skulle vere Guds son, er det då også ordet *walad*, som tyder fysisk avkom, som blir brukt. Berre i eitt tilfelle nyttar Koranen nyttar det meir vanlege *ibn*, som tyder son og også kan brukast i meir overført meining.

Så kva slags kristologi er det eigentleg Koranen avviser? Det einaste som er rimeleg klart, er at Koranen avviser det som for kristne er den sentrale Kristushendinga, nemleg korsdøden. Brodden i Koranen 4:156, som etter konvensjonelle tolkingar avviser korsdøden, er rett nok ikkje retta mot dei kristne. Polemikken er sikta inn mot jødane i Medina, som ifølgje Koranen formasta seg til å skryte av at dei hadde tatt livet av Messias: «... de hevder: Se, vi har drept Messias, Jesus, Marias sønn, Guds sendebud!» (4:155f.).

Koran-orda om korsdøden er likevel ikkje klarare enn at dei har gitt opphav til mange slags tolkingar. Eit døme på dette er teoiren til Ahmadiyyamuslimane om at Jesus faktisk vart korsfesta, men berre svima av, at han vart vekt til live igjen ved kyndig pleie, og seinare reiste til India og døydde gammal og mett av dagar i Kashmir. Denne tanken har også fått stor gjennomslagskraft i nyreligiøse krinsar, som programmatisk ønskjer å sameine aust og vest i si åndelege leiting (jf. kapitlet om Den alternative Jesus).

Den vanlegaste tolkinga av Koran-orda om Jesu død, som vann hevd i dei tidlege korankommentarane, var likevel den såkalla erstatningsteorien. Erstatningsteorien inneber at Kristus ved arrestasjonen (eller seinare) vart forveksla med ein annan som vart korsfesta i hans stad; helst då ein som ikkje fortente betre, som Judas. Kristus sjølv vart rykt opp til himmelen og slik berga frå sine fiendar. På denne måten vart han spart for ei vanærande forneding som Gud aldri ville kunne utsette ein av sine profetar for. Liksom for dei mirakuløse barndomstradisjonane sin del, finst det også kristne forelegg for tanken om at Kristus på underfullt vis vart berga frå korsdøden, i gnostisk-kristne manuskript (jf. Leirvik 1999: 39).

I Koranens framstilling av Jesu liv, slår det ein kor sterkt Jesu mirakel blir framheva. Koranen nemner bardomsmirakelet då han gav liv til leirfuglen (3:43 og 5:110), ei historie som også den er vel kjend frå kristen tradisjon, nærare bestemt det apokryfe Thomas' barndomsevangelium. Med tanke på dei under han gjorde som vaksen, er Koranens omkvedsaktige oppsummering at han helbreda blinde og spedalske, og reiste opp døde: «Jeg vil med Guds samtykke helbrede blinde og spedalske, og jeg vil oppvekke døde» (3:43, jf. 5:110).

Jesu forkynning var ifølgje Koranen basert på den boka som han – i analogi med Muhammad – fekk openberra av Gud. Jesu bok var *al-injil*, «evangeliet». I islam har evangeliet ingen narrativ struktur. Formmessig liknar den muslimske evangelieførståinga såleis på det urkristne Thomasevangeliet og talekjelda Q (som dei bibelske evangelistane kan

ha nytta som grunnlag for sine fortellingar). Muslimane forstår *al-injil* som eit reint taleevangelium som Jesus forkynte, på linje med dei orda frå Gud som vart forløyst gjennom Muhammads munn etter at engelen Gabriel hadde kome til han og gjorde han fruktbar med Ordet. Etter det islamske synet skjer det ingen inkarnasjon i kjøt og blod. Istaden tar openberringa form av ord og bøker, som blir senka ned i profetens hjarte, forkynt ved hans munn, og seinare samla i skriftleg form.

Det Jesus ifølgje Koranen forkynte, var overgiving til den eine, uransakelege Gud: «Du alene kjenner det skjulte. Jeg har bare sagt dem det Du har pålagt meg, ‘Tilbe Gud, min Herre og deres Herre’» (5:117). I seinare muslimsk apologetikk har det ofte blitt vist til at også Det nye testamentet har tilsvarende passasjar der Jesus i klare ordelag underordnar seg «min Gud og dykkar Gud» (Johannesevangeliet 20:17).

Sjølv om Koranen på det sterkaste avviser at Jesus skulle vere ein «einboren» gudeson eller «den tredje av tre», har den eit rikt utvalg av ærestitlar for Jesus. For det første blir «Jesus, Marias son» som vi alt har nemnt omtalt som *al-masîh*, dvs. den utvalde Messias eller Kristus. Dernest ber han islamsk sett patente titlar som «sendebod», «profet» og «Guds tenar». I tillegg til dette finst det også meir gåtefulle referansar til Kristus som «Hans (Guds) Ord» og «ei Ånd frå Han» (*kalimatuhu*, respektive *ruhun minhu*, jf. Koranen 4:169). Sjølv om uttrykket «Hans Ord» overflatisk sett kan minne sterkt om Johannesevangeliets tale om Kristus som Ordet frå opphavet, er det verd å merke seg at det i det same verset blir polemisert mot at Gud skulle ha ein særleg utvald Son, eller at Kristus skulle vere ein av tre personar i guddommen. Ordvalet i Koranen står såleis fram som ein medviten korrektur til den kristne dogmeutviklinga, som gav Kristus ein særreigen status som ein av tre personar i sjølve guddommen. Koranen står i det heile fram som ei sjølvstendig nytolking av urkristen kristologi. Den søkjer måtar å uttrykke Kristi opphøgde status på som unngår å gi han eksklusive, gudelike privilegier. Ei slik nytolking av kristologien var sjølv sagt også heilt nødvendig for å rydde plass til Muhammad, som gjennom sitt siste og avgjerande testamente (jf. det muslimske slagordet «read The last testament») fullenda den guddommelege openberringa som var førebudd gjennom Moses og Jesus.

Når det blir laga framstillingar av Koranens bilete av Jesus Kristus, kan ein lett få inntrykk av at Jesus er ein hovudperson i Koranen. Det er han ikkje. Derfor må ein heller ikkje forveksle den sterke kristne interessa for kva muslimane meiner om Jesus med den statusen Jesus har i islam, der han berre er ein av *mange* bodberarar som Gud har sendt. Jesus er ikkje like viktig for muslimane som for kristne. Av det bibelske persongalleriet spelar då også Abraham, Moses og Josef minst like viktige roller som Jesus. Som det står skrive: «Vi gjør ingen forskjell på noen av dem» (2:130). Og først med Muhammads profetoppdrag blir openberringa fullenda. Derfor er det også utifrå Koranens indre logikk nødvendig at Jesus profeterer om han som skal kome: «Engang sa Jesus, Marias sønn, ‘Israels barn, jeg er Guds sendebud til dere, for å stadfeste Loven som foreligger før meg, og bebude et sendebud som kommer etter meg, hvis navn er Ahmed’» (61:6). Jesu ord om Ahmed vart i tidlege Koraneksegese kopla til referansar i Koranen om at Muhammad er omtalt i både i (Mose-) Lova og Evangeliet (7:156). Slik gav dei nemnde Koranorda allereie på 700-talet opphav til ei muslimsk nylesing av Jesu profetiar i Johannesevangeliet, der han taler om Sanningsånda og Talsmannen som skal kome (jf. Johannesevangeliet 14:15ff. og 16:4ff.). Ifølgje dei første muslimske apologetane er det Muhammad i kjøt og blod det her er tale om, ikkje den luftige Heilageanden til dei kristne (jf. Leirvik 1999: 56f.).

På denne måten vart også dei kristne evangelia i tidleg muslimsk apologetikk flytta inn i eit anna trusunivers enn det kristne, lest frå ein ny stad, og med ei ny identitetsbygging for auget. Det i evangelia som sjølv med kreativ omtolking gjorde motstand mot innpassing i det islamske trusuniverset, vart sett til side, med den polemiske grunngevinga at både dei

jødiske og dei kristne skriftene på fleire punkt måtte ha blitt forfalska i høve til si opphavlege, openberra meining.

Muhammads visjon av Jesu gjenkomst

No er Koranens referansar til Jesus Kristus berre grunnsteinen i den islamske kristologien. Avgjerande bidrag til dei islamske Kristusbileta kome med dei sunni-muslimske bøkene med ord etter Muhammad, dei såkalla Hadith-samlingane, som fekk si noverande form på 800-talet. Dei har status som autoritative tolkingar av Koranen, og inneheld utsagn og handlingar som ber Profetens stempel. I Hadith-samlingane finn ein referansar til Jesus som på fleire punkt utfyller det koraniske biletet, særleg i dei kapitla som handlar om dei siste tider. Hadith-samlingane utfaldar tanken om at Jesus skal kome igjen ved tidas ende, fullføre sitt oppdrag, og bli gravlagd ved sidan av Muhammad før han liksom alle andre Guds skapningar blir kalla fram til Dommens dag.

Det er uklart om Koranen i det heile inneheld nokon tanke om at Jesus skal kome igjen. Koranen har berre ein gåtefull referanse som kan tolkast dit at Jesus skal vere eit teikn på Timen, dvs. Dommens dag (jf. Koranen 43:61). Det er Hadith-samlingane som meistar ut kva islam lærer om Jesu gjenkomst. Orda om Jesus i Hadith-samlingane løyser også problemet med korleis ein skal forstå Jesu død, som Koranen alluderer til, sjølv om den samtidig (tilsynelatande) nektar korsdøden. Den tanken som festnar seg, er at Jesus ikkje døydde, men er i forvaring i himmelen, og skal kome tilbake til jorda ein andre gong i dei siste tider. Hadith-samlingane gir fleire detaljerte skildringar av korleis Jesus såg ut, slik at han skal kunne kjennast igjen når han kjem tilbake til jorda, og stig ned over Damaskus. I eit scenario av apokalyptiske kriser skal Jesus nedkjempe den store forførraren *al-Dajjâl* («Anti-Krist»). Etter dette skal det kome ei tid med fred og velstand utan like. Vidare skal Jesus finne sin stad i bønerekken i moskeen, og føre dei kristne fram til islam. Han skal bryte sund korset og drepe alle svin. Han skal også oppheve *jizya*-skatten for den kristne minoriteten, for den vil det ikkje lenger vere bruk for når Jesus endeleg stadfestar at han er muslim.

På denne måten tar islam over gamle urkristne framtidsspeilingar, og omredigerer dei slik at dei saman med Koranens korrekturleste framstilling av Jesu liv og forkynning gir eit komplett alternativ til den kristne Jesus. I det samla vitnemålet frå Koranen og Hadith skimtar vi eit bilete der alle bitane etter kvart fell på plass i eit visjon som er markert annleis enn den kristne, og styrt av tanken om islam som den endelege openberinga.

Så langt om utgangspunktet. Kva som står eller ikkje står i Koranen og Hadith-samlingane er ikkje det einaste interessante når ein spør etter dei muslimske Kristusbileta. I det følgjande skal eg peike på tre særmerkte utviklingslinjer i det tidlege islam: folkeleg fortellingstradisjon, sufismen og sjia-islam. Dei tre tradisjonane har kvar sine vektleggingar når det kjem til Kristusbiletet, og er ikkje alltid i samsvar med Koranen sine restriksjonar på kva som kan seiast om Jesus.

Kroppens Jesus i folkeislam

Det første er den folkelege fortellingstradisjonen som utviklar seg i dei muslimske samfunna; først og fremst Muhammad-legendene og Muhammad-biografien, men etter kvart også fortellingane om dei før-islamske profetane. I løpet av dei første hundreåra blir det utvikla ein sjanger som blir kalla «profetfortellingar», på arabisk *Qisas al-anbiyâ*. Den mest kjende samlinga er frå 1000-talet, og blir tilskriven al-Thalabi. Eit sentralt trekk ved Jesus i denne

tradisjonen (liksom i sufismen) er hans asketiske livsform. Det mest framtrædande trekket ved Jesushistoria i desse samlingane er likevel den veldige fokuseringa på hans mirakel – spesielt hans dødeoppvekkingsunder. I denne folkelege tradisjonen blir det heilt tydeleg at det er magien og dei helbredande kreftene, særleg makta over døden, som er den sterkaste fascinasjonen ved Jesus.

Den meir folkelege fortellingstradisjonen gir kjøt og blod til dei nokså magre referansane i Koranen, slik at historia om Jesus kan stå fram som magisk fortelling. I denne prosessen tar ein opp i seg apokryfe kristne tradisjonar som ein kjem i kontakt med, men i mindre grad den nytestamentlege evangelietradisjonen.

Også i dagens folkeislam finst det mange eksempel på at folk har forventningane til Jesus som «healer». Truleg finst det ei ubroten rekkje av mirakuløse forventningar til Jesus, heilt tilbake til dei magiske profethistoriene. Her får kroppen sitt. I det folkelege islam, som ofte glir over i magien, handlar religionen for ein stor del om meistring av kvardagens elementære utfordringar (t.d. trugande fattigdom eller sjukdom). I tradisjonelle kulturar er det folkelege islam ofte også kvinnes islam. Under kvardagslege, kroppslege kriser oppsøker ein gravstadene til heilage menn, der ein ventar å finne helbredande og velsignande krefter hos den residerande heilagmannen som forvaltar den nedarva krafta. Slike forventningar kan også knytast til Jesus, som ein heilag mann med løynde krefter. I ein iransk familie eg vart kjent med på 1980-talet, gjekk kona raskt til innkjøp av eit klassisk søndagsskulebilete av Jesus då ho kom til Norge. Snart hang det side om side med biletet av Kabaen i Mekka. Ho hadde ikkje tenkt å konvertere til kristendommen. Ho hadde det indre biletet av Jesus som helbedrar med seg då ho kom hit, som eit *muslimsk* bilete.

Åndas Jesus i mystikken

Medan den folkelege fortellingstradisjonen mobiliserer Jesus og andre heilagmenn til vern mot kroppens kriser, omtolkar sufismen (den islamske mystikken) Jesu mirakel i åndeleg meining.

Sufismen byrja som ein innovervend, asketisk protest mot verdsleggjeringa av det tidlege islam. Ein av dei viktigaste basene for den tidlege mystikken i islam låg i de sørlege Irak (Basra), som då liksom no låg eit stykke unna dei politiske maktsentra. I den tidlege sufismen spelar dei verdsfornektande draga ved Jesus-historia ei sentral rolle. Jesus er sjølv modellen for den vandrande asketen, som seier seg fri frå denne verda. Somme har har peika på at den asketiske Jesus truleg var ein viktig alliert når det galdt dei tidlege sufiane si kritiske distansering frå dei politiske maktsentra i Damaskus og Bagdad. Medan Jesus i Hadith-samlingane (og dermed i det ortodokse islam) blir ufarleggjort som ein fjern endetidsfigur, blir minnet om Jesus i sufismen til ei opposisjonell moralsk og politisk kraft i samtida, med brodd mot rikdommen og den politiske makta sine farar. Frå dei politiske og teologiske sentra, der han blir meir og meir husvarm som rettruande muslim (jf. Koranen og Hadith), blir han no på ny flytta til utkantane, og står fram som ei subversiv kraft innanfor islams hus.

Også i den seinare sufismen, og i meir ortodokse variantar, møter vi ein Jesus som kallar til oppbrot frå denne verdas bindingar. I verket til den kjende teologen, filosofen og sufien al-Ghazali «Gjenfødning av dei religiøse vitskapane» (*Ihyâ' ulûm al-dîn*, frå overgangen mellom 1000- og 1100-talet) finst det over hundre utsagn som blir tillagt Jesus, ord som delvis er ukjende frå andre kjelder. I mange av desse møter vi ein Jesus som átvarar mot verdas farar, som desse: «Verda er ei bru. Gå over henne. Ikkje slå deg til der.» «Han som søkjer denne verda er lik ein som vil drikke av havet – dess meir han drikk dess tørstare blir han, til det til slutt tar livet av han.»

Hos al-Ghazali er likevel ikkje den verdsfornektande askesen så skarp i kantane og politisk som i den tidlege sufismen. Al-Ghazali ser det å vende seg bort frå verda som heilt nødvendig for å reinse sjela og gjere henne klar til å bli forvandla av Gud. Til det trengs det mellom anna kontemplasjon. Også her har al-Ghazali eit ord av Jesus å anføre: «Fromheten har ti delar. Ni av dei er stillhet, den tiande er einsemd.» Liksom mange andre sufiar veit også al-Ghazali å verdsette den åndelege undervisninga i Bergpreika. Med ord som er kjende frå dei nytestamentlege evangelia, siterer han både rådet om å faste og be utan å vise seg fram, og formaninga om å snu det andre kinnet til.

Også Jesu mirakel står sentralt i sufismen, men då i åndeleg meining. Jesus helbreidar det åndelege synet (den blindfødde), han reinsar frå verdas smitte (den spedalske), og vekker opp dei åndeleg døde. I den persiske Rumi's storverk «Mathnawi» (frå 1200-talet) finst det ei munter historie om korleis Jesus blir sett i fullt firsprang opp etter åssida, som om han hadde ei løve i hælane. Når ein venn spør kvifor mirakelmannen er så redd, svarer Jesus at vel har han vekt opp mang ein død mann, men over hjartet til tåpen har han til inga nytte ropt ut den Høgste sitt namn. Det er menneskas dårskap som gjer Jesus redd, ikkje døden. Rumi's samtidige, den sufistiske korankommentatoren Razi, lar Jesus seie: «Herren gav meg makt til å bringe døde tilbake til livet, å la dei blinde få synet og dei døde få høyre, men han gav meg ikkje makta til å helbrede ein dåre.» Rumi fortel også historia om ein tåpe som – heilt innanfor forventningshorisonten til den folkelege fortellingstradisjonen – ber Jesus om å blåse liv i ein haug med tørre bein. Jesus ser at dåren er meir interessert i eit oppsiktsvekkande mirakel enn i å få liv til si døde sjel. Jesus gir likevel etter for den insisterande mannen, med resultatet at ei rasande løve reiser seg frå dei døde beina og fortærer dåren.

Det sufistiske Kristusbiletet varierer frå det esoteriske, kontroversielle til det meir ortodokse. Somme tider gir sufismen Jesus titlar som kan synest å opphøge han til ein teofani, ei gudsopenberring. Eit eksempel er tittelen *ruh-ullâh* – «Guds ånd» – som absolutterer Koranens omtale av Kristus som «ei ånd frå Han». Her blir tanken om Gud skapande og livgivande Ånd knytt til den menneskeleg pusten. Hos Rumi er «Jesu ånde», hans livgivande pust, eit avgjerande kjennemerke ved Jesus. Ein anna karakteristisk trekk ved Jesus, ifølgje Rumi og andre sufiar, er hans altovervinnande kjærleik, symbolisert ved eit kyss: «Når nokon spør deg: Korleis vekte Jesus opp dei døde? Så gi meg eit kyss medan han ser på: 'Slik!」

Den spansk-arabiske Ibn al-‘Arabi (1200-talet) gir Jesus ein framstående plass i sitt teosofiske system, og taler liksom Rumi om Jesus som ei Ånd frå Gud med makt over døden. I tradisjonen etter Ibn al-‘Arabi blir Jesus framstilt som ein inkarnasjon av «det perfekte menneske» (*al-insân al-kâmil*), med evne til å lekamleggjere guddommelege eigenskapar.

Men også hos sufiane er det ein muslimsk Jesus vi møter, ein Jesus som ikkje gjer krav på eksklusive privilegier som overskrid grensene for kva som prinsipielt sett er mogeleg for alle menneske. Dess meir Jesus blir opphøgd i islam, dess meir opphøgjer ein også det åndelege potensialet til *alle* menneske som søkjer helginga sin veg. Ifølgje Rumi har eitkvart menneske ein Jesus inni seg, som ventar på å bli forløyst gjennom den åndelege disiplinens fødselsvear: «Det er smerte som leier mennesket i alt det har føre seg. Vi har alle ein Jesus inne i oss, men han kan ikkje bli fødd før fødselsveene gjer seg gjeldande i oss.»

Elles er det, også i sufismen, framfor alt Muhammad som blir opphøgd. Både i folkeislam og i sufismen blir Muhammad sett på som noko langt meir enn eit openberringsmedium. Liksom Kristus kroppsleggjer han «det perfekte menneske», i den grad at han, meir enn nokon annan, inkarnerer Guds eigenskapar. Liksom Kristus er Guds Ånde, er Muhammad Guds Lys. Ifølgje meir spekulative variantar av sufismen inkarnerer dei begge den guddommelege skapingsideen.

Den grenseoverskridande tendensen i radikal sufisme gav elles mange sufiar ein

lagnad som liknar på den Kristus fekk. Mest kjent er avrettinga av den store mystikaren al-Hallaj i Bagdad i 922, under klagemålet at han hadde gjort seg sjølv til Gud ved ytringar som «Eg er sanninga» (*anâ l-haqq*). Men igjen: Dess nærare sufismen kjem det kristne Kristusbiletet, dess meir blir desse trekka allmenngjort. Slik den radikale sufismen ser det, har eitkvart menneske åndeleg potensiale i seg til å bli eitt med den guddommelege sanninga, gå opp i det guddommelege lyset, og seie som Kristus: «Eg er vegen, sanninga og livet» (Johannesevangeliet 14:6).

Den lidande heilagmannen i sjia-islam

Ein tredje versjon av dei klassiske Kristusbileta i islam finn vi i sjiismens Kristusbilete. Sjia-islam er ei særreigen grein av den tidlege islamske dogmeutviklinga, med større vekt på den islamske leiaren (imamen) sin personlege, åndelege autoritet. Sjia-islam speglar også den politiske og kulturelle spenninga mellom f.eks. det persiske og sør-irakiske islam der sjiismen fekk sterkt fotfeste, og dei dominerande arabiske, sunni-muslimske samfunna. Sjia-muslimane var på mange måtar den tapande parten i den tidlege, islamske imperiutviklinga. Kvant einaste år minnest dei den dramatiske historia om korleis Hussein og hans følgje i 680 vart massakrert i Karbala av hæren til den nye kalifen i Damaskus, Yazid.

Det er to distinkte trekk ved dei tidlege sjiittiske Kristusbileta. For det første tar dei sjiittiske Hadith-samlingane (etter Imamane) med meir av det evangeliske Jesusmaterialet. Mellom anna er det påfallande kor mykje av Bergpreika si Jesusforkynning som finn vegen inn i sjiismen. I skrifter frå 900-talet som blir tilskrivne dei såkalla «Reinleikens Brør» (som høyrer til Ismaili-greina av sjia-islam), blir også store delar av pasjonshistoria gjenfortalt. Dette heng saman med det andre trekket som særmerker sjiismens tilnærming til Jesus. I tråd med den årlege martyrfesten for massakren på Hussein og hans følgje, er heilage menn si lidning for den rettferdige sak eit sentralt religiøst motiv i for sjiamuslimane. I denne tradisjonen innanfor islam har ein også utvikla teoriar om den sonande krafta som den uskuldige si lidning kan ha for andre menneske. Men det er menneska som lid og sonar, ikkje Gud.

Likevel kan ein her sjå eit tilknytningspunkt mellom den kristne lidingsforståinga og sjiismen. Både kristendommen og sjia-islam blir til som ei tolking av ei avmaktserfaring, eit historisk nederlag om ein vil. Dei første kristne var ein pressa og forfølgd minoritet. Tilsvarandre var sjia-islam den tapande parten i den tidlege, islamske imperiutviklinga. Den kjende islamforskaren og dialogtenkjaren Kenneth Cragg har peikt på at motviljen mot å opne seg for Kristi pasjon i sunni-islam kanskje har samband med at sunni alltid har vore den sigrande greina av islam, og såleis utvikla ein konsekvent sigers- eller «herlegdomsteologi» (jf. Cragg 1984: 143ff.). Sjiismen har det motsette utgangspunktet: Sjia-islam reflekterer teologisk over Guds truskap mot utvalde heltar som ikkje sigrar, men tvert om blir sette til side, lid og døyr slik lagnaden vart for Hussein og Alis hus.

Korleis har kristne reagert?

I den kristne apologetikken overfor islam har det funnest to hovudtendensar. Den eine tendensen har vore å kristne det koraniske Kristusbiletet. Med utgangspunkt i dei mest «kristne» titlane (f.eks. «Guds Ord»), har ein prøvd å vise at Koranen eigentleg ikkje fornektar dei sentrale kristne lærepunkta. Den andre hovudtendensen har vore meir kritisk, og polemisert mot det koraniske Kristusbiletet som eit klassisk kristent læreavvik. Ein har sett

Koranens Kristusbilette som eit kjetteri i tradisjonen frå velkjende heresiar på kristen mark som doketismen (som hevda at Jesus berre tilsynelatande leid), arianismen (som hevda at Kristus var ein skapning i tida), og nestorianismen (som vart klaga for å skilje Kristi menneskelege natur for skarpt frå hans guddommelege).

Dei to tidlegaste vitnemåla frå kristen-muslimsk dialog gir oss eit inntrykk av begge hovudtendensane, både den appellerande og den polemiske. I den nestorianske biskopen Timoteus' dialog med kalifen i Bagdad på slutten av 700-talet prøver Timoteus å legge ut Koranen i beste kristne meining. Han kan til og med gå med på at Muhammad «gjekk på vegen til profetane». Men han finn å måtte ta til motmæle mot kalifens påstand om at Muhammads kome er profetert i Bibelen, og at jødane og dei kristne har tukla med sine skrifter. Den noko tidlegare Johannes av Damaskus valde ein annan og meir offensiv strategi. I sin kjende traktat om dei kyrkjelege vranglærane tar han med «ismaelittane sitt kjetteri» som det førebels siste kapitlet. Den sistnemnde tendensen held seg heilt opp til det lutherske vedkjenningskriftet *Confessio Augustana*, der «muhammeadanarane» i artikkelen om Gud blir fordømde på linje med velkjende kristne kjetteri.

Både forsøket på å kristne Koranen, og det motsette tendensen å avskrive islam som eit kristent kjetteri, viser kor vanskeleg kyrkja har hatt det med å forhalde seg til islam som ein annan religion, med sjølvstendig identitet og integritet. Men slik er det på begge sider. Når muslimar held fram at ingen kan vere god muslim utan å tru på Jesus, er det den korrekturleste, muslimske Jesus ein refererer til, ikkje den Jesus Kristus som dei kristne trur på.

I dei tilfella kristne og muslimar har kjent seg på bøljelengde med kvarandre, også når det gjeld synet på Kristus, har samtalen gjerne gått føre seg i mystikkens rom, der dogmatiske forskjellar blir tona ned i eit felles ønskje om å bli likedanna med sine åndelege førebilette. Spørsmålet blir ståande om det kan tenkjast ein open samtale mellom muslimar og kristne som tar høgde også for dei ufråkomlege forskjellane i religiøs erkjenning og praksis, utan at forskjellane gjer at partane glir inn i polemiske åtak og gjensidige forsvarstalar.

Nokre moderne, muslimske tilnærmingar til Jesus

I vårt hundreår finn ein døme både på ein skjerpa polemikk mellom kristne og muslimar når det gjeld synet på Kristus, og meir fredsæle, til dels harmoniserande tilnærmingmåtar. Kanskje dei mest spennande røystene er dei som vedstår seg forskjellar utan å bli polemiske?

Muslimsk bibelkritikk

Eit framtrudande trekk ved moderne kristologisk polemikk er muslimar si annektering av den radikale bibelkritikken på kristen mark i dei to siste hundreåra. Allereie i den tidlegaste muslimske polemikken blir teorien utvikla om korleis dei kristne har forfalska eller i det minste tapt sitt opphavlege evangelium, *al-injil*. I vår tid skrivest det bokstavar frå muslimsk side om korleis den historisk-kritisk bibelkritikken stadfestar det muslimske synet at dei kristne skriftene er heilt upålitelege som historiske kjelder. Påstandane er gamle. Det nye er at kampen no blir ført med motstandaren sine våpen. I anti-kolonial motstand mot at «Vesten» skal få diktere muslimane sin omgang med sine eigne heilagskrifter, let ein samtidig vere å vende dei historisk-kritiske våpena mot Koranen, som for det meste har fått stå i fred som Guds reine ord.

Men for Bibelen sin del nyttar ein ivrig Vestens eigne våpen for å redusere autoriteten

til dei jødisk-kristne heilagskriftene. Den sørafrikanske apologeten Ahmed Deedat turnerte på 1980-talet over heile verda i debatt med kristne fundamentalistar. Han held fram «motsetnadene i Bibelen», og med Bibelen i handa polemiserer han mot at Jesus skulle vere «Guds Son». Hans pamflettar, og videoane frå hans krigsdialogar med kristne verda over har blitt selde i store opplag, ikkje minst til muslimar i Vesten. Dei ber polemiske titlar som «Er Bibelen Guds Ord?» og «Er Jesus Gud?».

I mi presteteneste, då eg gjorde dei første erfaringane med islamdialog, vart eg sjølv fleire gongar oppsøkt av muslimar som ville diskutere med meg i Deedat si ånd, og overtyde meg om dei uforeinlege motsetnadene i Bibelen og i det kristne Kristusbiletet. Dei vart like forundra kvar gong eg fortalde dei at kristne ikkje trur at det er Bibelen, men den levande Kristus, som er Guds Ord, og at det høyrer med til sjølve evangeliet sitt vesen at det ikkje kan settast på ein formel, men måtte fortellast på fire forskjellige måtar allereie i Det nye testamentet. Det er nok enklare for muslimar i denne modernisterte, polemiske tradisjonen å diskutere med kristne fundamentalistar. I ettertankens ro har eg spurt meg sjølv kven eg har mest åndeleg slektskap med - ein muslimsk sufi som trur på den guddommelege pusten og det livgivande Ordet, eller ein kristen fundamentalist som liksom muslimske fundamentalistar drep Ånda med bokstaven?

Til den moderne, bibelkritiske polemikken frå muslimsk side høyrer også lanseringa av det såkalla «Barnabasevangeliet» som eit meir opphavleg evangelium enn dei bibelske (jf. Pons 1995, Kvalvaag 1998 og Leirvik 1999: 127ff.). Barnabasevangeliet ligg føre i to manuskriptversjonar, ein italiensk og ein spansk. Etter at det vart omsett til engelsk ved byrjinga av 1900-talet, har det fått stor merksemd mellom muslimar, og blitt eit kjært våpen i holmgangar med kristne.

Det omfangsrike Barnabasevangeliet (jf. Youssef 1990a) inneheld 222 kapittel som blandar bibelsk evangeliestoff med muslimske hjartestykker som erstatningsteorien og Jesu profeti om Muhammad. Barnabasevangeliet let også Jesus halde lange åttvarande talar mot dei som vil gjere han til Guds Son, og held fram Paulus som den hovudskuldige i at Jesu bodskap miste sin jødiske karakter og vart hellenisert til ei lære om gudesonen.

Barnabasevangeliet ber namn etter eit ukjent evangeliesskrift som er nemnt i kjettarlistar frå 400-talet. Vestlege forskarar er for det meste einige om at det Barnabasevangeliet vi kjenner er eit fromt legendeskrift skriva av ein spanskætta, tvangskristna muslim på 1500-talet. Kanskje hadde forfattaren eit ønskje om å sy saman den kristne og muslimske tradisjonen om Jesus, vel og merke slik at den muslimske versjonen får det narrative overtaket.

Når det gjeld Barnabasevangeliet, står vi såleis overfor lag på lag av polemiske kontekstar. For det første nyttar Barnabasevangeliet namnet til ein urkristen misjonær, og framstiller Barnabas som eksponent for den sanne, jøde-kristne trua på Jesus som Koranen stadfestar. For det andre tyder mykje på at Barnabasevangeliet i si noverande form har blitt til i etterdønningane av den katolske gjenerobringa av Spania, då jødar og muslimar anten vart fordrivne eller tvangskristna (jf. Pons 1995). For det tredje har Barnabasevangeliet, etter at det vart omsett til engelsk og dernest til arabisk, urdu, indonesisk og fleire andre språk, blitt ein del av ein moderne, anti-kolonial polemikk som siktar mot å undergrave det konvensjonelle, vestlege synet på Jesus.

Jesus og Muhammad i felles forsvar for samvitet

Den moderne muslimske polemikken omkring Jesus har, som eg har peika på, for ein stor del blitt ført med motstandarane sine våpen. Med referanse til historisk-kritisk bibelkritikk har

ein vist til at Koranens «lave» lære om Kristus svarer godt til det biletet som liberal teologi i Vesten har teikna av «Menneskesonen». Biletet av den profetiske morallæraren og den magiske mirakelmannen blir framstilt som meir autentisk enn kyrkjjas vedkjenning til Kristus som Guds Son.

Vidare har ein tatt vestleg bibelkritikk til inntekt for synet at dei kristne skriftene ikkje er pålitelege som historiske dokument, fordi dei speglar kyrkjjas forkynning meir enn Jesu ord. No finst det likevel ein del framståande muslimar i vårt hundreår som har lagt frå seg teorien om dei upålitelege evangelia, og tatt dei nytestamentlege kjeldene på alvor som det sikraste historiske vitnemålet om Kristus. Det er eit spennande trekk ved muslimsk, intellektuell modernisme i Egypt at det på 1950-talet vart skriva fleire Jesusbiografiar, og andre skjønnlitterære bøker om Jesus frå ein muslimsk innfallsvinkel. Eit epokegjerrande trekk ved desse bøkene er at dei alle vesentleg baserer seg på det nytestamentlege vitnemålet om Kristus, og nytolkar dette. Framståande eksempel er Kristus-bøkene til ‘Abbâs Mahmûd al-‘Aqqâd, Kâmil Hussein og Khâlid Muhammad Khâlid. Særleg al-‘Aqqâd og Khâlid må reknast mellom dei mest kjende populærteologiske litteratane på 1950- og 60-talet i Egypt, og bøkene deira blir stadig trykt i nye opplag. Al-‘Aqqâd gav i 1953 ut ei bok om «Kristi geni» (al-‘Aqqâd u.d./1953). Året etter publiserte Kâmil Hussein eit meditativt drama om langfredagshendingane, under tittelen «Ein by i det vonde» (engelsk utgåve: *City of Wrong*, ˆusayn 1994). Khâlid Muhammad Khâlid, ein liberal muslimsk teolog som seinare gjekk over til ein meir islamistisk posisjon, skreiv på 50-talet og 60-talet bøker med inkluderande titlar som «Saman på vegen – Muhammad og Kristus» (Khâlid u.d./1958) og «Det menneskelege samvitet på si reise fram mot målet» (Khâlid 1971/1963).

Eit påfallande trekk ved desse bøkene er at dei fokuserer på Jesus som eksponent for ein samvitsbasert etikk og det al-‘Aqqad kallar «kjærleiks- og samvitslova» (*shari‘at al-hubb wa-l-damîr*) i Jesu forkynning. Både i deira bøker om Jesus, og i deira forfattarskap elles, står truskapen mot samvitet (*damîr*) påfallande sentralt, som eit indre einskapsband mellom religionane. Det kan sjå ut som om Jesus blir henta fram som ein alliert i deira eigen kamp mot stivna tradisjonisme innanfor islam, og i deira leiting etter ein samvitsbasert etikk som fokuserer på individet sin integritet meir enn på *shari‘a* sitt ytre, kollektive normsystem. Khâlid Muhammad Khâlid skriv programmatisk om korleis Muhammad og Kristus går «saman på vegen» i forsvar for samvitsfridom og menneskerettar. Med universaliserande talemåtar hevdar han at deira felles forsvar for samvitet djupast sett handlar om å gi plass til at «det autentiske menneske» kan utfalde seg.

Jesusboka til Kâmil Hussein, som er den einaste som har blitt omsett til engelsk av dei nemnde bøkene, har eit noko meir pessimistisk syn på det menneskelege samvitet. Men også hos Kâmil Hussein er talen om samvitet del av ei universaliserande forståing av religionen, som ikkje gjer forskjell på kristne og muslimar. Hans Jesusbok, som på engelsk ber tittelen *City of Wrong*, er ei bok om langfredagshendingane. Hans langfredagsperspektiv er at alle aktørane som var med og ville korsfeste Kristus, av frykt for sine leiarar gjekk imot sitt eiga indre stemme, og på den måten korsfesta samvitet. Med dette utgangspunktet blir det ikkje avgjerande for han om Kristus faktisk vart korsfesta eller ikkje, sidan langfredagsdramaet uansett handlar om dei forferdelege konsekvensane som sjølve *intensjonen* om å korsfeste Kristus ber med seg. Kâmil Hussein synest å sjå langfredagshendingane som eit arketypisk uttrykk for korleis kollektivet kan få individet til å korsfeste sin eigen integritet, utan at nokon kjenner individuell skuld for det forferdelege dei er med på.

Om ein skal få tak på kva desse egyptiske muslimane skriv om Kristus, må bøkene deira lesast med eit blick på kvar dei høyrer heime. Desse muslimane sin heimstad er eit Egypt der muslimar og kristne har stått saman i kampen for nasjonalt sjølvstende og i strevet for å bygge eit moderne, demokratisk heimland. På 1950-talet var visjonen av den felles,

arabiske identiteten framleis levande. Seinare har den arabiske nasjonalismen, som tona ned religionsforskjellane, lidd mange nederlag. Med seksdagarskrigen med Israel i 1967 som skjellsettande traume, har utviklinga både på muslimsk og kristen side i dei seinaste tiåra nokså eintydig gått i retning av meir kontrasterande talemåtar. I takt med folkelege vekkingar hos muslimar såvel som hos kristne, har talen om den fellesegyptiske identiteten tapt det kulturelle hegemoniet til fordel for talemåtar som i større grad markerer forskjellen mellom muslimsk og kristent. Visjonen av det autentiske menneske har måtta vike for tanken om kva det vil seie å vere sann muslim – eller autentisk, koptisk kristen. Det er ikkje lenger like lett å sjå kva kristne og muslimar kan vite saman som egyptarar, i forpliktande *samvit*.

Smerten ved å oppdage den Andre

«Muhammad og Kristus - saman på vegen» har med andre ord vist seg å vere eit ytterst sårbart prosjekt. Kanskje handlar det om kor vanskeleg det er å finne balansen mellom å markere fellesskap på tvers av trusgrensene og samtidig ta dei religiøse forskjellane på fullt alvor i religionsdialogen. Om ein går nærare inn på dei nemnde Jesus-bøkene frå det egyptiske 50-talet, vil ein finne at i den grad det blir sett ord på forskjellane mellom bodskapen til Muhammad og Kristus, slik denne er tolka i islam og kristendom, er det for å vise at den endelege sanninga kviler hos islam. Forskjellane får sjeldan lov til å stå der og dirre som utfordrande forskjellar, forskjellar som rystar det religiøse sjølvet i møtet med den Andre, og som kallar på djup respekt for det som er så annleis at det ikkje utan vald kan gjerast til ein del av meg sjølv.

Likevel finst det døme på tilnærmingar mellom islam og kristendom som tar forskjellar på alvor – utan å harmonisere dei bort, eller løyse dei opp i maktspråk. I 1972, lenge før det vart på moten å snakke om den Andre med stor A, skreiv den indisk-britiske sjia-muslimen *Hasan Askari* (eit kjent namn frå den internasjonale dialogen mellom muslimar og kristne) ein artikkel om det dialogiske forholdet mellom kristendom og islam (Askari 1972). Her åtvarar han mot det han kallar den monologiske faren i begge religionane. Kjennemerket ved eit monologisk sjølv, seier han, er insisteringa på autonomi. For kristendom og islam sin del finst det ei særleg forplikting til gi slepp på sjølvstendet og gå inn i eit dialogisk fellesskap. For ingen verdsreligionar, hevdar han, deler så mykje som nettopp desse to. Kanskje overraskande talar han nettopp om *Jesus* som eit felles «teikn» for kristne og muslimar. Vi har sett at også i Koranen, liksom i Bibelen, kan Jesus omtalast som eit Ord frå Gud – med andre ord, som guddommeleg tiltale. Men Ordet er tradisjonelt oppfatta heilt forskjellig, og tolka som høvesvis verbal- og personopenberring: Medan muslimar trur at det guddommelege Ordet kjem til menneska i form av bøker, vedkjenner kristne at Ordet har blitt kjøt og blod. Kristne og muslimar har då også kvar sine fallgruber, seier Askari: Muslimane tenderer til å gjere det skrivne ordet til ein avgud, og dei kristne har like lett for å guddommeleggjere ein bestemt person på resten av menneskeslekta sin kostnad. Men nettopp i *spenninga* mellom det skrivne ordet og den levande personen finn Askari den djupe klangbotnen i all samtale mellom kristne og muslimar, og han seier:

Sanninga er at kristendom og islam utgjer eit samla truskompleks. Den eine startar med Personen, den andre med Ordet. Det at dei står kvar for seg, tyder ikkje at dei vaktar to sanningsområde i strid med kvarandre. Det viser heller at dialog er nødvendig ... Dei er *ulike*, ikkje i konflikt.

Askari knyter si dialogforståing til det han ser som det særeigne ved eit religiøst teikn: «Eit felles religiøst teikn må oppfattast ulikt. Det er nettopp det tvetydige, rike som gir opphav til ulike og endatil motsette tolkingar og forståingar».

Slik taler ein britisk sjia-muslim som har sin bakgrunn frå det sterkt pluralistiske India, og lang erfaring frå dialog mellom muslimar og kristne. Mange vil nok meine at han er vel optimistisk på dialogens vegner. Men Askari har ingen illusjonar om at ei dialogisk tru kjem av seg sjølv, eller kan vere smertefri:

Å droppe monologen er med eitt å oppdage den andre ... Å oppdage den andre er å oppdage sjølv kjerna i vårt eige vesen. Dei fleste av oss fryktar det. Vi mobiliserer alt vi har av tru og lojalitet for å halde distanse til denne kjerna.

Med vendingar som minner om den jødiske filosofen Emmanuel Lévinas taler han om at det å oppdage den andre, og vårt eige vesen, både både kan vere lindrande og smertefullt, og ofte det siste:

For den andre er smerte, eit stikk, eit bitt - men det er ein smerte i og av vårt eige vesen. Der er midt i denne smerten og angsten at eit Guddommeleg Teikn blir kjent.

Slik kan nok kanskje berre ein *sjia*-muslim tale, med all sin sensitivitet for lidingas guddommelege mening. Likevel vil truleg mange på begge sider oppleve hans perspektiv på dialogen djupt meningsfullt. Berre i møtet med eit ansikt som utfordrar og gjer meg sjølv uroleg, kan det bli ein nerve i samtalen som forandrar noko. Den amerikanske teologen og religionsfilosofen David Tracy er inne på det same når han ved midten av 1990-talet taler om «frigjerings guddommelege Andre» (Tracy 1996). Med dette uttrykket siktar han til at den religiøst sett Andre ofte utfordrar meg også på andre plan enn det reint religiøse. Det som gjer religionsdialogen så utfordrande, for alle som representerer ein sosialt veletablert, kristen majoritet i Europa og USA, er at den religiøst sett Andre ofte også er sosialt og politisk underpriviligert, og har ambisjonar om å gjere seg fri frå majoriteten og maktas overtak.

Ein religionsdialog som ikkje tar dette på alvor, er tilslørande. Korleis kan ein då i det heile kome vidare, i dialogar der religiøse forskjellar og maktforhold ofte går over i kvarandre? I vendingar som er avgjerande prega av den kristne frigjeringssteologien, taler David Tracy om «den skjulte Gud» som får ansikt i lidinga til dei undertrykte og marginaliserte. Den Andre sin skjulte Gud skremmer og utfordrar når han blir synleg. Gud openberrar seg sjølv «i overlevinga, kampen, og konflikten til undertrykte og gløymde menneske, levande og døde: ved å vere annleis, ved forskjell, ved marginalitet».

Kanskje er det her den mest meningsfulle samtalen om Kristus vil finne stad - i ein samtale som rystar oss alle i våre etablerte posisjonar, fordi Kristus kjem til oss som ein framand, utan at nokon kan gjere han til berre sin.

Kristus - imellom?

Kvar er då Kristus i samtalen mellom Abrahams barn? Kanskje er han korkje jøde, kristen eller muslim. Kanskje står han heller *imellom* religionane? Den finske teologen Heikki Räisänen har peika på at Jesus frå gammalt har stått imellom kristendom og islam i den forstand at hans ulike posisjon i dei to religionane har vore ei hindring for eit ope møte. I boka *Marcion, Muhammad and the Mahatma* viser han korleis det urkristne vitnemålet om Kristus har vore føremål for stadige nytolkingar i religionshistoria. Han slår han fast at idag

står Kristus imellom verdsreligionane også i positiv meining: han namngir eit felles område som ingen har eksklusiv eigeomsrett til. Særleg må ein ifølgje Räsänen kunne tenkje slik for jødedommen, kristendommen og islam sin del: «Jesus var ikkje ein kristen, og visjonen hans overlappar berre delvis med kristendommen. Heller ikkje var han muslim, sjølv om muslimane gjer rett i å høgakte han og finne kontaktpunkt til islam i budskapet hans. Han står imellom.» (Räsänen 1997: 96f.).

At han står imellom, tyder likevel ikkje at han står i eit ingenmannsland. Kristus er berre tilgjengeleg gjennom religionane sine vedkjenningar og den einskilde sitt trusliv. Hans plass i religionane er ulik, og forskjellane kan ikkje harmoniserast bort utan å gjere vald på integriteten til dei ulike religionane eller den einskilde si tru. Om vi i religionsmøtet likevel kan tenkje at Kristus står imellom, kjem vi – som sjia-muslimen Askari har peika på – ikkje unna smerten ved å erkjenne kor forskjellig den andre si tru er.

At Kristus står imellom, kan derfor vere eit teikn på at berre ein samtale som respekterer forskjellar, og som kan leve godt med det framande på nært hald, har framtid i seg.

LITTERATUR

- al-‘Aqqâd, ‘Abbâs Mahmûd. u.d./1953. *‘Abqariyyat al-Masîh*. Kairo: Dâr Nahdat Misr.
- Askari, Hasan. 1972. The Dialogical Relationship between Christianity and Islam. *Journal of Ecumenical Studies*:477-488.
- Guillaume, A. 1996. *The life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Karachi: Oxford University Press.
- Khâlid, Khâlid Muhammad. 1971/1963. *Ma‘a al-damîr al-insânî fi masîrihi wa-masîrihi*. Kairo: Maktaba al-angilû al-misriyya.
- Khâlid, Khâlid Muhammad. u.d./1958. *Ma‘an ‘alâ l-tariq. Muhammad wa-l-Masîh*. Kairo: Dâr Thâbit.
- Kvalvaag, Robert W. 1998. Barnabasevangeliet og det muslimske synet på Jesus. *Norsk Tidsskrift for Misjon* 52 (4):231-250.
- Leirvik, Oddbjørn. 1999. *Images of Jesus Christ in Islam: Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue, Studia Missionalia Upsaliensia*. Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research.
- Pons, Luis F. Bernabé. 1995. *El Evangelio de San Bernabé: un evangelio islamico español*. Alicante: University Press.
- Räsänen, Heikki. 1997. *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. London: SCM Press.
- Tracy, David. 1996. The Hidden God: The Divine Other of Liberation. *Cross Currents* (1):5-16.
- Youssef, M. E., ed. 1990a. *The Gospel of Barnabas*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Hussein, Kâmil. 1994. *City of Wrong*. Omsett av Kenneth Cragg, from *Qarya Zâlîma* (Kairo 1954). Oxford: Oneworld.