På begge sider i religionsmøtet
Bibelske personer som profeter i islam

JAN OPSAL

I møtet mellom kristne og muslimer regnes en rekke personer med på begge sider i religionsmøtet. Det dreier seg først og fremst om cirka 20 bibelske personer som også regnes som profeter i islam. Her skal vi se nærmere på fem av dem og hvilke roller de blir gitt.

Profetsendelse som historiens sentrallinje

Den arabiske historieskriveren Ibn Ishaq (d. ca. 768) så på Allahs sendelse av profeter som en sentral linje gjennom historien. En lang rekke av navngitte og navnløse profeter danner en linje som peker framover mot og kulminerer med sendelsen av Muhammad. Dermed blir en biografi om Muhammad en sentral del av Ibn Ishaqs historieverk, men også de tidligere profetene får viktige roller i en slik forståelse av historien. Deres liv og gjerning blir et preludium til åpenbaringshistoriens høydepunkt, sendelsen av Muhammad (Wheeler 2002: 7).

Biografilitteraturen *(sira)* ble en egen sjanger i islamsk litterær tradisjon. Den bygde på mye av det samme materialet som Hadith-litteraturen gjorde. Sira framstilte først og fremst Muhammads liv i kronologisk rekkefølge, mens Hadith organiserte stoffet om Muhammads ord og handlinger i tematiske samlinger til bruk for utvikling av jus og dogmatikk. Hadith-litteraturen gikk gjennom en autorisasjonsprosess som gav "de seks bøkene" en særstilling innen sunnittisk islam. Det samme skjedde ikke med sira-litteraturen, noe som åpnet for en mer mangfoldig flora av tekster innen mindre definerte rammer enn det som gjaldt for Hadith.

I dag har mange muslimske bokhandler egne seksjoner for sira, og her finnes bøker og hefter om profetene, først og fremst om Muhammad, men også om de andre profetene islam regner med. Til sammen regnes det med 124 000 profeter, men de aller fleste er navnløse. Islamske framstillinger regner gjerne om lag 25 av disse som kjente ved navn. Av disse er om lag 20 bibelske personer, av dem igjen er tre fra Det nye testamente. I denne artikkelen skal vi se på framstillingen og fortolkningen av rollene til noen av de bibelske personene som omtales i Koranen, og jeg har valgt å konsentrere meg om de fem som vi finner mest stoff om i Koranen. Moses er omtalt i rundt 500 vers, Abraham i rundt 250, både Josef og Noah i mellom 100 og 200, mens Jesus er

omtalt i noe under 100 vers. De er også blant dem som blir nevnt hyppigst ved navn i Koranen. I kronologisk rekkefølge finner vi at:

- Noah er nevnt ved navn 43 ganger.
- Abraham er nevnt ved navn 69 ganger.
- Josef er nevnt ved navn 27 ganger.
- Moses er nevnt ved navn 137 ganger.
- Jesus er nevnt ved navn 25 ganger.

Ut over disse fem finner vi også Lot (27 ganger) og Adam (25 ganger) nevnt ved navn mange ganger i Koranen, mens Muhammad bare er nevnt ved navn fire ganger (Wheeler 2002: 7).

En detaljert undersøkelse av over 1000 vers i Koranen er det ikke plass til i dette bidraget. Men jeg vil undersøke hvordan disse personene framstilles i Koranen med tanke på deres åpenbaringshistoriske roller. Det er ikke rom for en detaljert undersøkelse av korantekstenes forhold til de bibelske fortellingene om de samme personene, men hovedspørsmålet er; kan det spores bestemte hermeneutiske grep i Koranens forhold til Bibelen på dette punktet?

Men når vi er opptatt av bibelske personer i *islam*, berøres også tre videre perspektiver. Det første er hvordan korantekstene er blitt tolket og anvendt, særlig i sira-litteraturen. Det andre er tilleggsinformasjon om disse personene som vi finner i Hadith (tradisjonen om Muhammads ord og handlinger) - informasjon som ikke finnes i Koranen. Det tredje er sira-litteraturens bruk av bibelsk stoff som ikke er anvendt verken i Koranen eller Hadith.

Heller ikke her kan vi gå detaljert til verks, men jeg vil spørre om det finnes noen store linjer i islams utvikling av sin forståelse av disse personenes roller og betydning, både slik det kommer til uttrykk i Koranen og i utvalgte framstillinger i sira-litteraturen. Med andre ord, finnes det en hermeneutisk nøkkel til å forstå de rollene som disse personene får i islam?

I gjennomgangen av korantekstene om de fem utvalgte profetene benyttes Einar Bergs norske koranoversettelse. Det innebærer også at henvisningene til Koranen følger Flügels versetelling, som kan avvike noe fra det tellesystemet som benyttes hos Yusuf Ali. Ettersom det er den samtidige forståelse av tekstene som er mest interessant, har jeg konsultert Yusuf Alis kommentarer, som nok er de hyppigst anvendte av vanlige muslimer i dag. Navnene gjengis på den måten de finnes i Bergs oversettelse, mens i en del muslimske kilder vil det være skriveformer som ligger tettere opp til de arabiske navneformene i Koranen.

Profettypologien

Dette bidraget tar utgangspunkt i en hypotese om at en islamsk forståelse av profetenes sendelse ser et fast mønster i fortellingene, en islamsk profettypologi, og at denne typologien er en hermeneutisk nøkkel til å forstå de bibelske personene som blir regnet som profeter i islam.

Denne forståelsen knytter an til profetenes sentrale rolle i forståelsen av åpenbaringsprosessen i islam. Det vises ofte til at Allah har sendt et stort antall profeter til jorden opp gjennom historien slik at et budskap om Allahs vilje har

vært kjent for alle folk til enhver tid (se sure 7, også Azzam 1995:V, Abdalati 1978: 13 og 30f)

Så lenge ett bestemt folk husker og etterlever budskapet som en profet har forkynt, er det ikke behov for å sende noen ny profet til dette folket. Men dersom budskapet blir glemt eller ikke etterlevd, kommer det aktuelle folket i en tilstand av uvitenhet *(jahiliyya)*. Da sender Allah en ny profet. Det er altså i tider med forfall at Allah kaller profeter til tjeneste. Profetene forkynner troen på den ene Gud og på en dommens dag da avgudsdyrkelse og urett skal bli straffet. Forkynnelsen blir ledsaget og tegn som kan ha ulik karakter, men som bekrefter profetenes guddommelige sendelse. Profetenes budskap utfordrer både folk flest og makthaverne i samfunnet, slik at profetene ofte blir forfulgt. Resultatet blir da at profeten selv må flytte eller flykte. Denne migrasjonen *(hijra)* kan ta form av en mirakuløs redning fra forfølgelse og er et sentralt element i den islamske profettypologien som vi undersøker her. Noen av profetene blir etter sin hijra leder for et fellesskap av lojale tilhengere, og bygger dermed et samfunn rundt seg. I dette samfunnet etablerer disse profetene kult for den ene Gud, kulten kan bestå av bønn eller andre ritualer. Noen av profetene introduserer en ny lov, som Moses med Loven og Muhammad med Sharia. Noen profeter bringer sitt åpenbarte budskap i form av en bok, i en hadith heter det at Allah har sendt 114 bøker til sammen. I muslimsk fortolkning skjelnes det gjerne mellom en utsending *(rasul)* som bringer en bok og en profet *(nabi)* uten bok men denne distinksjonen er ikke entydig i Koranen.

Muhammad avslutter denne lange rekken av sendebud ettersom han til forskjell fra forgjengerne brakte et budskap som islam regner som endegyldig. Muhammads budskap finnes først og fremst i hans forkynnelse av Koranen, men kan også finnes i hans øvrige ord og handlinger. Budskapet regnes som gyldig for alle folk og til alle tider. De fem profetene inngår altså i denne lange rekken av sendebud som peker fram mot Muhammad.

Noah

Noah ble sendt til et folk som betegnes som uvitende (S 11,29, her brukes samme rot som i *jahiliyya*) og som "onde mennesker" (S 21,77) og han forkynte til dem: "Hør mitt folk! Tjen Gud! Dere har ingen annen Gud enn Ham! Jeg frykter at en svær Dags straff vil ramme dere!" (S 7,57). Men folkets ledere avviste forkynnelsen hans og beskyldte ham for å være en villfaren og en løgner (S 7,58 og 62; 10,74). De spurte: "Skal vi ha tiltro til deg, som bare de laveste lag slutter seg til?" (S 26,111). Dette siste var en problemstilling også for Muhammad, mange av hans tidlige tilhengere kom fra grupper som på ulike måter var "outsidere" i det mekkanske samfunnet og ikke hadde beskyttelse fra de mekti-ge klanene i byen (Opsal 1994: 106). Et annet sted beskrives sendelsen slik:

> Vi sendte Noa til hans folk, og han sa, 'Mitt folk, tjen Gud! Dere har ingen annen Gud enn Ham! Vil dere ikke vise gudsfrykt?' Rådet for hans folk, som var vantro, sa, 'Dette er bare et vanlig menneske som oss, som vil være bedre enn oss. Om Gud hadde villet, kunne Han sendt ned engler. Vi har ikke hørt om noe slikt blant våre henfarne fedre. Han er bare en besatt mann, så se ham an inntil videre' (S 23,23-25).

Monoteismen *(tawhid)* er sentral i budskapet; mottagerne er imidlertid preget av vantro *(kufr)*, og angriper profetens person fra flere vinkler. Beskyldningen om besettelse har klare paralleller i Muhammads konfrontasjoner med de mekkanske makthaverne (se S 53,2-18). Noah selv omtales imidlertid som *amin* – pålitelig eller troverdig (S 26, 107), en betegnelse som også ble knyttet til Muhammad slik at den nærmest ble et tilnavn for ham *(al-amin)* (Lings 1983: 34).

Motstanden førte til at Noah bad om å bli reddet, og Gud gav ham inspirasjon til å bygge arken som skulle redde ham fra "et folk av urettferdige" (S 23,26-29). Det understrekes i en rekke tekster at redningen var en redning fra forfølgelsen som hans samtidige stod for (S 7,62; 10,74; 26,119) heller enn en redning fra selve flommen. Dermed blir seilasen i arken en *hijra* for Noah, som gjennom dette gikk seirende ut av konflikten med sin samtid. Flommen står imidlertid som en domshendelse, som også understreker dommens sentrale stilling i profetenes forkynnelse.

Vi har sett at vi har funnet mange av komponentene fra skissen over profettypologien igjen i tekstene om Noah. Teksten i sure 23,23-30 er kanskje den som ligger tettest opp til skissen, men det er påfallende hvor ofte flere av de sentrale elementene i typologien gjentas på forskjellige steder i tekstene om Noah og at vi finner røttene til termer som i fortellingene om Muhammad nærmest er tekniske termer, som *jahiliyya* og *amin*.

Abraham

Abrahams familie dyrket mange guder, noe Abraham var motstander av (S 6,74ff). Ikke minst tok han avstand fra dyrking av himmellegemer, som stjerner, måne og sol. Han kritiserte gudebildene for at de ikke kunne høre, se eller handle (S 19,43). Han hevdet troen på den ene guddom som gir liv og død, og som styrer solen slik at den står opp i øst. Dette resonnementet er gjengitt like etter det berømte "tronverset", se S 2,256-260.

Abrahams tro skiller ham ut fra sin egen samtid, men også fra jødene og de kristne -grupper som begge gjorde krav på å "eie" Abraham. Dette kravet var basert på omtalen av Abraham i de jødiske og kristne skriftene. Muhammad kalte jøder og kristne for Skriftens folk (ahl al-kitab) på grunn av den viktige rollen skriftene spilte. Men han var også klar over at de var uenige seg imellom, også om Abraham: "Dere Skriftens folk, hvorfor strides dere om Abraham? Når verken Loven eller Evangeliet ble åpenbart før efter hans tid? Forstår dere da ikke!" (S 3,58). I og med at Abraham kommer før både jødedom og kristendom, kan ingen av disse religionene gjøre eksklusivt krav på ham. Han var verken jøde eller kristen, men han omtales som en *hanifan musliman* (S 3,60), en monoteist som er underkastet. Den siste termen bygger på den samme arabiske roten som ligger til grunn for dannelsen av ordene "muslim" og "islam", konsonantene *s-l-m*. Termen *hanif* brukes for øvrig i Koranen om en monoteist som holder fast på troen på den ene gud i en polyteistisk samtid.

Det pekes ofte på at Abraham ble stadig mer sentral i Muhammads forkynnelse etter at forholdet til jødene i Medina skar seg fra midten av 620-tallet. Derfor er det ikke rart at vi finner en del programmatiske utsagn om Abraham i de seinere surene fra Medina-tiden som sure 2 og sure 3. Dette kommer også til

uttrykk i tradisjoner om at Muhammad har sett på Abraham som et forbilde for seg selv (Wheeler 2002: 107).

Ifølge en kjent fortelling knuste Abraham alle gudebildene bortsett fra det største en gang resten av familien var borte. Da de kom tilbake, hevdet Abraham at den største guden hadde knust de andre, de kunne bare spørre ham (S 21,53-67). Polemikken rundt de knuste gudebildene er en tekst som det ofte refereres til:

> De spurte, 'Er det du som har gjort dette med våre guder, Abraham?' Han svarte, 'Nei det var denne storkaren blant dem som gjorde det. Bare spør dem, om de kan si noe'. Så gikk de i seg selv, og sa, 'Sandelig, vi gjør urett'. Men så snudde de tvertom, 'Du vet godt at disse ikke kan tale!' Og han svarte, 'Vil dere da tjene i Guds sted noe som verken kan gagne eller skade dere det ringeste? Skam over dere og det dere tjener i Guds sted! Vil dere da ikke forstå?' (S 21,63-67)

I denne teksten møter vi en skarp konfrontasjon mellom troen på den ene Gud og de mange kraftløse gudene. Dyrkingen av de mange gudene er et av de fremste kjennetegn på den uvitenheten *(jahiliyya)* som nødvendiggjør sendelsen av en ny profet ifølge islam.

Abrahams aksjon mot gudene førte til at han ble kastet i en ildovn for å brennes til døde. Denne hendelsen refereres det til flere ganger i Koranen, slik at det er en svært sentral del av Abraham-tradisjonen i Koranen (S 21,68f; 29,23ff; 37,93ff). Men Abraham ble reddet på en mirakuløs måte som omtales med termen for migrasjon *(hijra),* noe som ytterligere bekrefter hans rolle som profet (S 29,26; 21,71 kan også tolkes som en *hijra*).

Abraham blir på denne bakgrunnen gjort til *imam*, til et forbilde for dem som skal følge etter ham (S 2,118; *imam* er der oversatt med "leder"). Teksten tolkes først og fremst om Abrahams lederskap over det folket som etterlevde hans forkynnelse, og faller dermed inn i profettypologien vi har skissert ovenfor.

Det samme gjør tekstene om Abraham og Ishmaels rolle i forhold til Kaba i Mekka. Denne forbindelsen knyttes i både S 3,90f og S 2,119ff. Den sistnevnte teksten antyder at Abraham og Ishmael bygde Kaba, men denne oppfatningen harmoniseres noen ganger med tradisjonen om at Kaba ble bygd av Adam og var den første kultiske bygning som ble reist på jorden. Da regner en med at folket i en tilstand av *jahiliyya* – uvitenhet, hadde forsømt bygningen for den ene guddom slik at den lå i ruiner og så ble bygd opp (igjen) av Abraham og Ishmael. Abraham og Ishmael får dermed en viktig rolle også i forhold til å etablere kult, noe som er en viktig del av det helhetlige lederskapet som ligger til en *imam*, i den forstand ordet brukes i denne sammenhengen. Disse tradisjonene plasserer for øvrig en viktig del av Abrahams liv på Den arabiske halvøya.

Det er andre tekster om Abraham som blir mer perifere i forhold til vår spørsmålsstilling, for eksempel den viktige teksten om da Abraham ble kalt til å ofre sønnen sin, teksten finnes i S 37,97-107. Etter islamsk tradisjon fant for øvrig denne begivenheten sted i Mina utenfor Mekka, der offerfesten markeres årlig under pilegrimsreisen, *hajj*.

Josef

Josef er den av profetene som har fått den lengste sammenhengende fortellingen i Koranen. Hele sure 12 (111 vers) består av Josef-fortellingen, som kalles "den vakreste fortelling" (S 12,3). I tillegg handler en del andre tekster også om Josef. På slutten av sure 12 finner vi en interessant kommentar til hele fortellingen: "Dette er ingen oppdiktet historie, men en stadfestelse av det som foreligger fra før, og en utlegging av det hele" (S 12,111). Dette kan leses som en henvisning til jødisk-kristne kilder om Josef, som stadfestes i Koranen, men fortellingen blir også tolket videre på det åndelige plan på en måte som en ikke finner noe sidestykke til i de tidligere skriftene (Ali 1979: 584, n.1797).

Allerede drømmene til Josef betraktes som en profetisk funksjon (S 12,4ff). Jakob advarer i denne teksten Josef mot å fortelle brødrene om drømmen om de elleve stjernene, sola og månen som bøyde seg for ham, for de vil komme til å konspirere mot ham. Dermed blir brødrene eksponenter for holdninger som er typiske for *jahiliyya*, nemlig at de vil forfølge profeter som forkynner Guds ord. Da kan brødrenes beslutning om å selge Josef til Egypt også betraktes som en guddommelig redning fra en verre skjebne. At Gud hadde kontroll over situasjonen også da Josef ble kastet i brønnen, bekreftes av S.12,15.

Ellers er det først og fremst i Egypt at Josef står fram som profet mot dyrkingen av de mange gudene. Men også her er det hans evne til å tyde drømmer som er i fokus. Dette blir den mirakuløse bekreftelsen på hans kallelse til og tjeneste som profet. Evnen til å tyde, visdommen og kunnskapen hadde Josef lært av Gud gjennom de prøvelsene han hadde vært gjennom (S 12, 21b-22).

I Egypt ble Josef kjøpt som slave, og fruen i huset forsøkte å forføre ham. Koranen beskriver forholdet som en gjensidig tiltrekning: "Hun hadde lyst på ham, og han hadde lyst på henne" (S 12,24), men Josef motstår fristelsen og løper mot døren mens hun forsøker å holde ham igjen. I døren møter de ektemannen, og hun beskylder Josef for forsøk på voldtekt, noe Josef benekter:

> Josef sa: "Det var hun som ville forføre meg". En i hennes husholdning uttalte seg, "Hvis skjorten hans er revet foran, så taler hun sant, og han lyver. Hvis skjorten hans er revet bak, så lyver hun, og han er sannferdig" Da han nu så at skjorten var revet bak, sa han, "Dette hører med til deres kvinnerenker" (S12,26-28a).

Etter enda et intermesso forårsaket av Josefs skjønnhet og tiltrekning på kvinner, valgte den uskyldige unge mannen fengslet som en *hijra* (S 12,33f). Allerede i fengselet begynte Josef å forkynne sin monoteistiske tro for sine medfanger:

> Jeg følger mine fedres tro, Abrahams, Isaks og Jakobs. Vi er ikke slik at vi gir Gud med-guder. Dette er en Guds velgjerning mot oss og mot menneskeheten, men folk flest viser ikke takknemlighet. Hør, mine fengselsfeller, er flere atskilte guder mer verdt enn den éne alt-beherskende Gud? Det dere tilber utenom ham er bare navn, som dere og deres fedre har oppfunnet. Gud har ikke gitt noen autorisasjon for dem. Avgjørelsen tilligger Gud alene. Han har bestemt at dere skal tilbe Ham alene. Dette er religionen som står fast. Men folk flest vet ikke" (S 12,38-40).

I denne lille fengselstalen finner vi referanse til den profetiske åpenbaringstradisjonen, til monoteismen *(tawhid)*, det islamske religionsbegrepet (religionen = *al-din*) og endelig tanken om *jahiliyya* ("vet ikke").

Josef opplevde siden å bli hørt som profet og å bli kongens fremste rådgiver. Han er dermed en av de profetene som får en samfunnsmessig lederrolle etter at han først ble avvist, selv om Josef utøver sin funksjon mer indirekte som rådgiver heller enn som enehersker. Denne nye rollen for Josef ses som et bilde på den paradisiske belønningen (S 12,54-57), og dermed som et aspekt ved domsforkynnelsen som også er en sentral del i skissen vår av profettypologi.

Moses

Moses var bestemt til å bli en budbærer *(rasul)* helt fra fødselen av (S 28,6), og det var Gud som styrte det slik at en fiende av både Gud og Moses kom til å fostre ham opp (S 20,39)! Flukten etter drapet på egypteren regnes som Guds redningsaksjon (S 20,41, også S 28,15-21), noe som klart minner om *hijra*-tradisjonene vi finner hos andre profeter.

Ettersom Moses er den personen som er klart hyppigst omtalt i Koranen, forundrer det heller ikke at det finnes et mangfoldig fortellingsstoff om ham. Her må vi avgrense oss til å se etter de trekkene vi har identifisert i profettypologien ovenfor.

Egypt var preget av synd blant de mektige, like inn i Faraos hoff (S 28,7), og også da var folk flest uvitende, eller i en tilstand av *jahiliyya* (S 28,12). Dette er viktige kjennetegn ved den tilstanden som foranlediger at en ny profet blir sendt.

I Midian ble Moses forberedt på å dra tilbake til Egypt som Guds sendebud. Her spilte ikke minst åpenbaringen ved den brennende tornebusken i den hellige Tuwa-dalen en nøkkelrolle, og denne begivenheten er omtalt i flere tekster (S 20,9ff, 27,7ff, 28,29ff). I disse tekstene omtales flere mirakler enn brannen, staven ble til en slange og hånden ble hvit og så helbredet igjen. Men i fokus står Guds suverenitet: "Jeg er Gud. Der er ingen Gud unntatt Meg. Så tjen Meg, - og forrett bønnen til Min ihukommelse!" (S 20,14). I denne teksten finner vi igjen innholdet i første delen av den muslimske trosbekjennelsen som er en sterk understreking av monoteismen *(tawhid)*. Videre tiltales Moses som Guds tjener *(abd)* som skal etablere (den rituelle) bønnen *(salah)* for at Gud ikke skal glemmes, men kommes i hu *(dhikr)*.

Med dette oppdraget ble Moses sendt til Egypt. Budskapet hans til Farao hadde et dobbelt innhold, som det uttrykkes i tekstene der Moses og Aron får dette oppdraget: "Gå til Farao og si, 'Vi er sendebud for all verdens Herre! Send med oss Israels barn!'" (S 26,15-16, også 20,49ff og 7,102ff). I disse tekstene finner vi også de mirakuløse tegnene som bekrefter profetenes sendelse; Moses frambringer dem i konfrontasjon med de egyptiske magikerne.

Men den skarpeste konfrontasjonen i tekstene er knyttet til spørsmålet om hvem som er Gud, enten Farao eller Allah. Farao gjør krav på å være den eneste guddom som skal tilbes i Egypt i denne dramatiske stridssamtalen med Moses:

> Farao svarte, 'Hva er da all verdens Herre?' Han sa, 'Herren over himmel og jord og alt som mellom dem er, - om dere hadde visshet'. Da sa Farao til dem rundt seg, 'Har dere hørt på maken!' Moses sa, 'Deres og deres henfarne fedres Herre'. Da sa Farao, 'Det sendebud som er sendt til dere er visselig forrykt'. Moses fortsatte, 'Herren over øst og vest og alt som derimellom er, - om dere forstår'. Da sa Farao, 'Hvis du antar en annen gud enn meg, vil jeg kaste deg rett i fengsel!' (S 26,22-28)

Her er det altså ikke de mange egyptiske gudene i tradisjonell egyptisk mytologi som er kontrasten til budskapet om den ene Gud som Moses kommer med. Men det er Faraos krav på å være den eneste gud som skal tilbes *(monolatri)* som gjør at Farao setter seg selv direkte opp mot Allah.

Vi kjenner også igjen beskyldningen om sinnsforvirring. Moses omtales som "visselig forrykt" og forfølgelsen av profeten kommer også til uttrykk i trusselen om fengsling. Frykten for forfølgelse førte til at få våget å tro på Moses (S 10,83), noe som også minner om Muhammads første tid i Mekka.

Men de som trodde på Moses, var de som underkastet seg under Guds vilje (*musulimin*, S 10,84). Bruken av denne terminologien understreker derfor kontinuiteten mellom budskapet til Moses og budskapet til Muhammad.

De som ikke tok i mot budskapet Moses forkynte, kunne vente seg en streng dom. Én av egypterne trodde ifølge S 40,41-55 på Moses og forkynte for sine egne om den straffen i Ilden som ventet dem som holdt seg til Farao.

Men straffen over Farao og hans folk kom også til syne da Farao og hæren hans druknet i sjøen (S 43,55), noe som blant annet motiveres av Faraos eget løftebrudd (S 43,49). Denne hendingen omtales også som en mirakuløs redning for Moses og hans folk: "Vi reddet Israels barn fra den ydmykende plage, fra Farao" (S 44,29). Dette er dermed den mest dramatiske og omfattende *hijra* som omtales i Koranen.

Migrasjonen fra Egypt førte til at det ble mulig å leve under et nytt regime; nå skulle Gud selv gi folket en ny lov å leve etter. Ved fjellet overlot Moses ansvaret for folket til Aron før han gikk i møte med Gud i førti dager. Disse førti dagene omtales slik: "Vi avsatte til Moses 30 døgn, og vi la til ti døgn, slik at hans tid med Herren ble 40 døgn" (S 7,138). I regnestykket 30 + 10 ligger det en klar referanse til lengden på den islamske fasten i ramadan, som vanligvis regnes som en 30-dagers faste.

Instruksjonen fra Gud til Moses i denne perioden ble skrevet på et antall tavler: "Og vi skrev alt på tavlene for ham, til formaning og forklaring på alt. 'Hold fast ved disse, og pålegg ditt folk å følge deres beste (uforlignelige) anvisninger" (S 7,142). Her er det ikke bare de ti bud - dekalogen, men alt det som folket skal etterleve, som blir skrevet av Gud på tavlene. Denne åpenbaringen blir regnet som én av de 114 bøkene som er gitt til profetene, og muslimene regner med at det finnes betydelige spor av *tawrat (tora)* i de fem mosebøkene i Bibelen. Etter denne åpenbaringen ledet Moses folket i ørkenen i 40 år (S 5,23-29).

Moses er dermed ikke bare den profeten som er mest omtalt i Koranen, men også den mest komplette i forhold til profetrollen slik vi har skissert den i forbindelse med omtalen av profettypologien. Alle de vesentlige momentene i typologien kan vi finne igjen i tekstene om Moses. Både det saklige innholdet i fortellingen og de termene som brukes i fortellingen peker tydelig fram mot Muhammad og islam, for eksempel ved at Moses skal etablere bønnen (*salah*), de 30 + 10 dagene med Gud og det forhold at etterfølgerne kalles muslimer.

Jesus

Jesus er den minst omtalte av de fem bibelske personene vi tar for oss i denne lille studien. Men tekstene om ham i Koranen er blant de mest studerte, og en rekke bøker er skrevet om Jesus i Koranen og i muslimsk fortolkning (se for eksempel Parrinder 1979, Schumann 1988, Leirvik 1999, Räisänen 1971, Ata ur-Rahim 1979 og Khalidi 2001).

Jesus er unik på flere måter ifølge tekstene om ham i Koranen, blant annet på den måten at han opptrådte som profet allerede i forbindelse med sin fødsel, da han på Guds vegne trøstet sin mor (S 19,24-27). Han talte igjen som spedbarn da Maria kom hjem med et nyfødt barn uten å være gift:

> Så kom hun hjem til sitt folk med barnet i sine armer, og de sa, 'Maria, du har gjort noe uhørt! Du Arons søster, din far var ingen dårlig mann, og din mor ingen løsaktig!' Maria gjorde tegn henimot barnet, og de sa, 'Hvordan vil du vi skal snakke til den som er et barn i vuggen. Da sa barnet, 'Jeg er Guds tjener. Han har gitt meg Skriften og gjort meg til profet! Han har velsignet meg hvor jeg enn ferdes, og Han har pålagt meg bønn og godgjørenhet så lenge jeg lever, - og godhet mot min mor! Han har ikke gjort meg arrogant eller ussel. Måtte fred være over meg den dag jeg ble født, den dag jeg dør, og den dag jeg gjenreises levende!' (S 19,28-34).

I denne lille talen kommer de tekniske termene for profetrollen tett; Jesus er *abdallah* (Guds tjener), han har mottatt *al-kitab* (Skriften) og er gjort til *nabi* (profet). Han er pålagt *salah* (den rituelle bønnen) og *zakah* (godgjørenhet - termen for velferdsbidrag eller almisse, som er islams tredje søyle) og ønsket om *salam* (fred) - et ekko av det fredsønske som muslimer gjerne uttaler hver gang navnet på en profet nevnes. I tillegg knyttes også *baraka* (velsignelse) til Jesus her i teksten.

Teksten i sure 19 er den ene av de to lange tekstene om Jesus i Koranen; den andre finnes i sure 3. Sure 19 skal være første gang Muhammad omtaler Jesus i Mekka, mens sure 3 hører til et stykke ute i Medina-tiden (Opsal 1994: 123f). Begge surene har det til felles at de fokuserer på Jesu fødsel, og en kan si at Koranens tekster om Jesus gir en fødselsfortelling med utblikk, der fokus nesten er mer på Jesu mirakuløse fødsel ved jomfru Maria enn på å fortelle om hans profetiske tjeneste. Men tjenesten er likevel beskrevet i programmatiske vendinger som vi så ovenfor og som vi finner et annet eksempel på i sure 3, som respons på Marias henvisning til sin jomfrudom:

> Og hun sa, 'Herre, hvordan skal jeg kunne få en sønn, når ingen mann har rørt meg?' Sa Gud, 'Det blir så, Gud skaper det Han vil. Når Han bestemmer en ting, sier han bare "Bli" og den er'. Og han skal lære ham Skriften og visdommen, Loven og Evangeliet. Som sendebud til Israels barn vil han si, 'Jeg er kommet til dere med et jærtegn fra deres Herre. Jeg vil forme for dere fugl av leire, og blåse på det, og det vil med Guds samtykke bli levende fugl. Jeg vil med Guds samtykke helbrede blinde og spedalske, og jeg vil oppvekke døde. Jeg vil fortelle dere hva dere skal spise og hva dere skal lagre i deres hus. I dette er sandelig et jærtegn for dere, hvis dere er troende. Likeledes for å stadfeste Loven som foreligger før meg, og tillate noe av det som har vært dere forbudt. Jeg er kommet med et jærtegn fra deres Herre, så

> frykt Gud, og adlyd meg. Gud er min Herre, og deres Herre, så tjen Ham. Det er rett vei' (S 3,42-44).

Jomfrufødselen regnes som et faktum i Koranen, men fører ikke til at Jesus regnes som mer enn et menneske, det understrekes senere i sure 3 at Jesu fødsel ikke er mer mirakuløs enn Adams (S 3,52). I sitatet ovenfor er det imidlertid flere andre viktige sider ved Jesus som islamsk profet som kommer fram.

For det første finner vi en detaljert utredning om Jesu forhold til åpenbarte skrifter. Muligens er fire ulike termer for åpenbarte skrifter brukt: *al-kitab* (skriften eller boken, brukes generelt om åpenbarte skrifter), *al-hikmat* (visdommen, åpenbart til Salomo?), *at-tawrat* (loven, åpenbart til Moses) og *al-injil* (evangeliet, som skulle åpenbares til Jesus). At Jesus må lære de tidligere åpenbaringene, kan skyldes at disse var glemt av en uvitende samtid (jf. *jahiliyya*-motivet). Som profet skal Jesus både bekrefte og justere den tidligere åpenbaringen i forbindelse med at han bringer ny åpenbaring. Dette plasserer Jesus i den mindre gruppen av profeter som både mottar en skriftlig åpenbaring og som formidler ny lovgivning for de troende.

For det andre skal Jesu tjeneste som profet bekreftes av mirakler eller jærtegn. Ett konkret mirakel nevnes, nemlig fuglen eller fuglene av leire som får liv. Tre andre kategorier av mirakler omtales som typiske for Jesu virksomhet, helbredelse av blinde og spedalske, samt oppvekkelse av døde.

Motstanden mot Jesus som profet er ikke mye omtalt, men kommer til syne i et avsnitt som er polemisk mot jødene, som først anklages for å ha drept en rekke profeter og bakvasket Maria, Jesu mor, for så å hevde:

> 'Se, vi har drept Messias, Jesus, Marias Sønn, Guds sendebud!' Men 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. De har ikke drept ham med sikkerhet. Tvert imot, Gud har tatt ham til Seg. Gud er mektig, - vis. Alle blant skriftfolkene skal tro på ham før enden. På Dommens dag vil han være vitne overfor dem. (S 4,156f)

Jesus hadde altså motstandere som stod ham etter livet, men som ikke lyktes å drepe ham, fordi Gud tok ham til seg. Dette tolkes i muslimsk fortolknings-tradisjon vanligvis slik at en annen person ble korsfestet i stedet for Jesus; Jesus selv ble tatt opp til himmelen til Gud. Der befinner han seg i live inntil han skal komme til syne i de siste tider for så å spille en nøkkelrolle i forbindelse med dommens dag (Robson 1979: 1159f). Jesu redning fra korsdøden blir dermed en dramatisk *hijra* for profeten. Når det gjelder dommens dag, er dette ikke bare et tema i Jesu forkynnelse. Han har selv en nøkkelrolle i selve dommen, han skal vitne mot jødene og de kristne (*ahl al-kitab*, skriftfolkene).

Også når det gjelder Jesus, ser vi at vi finner igjen en rekke av de grunn-leggende motivene fra profettypologien, selv om tekstene om Jesus på flere måter skiller seg ut fra tekstene om de andre profetene. Ett Jesus-ord i Koranen tolkes ofte som en direkte henvisning til Muhammad: "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 efter meg, hvis navn er Ahmed'. Og da han kom til dem med klare bevis, sa de, 'Dette er skjær trolldom'" (S 61,6). På arabisk har "Ahmed" og "Muhammad" den samme roten (konsonantene *h-m-d*), og dette utsagnet har ofte vært koblet til ordene

om "talsmannen" i Jesu avskjedstale i Johannes 14,15ff (Ali 1989: 1461, note 5438; se for øvrig Räisänen 1971 til dette spørsmålet). Dette utsagnet vil ut fra en vanlig muslimsk fortolkning være en del av domsgrunnlaget når Jesus vil refse de kristne på dommens dag for at de ikke aksepterte Muhammad som Allahs sendebud til tross for at selv Jesus hadde varslet hans komme.

Profettypologi i Koranen?

I vår gjennomgang av Koranens omtale av fem bibelske personer som islamske profeter har vi funnet at de grunnleggende elementene i profettypologien går igjen i tekstene. Det er imidlertid ikke slik at alle tekstene har en fast disposisjon som følger typologien skjematisk. Noen steder kan vi imidlertid finne skjematiske framstillinger, for eksempel skjemaet *kall-forkynnelse-avvisning-redning*, som vi finner for eksempel i S 7,57-62 (Noah) og i S 21,52-73 (Abraham). Ulike tekster kan ta fatt i ulike sider ved den enkelte profetens virksomhet og aktualisere disse perspektivene inn i en bestemt sammenheng. Vi har tidligere også notert at bortsett fra sure 12 om Josef, inneholder Koranen ingen profetbiografier, hvor det i så fall hadde vært naturlig å undersøke om det ble brukt et fast livsløpsskjema.

Men nettopp på denne bakgrunnen er det påfallende hvor integrert de ulike momentene i typologien har vist seg å være i det tekstmaterialet vi har undersøkt, og totalt dreier det seg om mellom ett og to tusen vers fra Koranen. Eksplisitt eller implisitt har disse motivene kommet fram i tekst etter tekst. Ikke minst har vi funnet at en rekke av de tekniske termene på arabisk som er sentrale i beskrivelsen av Muhammads virksomhet som profet også brukes for å beskrive de tidligere profetene.

På denne bakgrunnen finner vi grunnlag for å si at den hermeneutiske nøkkelen ser ut til å passe i låsen. I gjennomgangen av korantekstene har vi sett at nøkkelen kan dreies om i låsen, ettersom vi har funnet en høy frekvens av momentene fra profettypologien igjen i tekstene.

Forbilder på Muhammad i Hadith

I Hadith refereres det til at alle profetene fra Noah av har formidlet den samme advarselen (Robson 1970: 1144 og 1152), noe som underbygger tanken om en felles forståelse av profetenes virksomhet. Muhammad sammenlignet selv i en hadith sin egen familie med Noahs ark som reddet dem som fulgte den (Robson 1970: 1359).

Det er flere tradisjoner om at velsignelsesformelen som brukes om Muhammad har sitt forbilde i en lignende formel om Abraham (Robson 1970: 188-190). Muhammad selv sa at han fulgte Abrahams religion og anerkjente dermed ham som forbilde (Robson 1970: 305-307), og en rekke ritualer knyttet til pilegrimsreisen i islam legitimeres av Abraham, som etablerte ny kult slik noen profeter gjør (Robson 1970: 544-589, se også 1328). Til og med i små ting som barbering blir Abraham satt opp som et forbilde for Muhammad, som også skulle ligne Abraham av utseende (Robson 1970: 931 og 1223f). *Hijra-motivet* er også framme i sammenligningen mellom Abraham og Muhammad i Hadith (Robson 1970: 1380).

Muhammad bad ved ett tilfelle om at hans egne (og Guds) fiender skulle bli rammet av plager som på Josefs tid (Robson 1970: 268). Ellers har Josef en viktig rolle sammen med alle de fire andre bibelske personene i vår studie ved at de bekrefter Muhammads sendelse som profet i forbindelse med Muhammads himmelreise *(miraj)* fra tempelplassen i Jerusalem (Robson 1970: 1265-1270). Her er det den interne anerkjennelsen i "profetlauget" som er et av hovedmotivene i denne svært populære islamske fortellingen.

Khadidjas kristne slektning Waraqa knyttet umiddelbart Muhammads åpenbaringsopplevelse til Moses (Robson 1970:1253). Om Moses uttalte Muhammad: "if Moses were alive he would feel it absolutely necessary to follow me" (Robson 1970: 23, se også s. 49), og sterkere kan vel ikke kontinuiteten til Koranens mest sentrale skikkelse understrekes. Fastetradisjonen som forbilledlig kult knyttes til Moses (Robson 1970: 437), og det samme gjøres med første delen av *shahada* (trosbekjennelsen), islams første søyle (Robson 1970: 488). Dragning mot andre guddommer på Muhammads tid blir sammenlignet med tilsvarende hendelser på Mose tid (Robson 1970: 1128). Bare Moses og Muhammad fikk se Gud to ganger, disse to profetene står derfor i en særstilling (Robson 1970: 1207). Det framheves at til og med *toraen (tawrat)* forteller om Muhammads komme (Robson 1970: 1244), slik at rettroende jøder tok imot Muhammad som profet.

Muhammad inkluderer Jesus i en forlengelse av *shahada* (Robson 1970: 11) og plasserer dermed Jesus nær seg selv i viktighet. De mange tradisjonene om Jesu rolle i endetiden gir blant annet Jesus roller som bønneleder og strategisk leder i kampen mot *dajjal* (en islamsk "Antikrist"). Dette innebærer en dobbelrolle som religiøs og politisk leder som minner om Muhammads lederrolle (Robson 1970: 1131-1164).

Følgende sterke utsagn av Muhammad kan oppsummere denne gjennomgangen av hadithtekster om forholdet mellom Muhammad og de fem bibelske personene vi har studert: "I am the nearest of kin to Jesus son of Mary in this world and the next. The prophets are brothers, sons of one father by co-wives. Their mothers are different, but their religion is one. There has been no prophet between us" (Robson 1970: 1225). Her regnes islam billedlig talt som profetenes felles far, og Muhammad understreker at ingen av de andre profetene har stått ham så nær som Jesus.

Det er slående å registrere hvor mange av henvisningene i hadithtekstene til våre fem bibelske personer som handler om å knytte forbindelsene mellom dem og Muhammad slik at den siste profeten og de tidligere profetene gjensidig legitimerer hverandre. Denne refleksive legitimeringsprosessen er langt mer framtredende i Hadith enn i Koranen. Til gjengjeld finner vi ikke så mange detaljer om deres profettjeneste i Hadith som vi fant i Koranen. Men det overordnete grepet er mer tydelig. Her handler det om et konsekvent systematisk grep på forholdet mellom de tidligere profetene og Muhammad. Enda tydeligere ville dette kommet fram dersom vi hadde kunnet gå detaljert inn på fortellingene om profetene som forbedere og om Muhammads himmelreise.

Slik kan vi si at den hermeneutiske nøkkelen gis en ekstra dreining i låsen ved at tekstene i Hadith ser på den enkelte profeten som et forbilde *(typos)* på den siste profeten og den siste profeten som et forbilde for de som kom før ham.

Profetene i siralitteraturen

Vi har registrert at Ibn Ishaq var den første vi kjenner til som systematisk beskrev sendelsen av profetene som den sentrale linjen gjennom historien, en sendelse som pekte fram mot og kulminerte med sendelsen av Muhammad (Guillaume 1968). Ibn Kathir utdypet ca. 500 år senere dette perspektivet med å samle *Stories of the Prophets* (Ibn Kathir) basert på tekster fra Koranen, Hadith og andre kilder og publisere dem i skriftet *al-bidayah wan-nihaya* ("Begynnelsen og enden"). Denne tittelen understreker profetenes betydning for historiens forløp.

Slike grep på profetenes historiske rolle korresponderer godt med en mer systematisk utvikling av profetrollen og profetenes betydning. Dette betyr at vi kan vente å finne en mer utformet profettypologi i den siralitteraturen som produseres i vår tid og som preger mange muslimers oppfatning av de bibelske personene som er blitt profeter i islam.

Av nyere framstillinger har vi valgt å ta for oss to framstillinger, av henholdsvis Shad (1983) og Azzam (1995). Shads bok er publisert i Pakistan hvor den største gruppen muslimer i Norge har sin opprinnelse. Azzams bok er publisert i Storbritannia, hvor det foregår en vesentlig innsats for å produsere islamsk litteratur for muslimer i Europa, ikke minst for barn som Azzams bok er beregnet på. Denne forskjellen mellom bøkene kommer også til uttrykk i navneformene, Shad bruker de arabiske navnene transkribert, mens Azzam benytter navneformene som er vanligst på engelsk, det vil si "kristne" navneformer.

Azzams forord gir oss det systematiske perspektivet med én gang når hun beskriver tiden fra Adam til Muhammad slik:

> … there were many prophets but only one message; man should worship God and God alone. It was a message oft-repeated and oft-forgotten and the prophets sent by God to preach this message were more frequently met with chastisement than by support.
>
> This book narrates the lives of the prophets for children and young adults and relates the severe trials and tribulations as well as the love and mercy which each prophet encountered from his own people in preaching their message" (Azzam 1995: V).

Azzams framstilling av profetene bærer preg av et enkelt skjema som samsvarer svært godt med profettypologien som vi har undersøkt i denne lille studien:

- Profeten kommer til en tid med avgudsdyrkelse og urett.
- Gud kaller ham til å forkynne Guds ord.
- Profeten møter motstand.
- Gud redder ham.
- Noen trofaste følger profeten.

Shad har også en systematisk tilnærming til sin fortelling om profetene: "The study of prophets is the study of model personalities. It shows the growth of the commandments of Islam and how they were performed in the teeth of opposition" (Shad 1983: 5). Her er det tre perspektiver som trekkes fram:

Profetene er modeller. Denne funksjonen er formelt Muhammads rolle i utviklingen av islamsk lære og jus, ettersom disse skal funderes blant annet på profetens *sunna* (sedvane) som den andre av lovens fire røtter. Her tilkjennes også de tidligere profetene en slik rolle som forbilder.

Profetene formidlet islams bud med voksende klarhet og i voksende omfang. Blant disse budene hører også kulten *(ibadat)*. Vi har tidligere sett at etableringen av alle islams fem søyler knyttes opp mot én eller flere av de fem bibelske personene som vi har studert. Et typisk eksempel er den første søylen, trosbekjennelsen *(shahada),* hvor det første leddet ("Det er ingen Gud uten Allah") i sak blir knyttet opp til alle fem, ordrett både til Moses og Jesus.

Motstanden mot profetenes forkynnelse regnes som en fellesnevner av Shad. At han blir forfulgt, blir nærmest et kriterium på at en profet forkynner rett.

Vi noterer oss ellers hos Shad at han i betydelig omfang tar i bruk bibelsk stoff for å fylle ut fortellingen sin der ikke Koranen eller Hadith gir tilstrekkelig materiale. Dette er ikke minst tilfelle når det gjelder fortellingen om Jesus (Shad 1983: 129-136). Men der hvor Koranen har en annen versjon av begivenhetene, går selvsagt denne foran. Forholdet til bibelstoffet kommenteres slik:

> Most of the teachings of Prophet Isa (peace be upon him) are still in the Gospel, but some of the things written in the Bible are not in original form. They were changed and some additions as well as subtractions have been made in his teachings (Shad 1983: 136).

Dette sitatet reiser et annet spørsmål som vi ikke kan drøfte her, nemlig den muslimske læren om at jødene og de kristne endret sine åpenbarte skrifter. Hovedpoenget vårt her er at det bibelstoffet som passer inn i en islamsk fortolkningsramme, kan brukes i moderne siralitteratur for å utfylle bildet som tegnes inne i denne rammen.

De observasjonene vi har gjort i både klassisk og moderne siralitteratur bekrefter at den hermeneutiske nøkkelen går rundt i låsen en tredje gang. Her har vi funnet systematiske og programmatiske utsagn som bekrefter at en profettypologi er operativ i framstillingen av profetene.

Muslimske bilder av bibelske personer

De muslimske bildene av profetene som baseres på Koranen og Hadith og blir fortolket av den populære siralitteraturen kan samles til et stort bilde av en uendelig rekke med personer, til sammen 124 000. Et kvart hundre av dem går det an å tegne individuelle portretter av, basert på stoffet som finnes i Koranen og Hadith. For å fylle ut portrettene, kan også bibelstoff som ikke motsier Koranen og Hadith anvendes.

De bibelske personene som regnes som profeter i islam blir *typer* på to måter. Vi har sett at de regnes som *forbilder*, først Muhammad som vi har sett i studiet av Hadith, men vi har også sett at de i moderne siralitteratur regnes som generelle forbilder. Dernest har vi funnet en serie med *typiske trekk* for profetenes samtid og deres tjeneste. Det er dette siste som er mest interessant i

forhold til vår typologiske drøfting, men det første momentet bygger opp under dette.

De forbindelsene som trekkes fra de bibelske personene til Muhammad, mer enn antyder at det er Muhammads egen selvforståelse og den muslimske tradisjonens forståelse av Muhammad som fremfor noe annet er den hermeneutiske nøkkelen til tolkningen av de bibelske personene og deres roller som profeter i islam.

Her må vi da trekke den slutningen at når den hermeneutiske nøkkel er dreid helt rundt og døren kan åpnes til det muslimske billedgalleriet med de profetene som er kjent, finner vi en serie bilder som er malt fra den samme grunnskissen. Grunnskissen består av de sentrale trekkene i forståelsen av Muhammads person og gjerning.

I en enkel form kan vi la denne gjennomgangen munne ut i en gammel fortelling om et reisefølge som dro gjennom en stor ørken. Etter å ha stoppet en stund ved en av de mange oasene i ørkenen, fant en del av reisefølget ut at de ville slå seg til der. Det var jødene, og de kalte oasen for Moses. Noe senere skjedde det samme enda en gang; de kristne slo seg til ved oasen Jesus og regnet den som reisens endestasjon. Muslimene var de som fullførte reisen og kom til det fruktbare og grenseløse landet på den andre siden av ørkenen som Muhammad viste veien til. Nå venter muslimene på at jødene og de kristne skal oppdage at de bare har nådd et delmål og bryte opp fra sine begrensete oaser og fullføre reisen.

Rollene i religionsmøtene

De fem bibelske personene vi har studert, blir dermed plassert på begge sider av religionsmøtet når muslimer og kristne møtes. At jødene forståelig nok mener at de har førsteretten til fire av dem, gjør ikke saken enklere, men dette perspektivet har vi ikke kunnet ta opp i denne lille studien. Vi har her heller ikke tegnet de bibelske bildene av de aktuelle fem personene, men vi regner med at dette er rimelig kjent stoff for våre lesere.

Fra én side sett kan disse fem personene regnes som bærebjelker i en bro mellom islam og kristendom. Svært mye av fortellingsstoffet er felles; Noah bygger ark, Abraham forlater slekten sin, Josef samler korn, Moses fører ut folket sitt fra Egypt og Jesus helbreder i begge religionene. Særlig Josef-fortellingene i 1. Mosebok og Koranen er blitt framhevet som fortellinger som det er svært få innholdsmessige motsetninger mellom. Mange gode samtaler har funnet sted og mye tillit er skapt ved å fokusere på felleseiet en kan si at kristne og muslimer har i disse personene og deres historier.

En av utfordringene i religionsmøtene blir at de samme personene blir brukt til å legitimere og underbygge to ulike posisjoner. Det kan gjelde enkelheter som spørsmålet om Jesus ble født i en stall i Betlehem (Lukas 2,7) eller under en palme i øst (S 19,23), eller spørsmålet om Abraham ble kalt til å ofre Isak (1 Mos 22,1-18) eller Ishmael, som muslimer vanligvis tolker S 37,97-107. Det kan gjelde den konsekvente islamske terminologien som brukes i Koranens tekster om de bibelske personene, denne har vi registrert ovenfor. Aller størst er utfordringene når den kristne fortolkningsnøkkelen til hele verdenshistorien er sendelsen av Jesus, mens den muslimske fortolkningsnøkkelen er sendelsen av

Muhammad. Her peker de fem personene vi har studert i ulik retning innen de to religionene.

Hvis partene som møtes ikke kan forholde seg til disse problemstillingene på en konstruktiv måte, er det stor fare for at religionsmøtet vil bestå i en kollisjon midt på broen som en har forsøkt å konstruere over fellesstoffet. Det er knapt noen løsning å holde fram det man er enige om, og heller skjule de uenighetene som finnes.

Med et uttrykk fra kjemien kan vi si at vi har funnet ut at disse fem personene får ambivalente roller i religionsmøtet. Det ligger både tiltrekningskrefter og frastøtningskrefter i de ulike tradisjonene om de bibelske personene som er blitt profeter i islam. Det kan utløse spørsmålet om ikke det tryggeste er at møtet ikke finner sted i det hele tatt.

Møter mellom mennesker

Her er det betimelig å minne om at religionsmøtene består av *mennesker* som møtes. Og svært mange muslimer og kristne verden over kan ikke velge å ikke møtes. De lever hverdagslivet sitt sammen i lokalsamfunnet som familiemedlemmer, naboer og kolleger, og noen ganger som konkurrenter om jobber og næringsveier. De kan ikke velge *om* de vil møtes, de kan bare velge *hvordan*. Da kan nettopp de fem personene i vår lille studie være en nyttig innfallsvinkel til å peke på noen av de valgene og utfordringene som møtene mellom muslimer og kristne byr på.

Vi vil knytte våre refleksjoner over dette møtet til fire k-er, nemlig:

- kommunikasjon
- kunnskap
- kilder
- konfrontasjon

Kommunikasjonsutfordringen består i å lytte til hverandres historier. Dette kan høres selvsagt ut, men kristne og muslimer har lang tradisjon for å fortelle *den andres* historier på en lite etterrettelig måte. Men skal møtet bli konstruktivt, må hver part få rett til selv å definere sin tro og sin fortelling, og tilkjenne den andre parten den samme retten. Begge parter må også ta på seg forpliktelsen til å lytte og forsøke å forstå den andres fortellinger om Noah, Abraham, Josef, Moses og Jesus. I denne lyttefasen hører de utdypende spørsmålene hjemme, men ikke de polemiske angrepene på den andres fortelling. Et afrikansk ordtak sier at en tjener seg opp taletid gjennom å lytte. Det er en god visdom å ta med seg også når en samtaler om ulike bilder av bibelske personer.

Kunnskap er både en forutsetning for kommunikasjonen og en frukt av den. For det første må begge parter ha en viss kunnskap om sine egne fortellinger for å kunne fortelle dem. For det andre vil frukten av å lytte være ny kunnskap om den andres fortellinger. Forhåpentligvis vil lysten til å lære enda mer om den andres fortellinger også være en frukt av samtalene og føre til selvstendige studier av den andres tro. Det er også grunn til å tro at begge parter vil oppleve at møtet fører til at en stiller nye spørsmål og får nye perspektiver på sine egne

fortellinger og dermed fordyper seg enda mer i sin egen tro og sine egne bilder av de personene en forteller den andre om.

Kildespørsmålet blir viktig når en lytter til hverandres fortellinger om de samme personene og oppdager at fortellingene inneholder både likheter og ulikheter. Den samtalen som beveger seg dypere enn bare til å informere den andre om egne synspunkter, vil måtte reise spørsmålene om kildene til fortellingene. I denne lille studien har vi berørt kildespørsmålene noen ganger, men ikke hatt anledning til å drøfte dem. Kildeproblematikken har en historisk side, som handler om hvilke kilder til fortellingene om Noah, Abraham, Josef, Moses og Jesus som var kjent i Arabia på Muhammads tid, og hvordan Koranen og Hadith forholder seg til disse kildene. Mye kan tyde på at skriftlige kilder i liten grad var tilgjengelige, i alle fall finnes det knapt ett eneste vers som er helt sammenfallende i Bibelen og Koranen, til tross for at over tusen vers i Koranen handler om de fem personene vi har studert. Det synes som om det er mer samsvar mellom kildene når det gjelder hendinger enn når det gjelder utsagn. Videre kan det synes som om både jødiske og kristne muntlige tradisjoner har vært mer kjente enn skriftlige. Men mange muslimer vil si at den teologiske siden ved kildeproblematikken er den viktigste; Muhammad hadde ikke sin innsikt i fortellingene om de bibelske personene fra samtidige kilder, men fra Gud selv, som er en evig og ufeilbarlig kilde.

Konfrontasjon kan bli resultatet når kristne og muslimer møtes til samtale om bibelske personer som regnes som profeter i islam. Konfrontasjon regnes av mange som en havarert dialog, og ofte hevdes det at en må unngå stridsspørsmålene dersom en vil opprettholde dialogen. Men kan det være noen sunn dialog dersom en bare kan samtale om ting som en på forhånd er enige om? Å *kon-front-ere* betyr egentlig å møte noen ansikt til ansikt, og vi spør om en dialog egentlig kan unnvære en konfrontasjon i denne forstand. Møtet må kunne tåle en ærlighet som erkjenner at det finnes deler av de muslimske og kristne fortellingene om Noah, Abraham, Josef, Moses og Jesus som ikke kan forenes med hverandre. Møtet må kunne tåle en ærlighet som erkjenner at kristendom og islam har satt disse fem personene inn i to ulike rammer, og at de spiller to ulike sett med roller i to ulike dramaer. Denne formen for konfrontasjon kan både rense luften og legge grunnen for tillit i et møte mellom to parter som vil dele sin overbevisning med hverandre (Berentsen 1993).

Konklusjon

Vår lille studie av fem bibelske personer som regnes som profeter i islam har vist oss at de har helt sentrale roller i islam. De har forkynt troen på den ene Gud og advart polyteister og undertrykkere om dommens dag. For dem som tok mot deres budskap, har de også etablert den sanne kulten, som til slutt bestod av de fem søylene som utgjør hele religionen islam.

Deres personer og tjenester som profeter har vært modeller for den profeten som skulle komme etter dem og avslutte hele den guddommelige sendelsen av profetene; nemlig Muhammad. Denne modellfunksjonen har vi funnet at kommer til uttrykk i en profettypologi som utvikles gjennom Koranens tekster, fortellingene i Hadith og biografiene i siralitteraturen. Det er

som en hermeneutisk nøkkel som dreies rundt i låsen i tre omganger før døren svinger opp og lar oss se at bildene av de fem personene egentlig gjenspeiler bildet av Muhammad.

Når vi sier at disse fem dermed står på begge sider i religionsmøtet, innebærer ikke dette at Noah, Abraham, Josef, Moses og Jesus møter seg selv (i døra) når muslimer og kristne møtes. Men det betyr at disse personene blir brukt som bakspillere i møter og samtaler mellom muslimer og kristne. Det betyr også at nettopp ved å fokusere på ulike fortellinger om samme personer kan ekte og konstruktive møter finne sted. Det betyr ikke at møtene blir enkle. Denne lille studien mer enn antyder kompleksiteten i dem. Men i vår verden er slike møter helt nødvendige.

Litteratur

Koranutgaver:

Ali, Abdullah Yusuf 1989*: The Holy Quran. Text, Translation and Commentary,* New Revised Edition, Brentwood, ML: Amana Corporation.

Koranen, oversatt av Einar Berg 1980, Oslo: Universitetsforlaget.

Hadith:

Robson, James 1970: *Mishkat al-Masabih, English Translation with Explanatory Notes*, vol. 1-2, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Øvrige kilder:

Abdalati, Hammudah 1978: *Islam in Focus*, Salimiyah, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations.

Ata ur-Rahim, Muhammad 1979: *Jesus – A Prophet of Islam*, New Delhi:Taj Printers/London:MWH Publishers (1. utg. 1977).

Azzam, Leila 1995: *The Lives of the Prophets*, Cambridge: Hud Hud Books.

Berentsen, Jan-Martin 1993: "Den umulige dialogen – og den nødvendige", *Fast Grunn*, Årg. 46 (3), 162-166.

Guillaume, A. 1968: *The life of Muhammed. A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah.* Karachi: Oxford University Press.

Ibn Kathir, Imam Imadduddin Abul-Fida Ismail (udatert): *Stories of the Prophets*, Riyadh: Saudi Arabia.

Khalidi, Tarif 2001: *The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature*, Harvard University Press, Cambridge MA/London.

Leirvik, Oddbjørn 1999: *Images of Jesus Christ in Islam: Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research.

Lings, Martin 1983: *Muhammad. His Life based on the earliest Sources*, Rochester, VT: Inner Traditions International.

Opsal, Jan 1994: *Lydighetens vei, Islams veier til vår tid*, Oslo: Universitetsforlaget.

Parrinder, Geoffrey 1979: *Jesus in the Qur'an*, London:Sheldon Press.

Räisänen, Heikki 1971: *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki: Finnische Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik.

Schumann, Olaf H 1988: *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Køln/Wien: Böhlau Verlag (1. utg: Gütersloh 1975).

Shad, Abdur Rehman 1983: *From Adam to Muhammad (Peace be upon them),* Lahore: Kazi Publications.

Wheeler, Brannon M. 2002: *Prophets in the Quran, An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London & New York: Continuum.