

# Vad kristendom och islam kunde lära sig av varandra

## Ett exegetiskt perspektiv på en mödosam religionsdialog

HEIKKI RÄISÄNEN

*Heikki Räisänen är professor i Nytestamentlig exegetik vid Helsingfors universitet och akademiprofessor vid Finska akademien. I den föreläsning han höll den 30 maj vid Uppsala universitet i samband med promotionen till hedersdoktor i teologi, diskuterar Räisänen möjligheter till kritiska koranläsningar och jämför dessa med kritiska förhållningssätt till kristologin och treenighetsläran inom kristendomen.*

Det har påpekats, att var och en av de tre stora mellanöstliga religionerna — judendom, kristendom och islam — har *en* särskild öm punkt som den själv håller för odiskuterbar, medan de andra två anser den som oantagbar. För judendomen är denna punkt Israels enastående status som Guds utvalda folk med dess lovade hemland; för kristendomen läran om Jesus som Guds Son och treenighetens andra person; för islam Koranen som Guds eviga och ofelbara Ord. En teologisk dialog med hänsyn till dessa ömma punkter är en ytterst svår angelägenhet — och just därför är den något som bör ingås, borde ha ingåtts för länge sedan.<sup>1</sup>

I det nuvarande världsläget känns ett möte på det intellektuella planet inte nödvändigtvis det viktigaste. Socialt ansvar, bekymret om fred och minimeringen av våld är väsentliga frågor; är det ännu möjligt att undvika civilisationernas kollision? Men just i sammanhang av frågor som världsfred har också frågan om ett teologiskt-intellektuellt möte, även om det närmast gäller grupper som kan anses som elitiska, sin betydelse — på långt sikte kanske en större betydelse än man just nu kunde tro.

Judendomens ömma punkt — landet — är i dag en högst aktuell fråga. Jag nöjer mig med att fastställa, att även några judiska tänkare har ifrågasatt utvaldhetstanken (den så kallade rekonstruktionistiska rörelsen avvisar hela idén, men

också en enskild konservativ rabbin kan säga, att utvaldheten måste radikalt omtolkas, dvs. universaliseras: «Varje människa bör känna sig utvald i bemärkelsen kallad att leva ett heligt liv och varje folk i betydelsen att det är kallat att utveckla sina möjligheter för mänsklighetens bästa. Endast så förstådd har utvaldheten längre någon betydelse.»<sup>2</sup> Det skulle vara temat av ett annat tillfälle att dryfta den här frågan; jag går över till *den ömsesidiga utmaning som kristendom och islam betyder för varandra.*

### Kristendomens utmaning till islam: kritisk granskning av ens egen Skrift

Till det som en modern kristen saknar i islam hör medvetenheten om ett kausalt sammanhang även mellan heliga skrifter och deras historiska kontext. Inom islam finns ingen motsvarighet till den historisk-kritiska forskning över ens egen Skrift, som har utvecklats inom judendomen och kristenheten, och som så småningom i viss mån har slagit igenom också i de stora kyrkorna. I allmänhet anses Koranen vara Guds direkta ord, som fanns pre-existent i himlen redan före skapelsen; dess delar sändes styckvis ner till Muhammad. Det härskar en sträng lära om ver-

<sup>1</sup> Så den islamska teologen Riffat Hassan; hänvisning hos Hans Küng, *Christianity and the World Religions*. Collins, London, 1987, s. 36.

<sup>2</sup> Så den konservativa amerikanska rabbinen Jacob B. Agus, refererad hos Svante Lundgren, «Från mångfald till sönderfall? Judisk teologi i dagens USA», *Teologinen Aikakauskirja/ Teologisk Tidskrift* 103, 1998, s. 521.

balinspiration. Så kunde den berömda katolska oliktankaren Hans Küng, som har starkt engagerat sig i religionsdialogen, komma fram med den «pinsamma men oundvikliga frågan»: kan uppenbarelsen falla liksom direkt från himlen, ord för ord dikterad av Gud? Varför kunde man inte uppfatta Koranen som ett stort profetiskt vittnesbörd till den ende Guden? För i dag är det viktigt att Koranen som Guds ord samtidigt också kunde uppfattas som den mänskliga profetens ord. Küng tog upp denna fråga för femton år sedan i Harvard vid en uppmärksam dialog, som jag senare skall komma tillbaka till. Han vågar sig på att hoppas, att (som han säger) såsom många kristna redan bedriver historisk-kritisk bibelforskning till sin egen religiösa fördel, så kunde också muslimerna utveckla en historisk-kritisk koranforskning till sin religiösa fördel.<sup>3</sup>

Har man rätt att ställa sådana frågor till en främmande tradition? Svaret börjar: jo, men endast om man är beredd att ställa motsvarande frågor till sin egen tradition. Och det fortsätter: frågor kan ställas, men man kan ingalunda *kräva*, att den främmande traditionen nödvändigtvis måste brottas med dem. Dyliga krav kan inte åläggas utifrån, minst av allt i det slags atmosfär som numera härskar i världen; den är knappast gynnsam för självkritiska övningar. Men faktiskt har besläktade frågor då och då, om än i försiktigare formuleringar, framlagts också inom islam själv.<sup>4</sup> Utifrån kommande frågor sammanfaller delvis med problem, som enligt några islamiska strömningar faktiskt existerar inom islam själv. Enskilda islamiska lärda har t.ex. framhållit följande synpunkter:

- Koranen utnyttjar förefintliga judiska, kristna och hednisk-arabiska historier genom att omtolka dem och anpassa dem till sitt eget budskap;

<sup>3</sup> Hans Küng, «Christianity and World Religions: The Dialogue with Islam as one Model», *Muslim World* 77, 1987, s. 86–87.

<sup>4</sup> Jfr Heikki Räisänen, *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. SCM, London 1997, s. 118–136, 260–268; en tidigare version: Heikki Räisänen, «Islamsk koranutläggning och kristlig bibelexeges», *SEÅ* 51–52, 1986–87, s. 203–213.

- det faktum att Koranen är särskilt riktad till Muhammads åhörare i en bestämd omgivning på en bestämd tid har konsekvenser för frågan om dess tillämpning under förändrade omständigheter;
- Koranens innehåll hänger till och med nära samman med profetens personlighet.

Låt oss granska dessa påståenden lite närmare.

Några, främst egyptiska, korantolkare har kommit fram med kravet att Koranen måste undersökas med samma metoder som vilket litterärt verk som helst. På 1940-talet väckte Muhammad Khalafallah uppmärksamhet, då han i sin dissertation hävdade, att Koranen använder legender och fabler i tjänsten för sitt budskap.<sup>5</sup> Många koraniska historier om tidigare profeter behöver inte vara historiskt sanna, ty det var inte Guds ändamål att framställa «historiska», utan religiösa sanningar. Det är människornas vilja och handlande som berättelserna vill påverka.

Gud beaktade Muhammads ähörerens situation och fattningsförmåga. Han begagnade sig av uttryckssätt och berättelsestoff som var bekanta för dem. Koranen är alltså «mänsklig med hänsyn till uttryckssättet och stilen». En del av Koranen är riktad — av Gud — till uppmuntran för Muhammad. Här uppstår ett problem, som Khalafallah kringgår: hur kan detta sammanhang med profetens skiftande lägen förenas med synen på Koranens evighet? Men Khalafallahs syn kan jämföras med den gängse kristna uppfattningen, att den bibliska uppenbarelsen t.ex. i urberättelserna utnyttjar äldre orientaliska sägner.

Resultatet av dessa reflektioner var inte uppmuntrande. Khalafallah avskedades från sin tjänst vid universitetet. Kritikerna påstod att han inte trodde på Koranens gudomliga ursprung. Det var inte sant, men visst kan man fråga om det var *följdriktigt* att hålla fast till bokens fulla gudomlighet, då man dock så starkt framhävde det mänskliga i dess uttryckssätt.

Till samma exegetskola hör i vår tid Nasr Hamid Abu Zaid, som har råkat i väldiga svårigheter för sina exegetiska åsikters skull.<sup>6</sup> En egyptisk domstol dömde honom som avfäl-

<sup>5</sup> Om Khalafallah se framför allt Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, s. 134–152.

ling från islam till skilsmässa från sin hustru. (Ingen av makarna ville ha skilsmässa.) I stället för en saklig debatt påstod man, att Abu Zaid ville befria muslimerna från Koranen, vilket inte alls stämde. Makarna lever numera i exil i Holland. Abu Zaid har förknippat uppfattningen om Koranen som ett litteraturverk med en kommunikationsteoretisk modell om uppenbarelse: Koranen är orienterad mot Muhammads och hans åhörars möjligheter att förstå dess budskap. Denna «mänskliga sida» gör, att man inte kan identifiera dess utsagor direkt med Guds eviga sanning. Uppenbarelsen är tillgänglig endast i en gestalt som redan har tolkats av dess mänskliga mottagare. Trots detta framhåller Abu Zaid att texten har en gudomlig förhistoria, som mänsklig forskning inte kan och inte bör försöka genomtränga — en reservation som påminner om den kristna standardinställningen till diskussioner om treenigheten.

Man kan här också nämna algeriern Muhammad Arkoun, som undervisar i Sorbonne. Han uppvisar ett (något dolt) kritiskt grepp i ramen av ett lingvistiskt-semiotiskt närmandesätt; inom ett sådant, närmast strukturalistiskt orienterat program, kan de hetaste problemen kringgås. Men korantexten bör behandlas på samma sätt som vilken text som helst; under loppet av Arkouns analys dyker enskilda kritiska punkter upp nästan i förbigående. Han medger existensen av legender i Koranens mytiska och symboliska språk; han nämner, att det var oundvikligt att västliga forskare skulle ta upp frågan om Koranens textkritik, även om den islamiska ortodoxin har gjort saken till en tabu; han medger även möjligheten att det finns senare textkorrekturen i Koranen.<sup>7</sup>

Fazlur Rahman, som dog 1988, var en pakistancier som för ett tjugotal år undervisade i USA. Han ville programmatiskt skilja mellan Koranen och den senare exegetiska och juridiska traditionen, något som naturligtvis påminner om reformationens *sola scriptura*. Islams juridiska experter, de så kallade *ulama*, tenderar mot att

jämställa *sharia* med Koranen, så att faktiskt deras egna beslut får en mer eller mindre gudomlig auktoritet. Rahman hävdade att *sharia* bör omvärderas i ljuset av Koranen och att Koranen bör läsas i kronologisk ordning. Det är Koranens äldsta mekkanska uppenbarelser som uppvisar islams «grundimpuls», som skiljer sig från senare institutioner. Man bör också skilja mellan Koranens juridiska utsagor och deras intention, *ratio legis*; när man söker efter intentionen måste man rikta stor uppmärksamhet mot uppenbarelsens sociala kontext. Rahman säger till och med, att Koranen tar itu med lagproblem på ett experimentellt (!) sätt allt efter som sådana frågor dyker upp, som t.ex. dess olika ställningstaganden till alkohol på olika skeden uppvisar. Koranens lagstiftning var delvis tvungen att acceptera det dåvarande samhället som ram; därför kunde Koranen omöjligt avse sina lagar som eviga. Man måste gå bortom den konkreta lagstiftningen för att nå lagarnas verkliga intention.<sup>8</sup>

Rahman skrev att «Koranen är helt och hållet Guds ord, och i en vanlig mening också helt och hållet Muhammads ord». Koranen är helt gudomlig, för det fanns ögonblick då Muhammads moraliska intuition steg på höjden och föll samman med själva morallagen; visst rör det sig här om inspiration, men inte om verbalinspiration. «Koranen är rena Gudsordet», säger Rahman, «men förstås [och detta «förstås» finner jag väldigt talande!] — befinner den sig också i ett intimt förhållande till profeten Muhammads innersta personlighet.» Detta förhållande kan inte uppfattas mekaniskt; «det gudomliga Ordet flöt genom profetens hjärta».<sup>9</sup> Rahman hävdade att han höll fast till Koranens fulla gudomlighet; dock kan man fråga sig om inte hans position innebär (implicit i alla fall) en mer ambivalent inställning.

Vid den nämnda dialogen i Harvard 1987 hänvisade Hans Küng just till Rahman i sammanhang av sitt förslag att muslimerna kunde förstå Koranen som Muhammads inspirerade vittnesbörd eller som en uppenbarelse påverkad av profetens personlighet.<sup>10</sup> Förslaget förkasta-

<sup>6</sup> Se Rotraud Wielandt, «Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext», i Stefan Wild (utg.), *The Qur'an as Text*, Brill, Leiden osv. 1996, s. 260–261.

<sup>7</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris 1982; se Räisänen, *Marcion*, s. 129–130.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*. Doubleday, Garden City, New York, 1968, s. 25–38.

<sup>9</sup> A.a., s. 27–29.

des kategoriskt av den inbjudna diskussionspartnern Seyyed Hossein Nasr, också han en ledande islamisk lärare, en emigrant från Iran och en stadig försvarare av islamisk ortodoxi.<sup>11</sup> Nasr framhöll att Kungs förslag var absolut oantagbart. Aldrig kunde en ortodox muslim acceptera någon annan syn än att profeten mottog Koranen ord för ord från himlen. Den är Guds ord, inte profetens. Så är det i islamiska ögon en akt av största blasfemi om man t.ex räknar med att profeten kunde ha lärt sig sin syn på frälsningshistorian eller på kristologin från judiska och kristna källor. Och med hänsyn till Kungs vädjande till Fazlur Rahman menade Nasr att det är bedrövligt att hänvisa till «ett isolerat fall, om än en framstående forskare, och ignorera tron av en miljard muslimer»; en sådan manöver «förstör från första början möjligheten av förståelse och fred».<sup>12</sup> Men man kan nog anse denna utsaga som ett något överdrivet, om inte desperat avvärjelseförsök, för även om Rahman var kontroversiell, var han både en uppskattad islamisk aktivist och en akademisk lärare som hade ett grundläggande inflytande på en avsevärd mängd av lärjungar.

En av dem som lärt sig av Rahman är Abdullahi Ahmed An-Na'im, före detta professor av juridik i Sudan och en aktiv kämpare för mänskliga rättigheter, numera i exil i USA. Han drar praktiska slutsatser ur Rahmans mer teoretiska tänkande och vill förnya *sharia* i mänskliga rättigheternas och den moderna demokratins anda, dock på en islamisk grundval. Även han gör gällande, att den islamiska lagen måste kritiseras i ljuset av Koranen. Här visar sig den så kallade annulleringsprincipen, i och för sig en välkänd grundsats i islamisk tradition, som avgörande.<sup>13</sup>

An-Na'im menar, att det är skadligt att tillämpa traditionell *sharia* i dag; den förödmjucar

<sup>10</sup> Hans Küng, a.a., s. 87.

<sup>11</sup> Först efter att jag hållit detta föredrag fick jag veta att Nasr också har undervisat i Uppsala och även promoverats till hedersdoktor där.

<sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, «Response to Hans Küng's Paper on Christian-Muslim Dialogue», *Muslim World* 77, 1987, s. 98–99.

<sup>13</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse, New York, 1990.

icke-muslimer och också muslimska kvinnor, och tillintetgör friheten av muslimska män. I internationella relationer skulle *sharia* legitimera användningen av våld. Man måste befria sig från *sharia* och återvända till Koranen (*sola scriptura*-principen igen!). Problemet är att Koranen själv bjuder på olika utgångspunkter för lagstiftning, t.ex. med hänsyn till muslimernas inställning till icke-muslimer. De tidiga mekkanska surorna uppmuntrar bara till fredliga övertalningsförsök. Däremot legitimeras våld i senare uppenbarelser från den mediniska tiden. För att försona sådana motsatser ställde de islamiska lärda upp annulleringsteorin: en senare uppenbarelse upphäver en tidigare.

An-Na'im utnyttjar teorin, men ställer den på huvudet. Det är de senare mediniska verserna som bör annulleras i ljuset av den tidigare uppenbarelsen! En ny *sharia* bör byggas på den mekkanska uppenbarelsen allena; enligt An-Na'im var den — i motsats till den mediniska uppenbarelsen — egalitär, humanitär och universell. De senare uppenbarelserna var anpassade till förhållandena i det mediniska samhället; alltså var de avsedda som provisoriska. An-Na'im är väl alltför optimistisk med hänsyn till graden av allmän jämlikhet i de mekkanska surorna, men med tanke på de verser som handlar om våld syns hans teori fungera rätt bra.

An-Na'im själv vill utan kompromiss hålla fast vid Koranens fulla gudomlighet, vid verbalinspiration. I kritiska ögon framkastar hans syn vittgående teologiska problem: varför skulle Gud efteråt ha givit mindervärdiga uppenbarelser i jämförelse med dem som han redan hade givit?

Något längre tillbaka i tiden avancerade den indiske juristen och diplomaten Asaf A.A. Fyzee ovanligt långt mot en historisk förståelse av Koranen i det att han skilde, även skarpare än Rahman, mellan Guds ord och Muhammads vittnesbörd. Koranen är ett budskap från Gud, Guds röst för oss, sådan den hördes av Muhammad. Gud talade till honom, och han talade till oss. I Koranen talar Gud inte direkt, utan Muhammad talar med gudomlig fullmakt. Trots detta är Muhammads ord och Guds ord *ett* på ett fördolt sätt.<sup>14</sup> Denna revolutionära syn kommer

<sup>14</sup> Asaf A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*. Bombay 1963.

rätt nära den kyrkliga standardsynen, enligt vilken Bibeln är i sin helhet Guds ord och i sin helhet också skriven av människor.

Enligt Fyzee är omtolkningen av Koranen en moralisk plikt. Detta innebär att dess konkreta lagstiftning inte skall anses som bindande. Koranen måste tolkas i dess historiska kontext. Det heter till och med, att ju bättre vi bekantar oss med judendomens och kristendomens bidrag, desto bättre insikt skall vi ha i profetens budskap och läror — en utsaga, som Nasr en generation senare alltså anser som blasfemisk.

Man måste emellertid gå ännu något längre tillbaka i tiden för att komma underfund med vad som inte bara i princip är möjligt, utan faktiskt redan har varit möjligt i ramen av islamisk korantolkning. En annan indisk jurist, Sayyed Amir Ali, gjorde ett storslaget försök att besegra västerlandet med dess egna vapen i en fredlig debatt. Hans bok *The Spirit of Islam* (första upplagan redan 1873; jag är i besittning av en pocketupplaga från 1965, och även den är inte den nyaste) är en av de mest inflytelsesrika och populära böcker som någonsin skrivits om islam. Även Amir Ali kräver att Koranen måste läsas utan hänsyn till tolkningar av *ulama*, de islamiska lärda.

Det handlar om en apologetisk bok som lovprisar islam inte minst som en religion av fritt tänkande och försöker visa dess överlägsenhet över kristenheten, även om de två religionerna i grund och botten är identiska, bortsett från de kristnas kristologi. Men Amir Ali lämnar inget tvivel om att han betraktar Koranen som Muhammads predikan (med ädla, kärleksfulla läror av en inspirerad predikare).<sup>15</sup> Koranen ger också uttryck till Muhammads känslor, t.ex. iver.<sup>16</sup> Muhammad var tvungen att anpassa sitt budskap till sina åhörarens förståelsesförmåga.<sup>17</sup> Ännu mer: ett noggrant studium av Koranen visar att Muhammad genomgick en andlig utvecklingsprocess. Traditioner, som han hade ärvt från sin religiösa omgivning, gav med tiden vika för en mer spirituell uppfattning. Detta

gäller för hans eskatologi. I Koranen finns det «realistiska» beskrivningar av himmel och helvete i sådana delar av boken som härstammar från tiden *innan lärarens sinne hade nått det religiösa medvetandets fulla utveckling*. Dessa konkret-materiella beskrivningar var lån från zarathustriska och judiska fantasier; de var också nödvändiga när profeten måste rikta sitt budskap till det gemena folket från öknerna. Men de träder slutligen tillbaka för dyrkan av Gud i ödmjukhet och kärlek. Amir Ali vill göra gällande, att paradisträdgården med dess ljuvliga jungfrur härstammar från zarathustrismen, och helvetets stränga straff från Talmud.<sup>18</sup> Därmed vill han inte kritisera Koranen, utan hans religionshistoriska närmandesätt står i tjänst för apologetik; vad eskatologin ankommer, vill han bestämt kämpa mot den ihärdiga uppfattningen att Arabiens profet lovade sina efterföljare ett sensuellt paradiset. När man i dag tänker på vissa paradistfantasier som har haft oerhört katastrofala följder, kan man inte låta bli att önska, att Amir Alis avmytologisering hade slagit sig igenom!

Amir Ali gick mycket längre än andra i det att han tydligt höll Muhammad för Koranens egentliga upphovsman och drog sig inte för att klart uttrycka det. Orientalisten Alfred Guillaume säger att han inte känner till någon nutida islamisk författare som är av samma åsikt, men han förutsätter att «många muslimer *tänker* så, och *säger* det öppet i konversation. Och [menar Guillaume] det finns ingen historisk orsak för dem att inte göra så, eftersom läran att Koranen är «oskapad» fastslogs slutgiltigt först under det tredje (islamiska) århundradet».<sup>19</sup>

Alltså sammanfaller utmaningen från kristendomens sida, sådan som den har presenterats t.ex. av Hans Küng, eller skall vi säga utmaningen av den akademisk-kritiska anda som i viss mån har genomsyrat även de stora kyrkorna, med ansatser som redan existerar i den islamiska världen. Nog har dessa ansatser kommit till under medverkan av västliga influenser; Fyzee jämför sitt program explicit med Luthers reformatoriska program.<sup>20</sup> Men man bör inte glömma

<sup>15</sup> Ameer Ali, *The Spirit of Islam*. Methuen, London, 1965, t.ex. s. 152.

<sup>16</sup> A.a., s. 150–151.

<sup>17</sup> A.a., s. 198.

<sup>18</sup> A.a., s. 197.

<sup>19</sup> Alfred Guillaume, *Islam*. Penguin Books, Harmondsworth 1968, s. 160.

att i kristenheten fick bibelkritiken likaledes sin början i hög grad på grund av utvärtes impulser, t.ex. från astronomi eller de så kallade «upptäcktsresorna». Och om ett öppet närmandesätt till Koranen väcker häftigt motstånd hos islamiska lärda, bör man inte glömma att de kristna också har haft — och många alltjämt har — stora svårigheter med bibelforskningen. Det finns ju fortfarande många, som inte ser någon «religiös fördel» (för att använda Kungs ord) i kritisk bibelforskning.

Vilken «religiös fördel» kunde då muslimerna dra av kritisk koranforskning? Uppenbarligen kunde det i praktiken leda till större öppenhet, större flexibilitet i hanteringen av traditionen. Även om kritik av *sharia* i princip ligger på en annan nivå än korankritik, syns den dock gå praktiskt hand i hand med en flexibel syn även på Koranen.

Men är det överhuvudtaget korrekt, eller meningsfullt, att jämföra korankritik med bibelkritik? Man har ju med rätta ofta framhållit att Koranens ställning inom islam inte är densamma som Bibelns ställning inom kristendomen. Koranens ställning motsvarar snarare den ställning som Jesus Kristus har i kristendomen. Det är betecknande, att islamiska teologer har dryftat samma slags problem med hänsyn till Koranen, som kristna teologer dryftat med hänsyn till Kristus: är Koranen t.ex. skapad eller inte? Historisk korankritik skulle alltså innebära för en muslim åtskilligt mer än historisk bibelkritik innebär för en kristen. Som en närmevärde på kristet håll har man föreslagit en psykoanalys av Jesus;<sup>21</sup> kanske en grundlig avmytologisering av kristologin också kunde komma i fråga som en emotionell analogi. Ändå bör man inte överdriva skillnaden, för Bibeln har inte alltid haft en sekundär ställning i kristenheten. Man har framhållit att kyrkofädernas texter ser rätt «islamiska» ut, vad synen på verbalinspirationen beträffar;<sup>22</sup> till och med en radikalt självständig

tänkare som Origenes höll fast till verbalinspiration och godkände inga motsägelser i Bibeln (att den allegoriska metoden bjöd på medel att förklara bort motsägelser, ett välkänt fenomen också i Koranens tolkningshistoria, är en annan sak). Bibeln var oerhört central inom protestantismen efter reformationen; med rätta har man talat om en «biblisk kultur» framför allt i Britannien. Enligt den tyska ortodoxin på 1600-talet härstammade även vokalerna i Gamla testamentets hebreiska text direkt från Gud. Så långt har islamiska utläggare aldrig gått; endast Koranens konsonanttext har nersänts av Gud.<sup>23</sup> Den gradvisa nedbrytningen av 1600-talets syn har varit en smärtsam process som ännu inte är färdig. Fundamentalismen är en betydande makt i den protestantiska världen, framför allt i USA.

Vad de föreslagna analogierna beträffar, är varken en psykoanalytisk jesustolkning eller ens en genomgående avmytologisering av kristologin något oerhört bland kristna. Om ett kritiskt historiskt närmandesätt till Bibeln tillämpas följdriktigt, kan läran om Kristus knappast bli oberörd; den historiska kritiken tangerar också den kristna dogmatiken i dess kärna. Om man önskar att muslimerna skall ha historisk korankritik kan man inte gärna avstå från att dra slutsatser för kristologin från bibelkritiken. Så kommer jag till andra delen av mina funderingar: islams utmaning till kristendomen.

## Islams utmaning till kristendom: treenighetsläran och kristologin

Rosalyn Kendrick var en brittisk teolog och författarinna. Hon berättar att när hon i sin ungdom studerade kristen teologi vid universitetet blev hon otålig med det trassel av komplicerade läroaxiom hon väntades acceptera i tro för att kunna begripa meningen av den heliga treenigheten. Och faktiskt fann hon att läran om treenigheten inte fanns någonstans i Bibeln utan hade blivit formellt accepterad av kyrkan först på 300-talet. Hon hade också andra problem med gudsbilden. Flera årtionden senare hände något viktigt: «jag tror att det var när jag äntligen medgav till mig

<sup>20</sup> Asaf A. A. Fysee, a.a., s. 107.

<sup>21</sup> Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*. The New American Library, New York & Toronto 1957, s. 25 n. 13.

<sup>22</sup> Josef van Ess, «Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology.» In Wild (utg.), *The Qur'an as Text*, 1996, s. 194.

<sup>23</sup> A.a., s. 180.

själv, att Gud inte behövde något <offer> att göra honom mer barmhärtig än han redan är, som jag insåg att jag hade blivit en muslim.» Sedan dess heter hon Ruqaiyyah Maqsood.<sup>24</sup>

Hon menar, att kristna konvertiter till islam brukar ha känslan att de har kommit «hem». De ser inte sig själva som avfallingar som skulle vända ryggen till alla kristna värden; inte heller känns det som om de uppgav kärleken för sin första religion inför lockelserna av en annan. Tvärtom, det mesta av det som var för dem obegripligt i kristendomen faller nu på sin rätta plats; ofta äger en sådan upplevelse av upplysning rum som kan jämföras med vilken som helst kristen upplevelse av pånyttfödelse.<sup>25</sup>

Om konvertiterna kan så känna sig hemma i islam är en orsak kanske, för att åter citera Hans Küng, det att islam «innebär en utmaning till kristna ... som en påminnelse om deras eget förflutna».<sup>26</sup> Kontakter med judar och kristna hade en stor betydelse för Muhammads religiösa utveckling, och så flöt såväl bibliskt material som utombiblisk judisk och kristen tradition i en något förvandlad form in i Koranen. Så intar också Jesus en plats i Koranen.<sup>27</sup> Hans bild är tecknad i sympatisk anda som den siste profeten före Muhammad. Hans jungfruliga födelse var ett tecken på Guds skapande makt, och det samma gäller för hans under som han uppförde «med Guds tillåtelse». Han var föredömligt from, «härlig i både denna värld och den nästa», en av dem som «får vistas i Herrens närhet». Men Koranen tillbakavisar mycket bestämt påståendet, att Jesus skulle vara «Gud son», låt vara en gud. Beteckningen «Guds son» innebar uppenbarligen för Muhammad att Jesus skulle vara son till Gud och Maria. Likaledes bestrider Koranen, att Gud skulle bestå av tre personer; visserligen syns den angripna kristna treenigheten enligt Muhammads uppfattning bestå av

Gud, Jesus och *Maria*. De kristna anses ha förfalskat Jesu rena monoteism, till och med gentemot Jesu uttryckliga förbud.

Medan de flesta teologer väl anser treenighetsläran som kristendomens oöverlätliga grundval, närmar sig den koraniska kritiken dock vissa strömningar inom kristendomen själv. Man har brukat starkt framhäva skillnaden mellan koranisk och kristen kristologi. Det är också klart att det finns en stor skillnad mellan den koraniska Jesusbilden och *den* kyrkliga kristologi, som formulerades vid koncilierna på 300- och 400-talet. Där heter Jesus «en sann Gud och en sann människa», och man talar om hans två «naturer», den gudomliga och den mänskliga, vilkas förhållande till varandra man försöker definiera. Dessa trosartiklar utgör visst raka motsatsen till Koranens bild enligt vilken Jesus framstår som skapad av Gud och en tjänare till honom.

Vad som inte har framstått klart i debatten är det faktum att det också finns en märklig skillnad mellan konciliernas kristologiska definitioner och de flesta *nytestamentliga* kristusbilderna; det är knappast överdrivet att tala om en direkt *motsats* mellan vissa kristologiska skikt i Nya testamentet och konciliernas formuleringar. I mitt arbete *Das koranische Jesusbild* försökte jag för trettio år sedan bidra till ett mer balanserat synsätt genom att framhäva vissa *likheter* mellan den koraniska Jesusbilden och dessa tidiga skeden i utformningen av den kristna kristologin.<sup>28</sup> Sedan dess har dessa synpunkter tagits upp av andra, först och främst just av Hans Küng, som har gjort bruk av dem inom religionsdialogen.<sup>29</sup>

Ruqaiyyah Maqsood har rätt: trinitetsläran finns inte i Bibeln. Ingenstans i Nya testamentet sker en fullständig identifiering av Jesus med Gud. Sonen underordnas alltid Fadern. Längst i riktning mot en identifiering går Johannesevangeliet, där Jesus tydligt uppträder som en pre-existent himmelsk varelse, men även där förblir en skillnad mellan Fadern och Sonen (trots att de sägs vara «en»). Men för dagens forskning är det klart att det fjärde evangeliet har tagit ett långt steg utöver andra gamla kristologiska tolkningar.

<sup>24</sup> Ruqaiyyah Maqsood, *The Separated Ones*. SCM, London, 1991, s. ix, xi.

<sup>25</sup> Hans Küng, *Christianity and The World Religions*, s. 176.

<sup>26</sup> A.a., s. 123.

<sup>27</sup> Se t.ex. Heikki Räisänen, *Das koranische Jesusbild*. Finnische Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, Helsinki 1971; dens., *Marcion*, s. 81–97, 254–258.

<sup>28</sup> Heikki Räisänen, *Jesusbild*, s. 90–100.

<sup>29</sup> Hans Küng, a.a., s. 122.

I andra nytestamentliga skikt framstår Jesus klart som en människa som utvalts och brukats av Gud för ett visst ändamål och upphöjts av honom till en ny ställning. Synen på Jesus som Guds utvalda tjänare får sitt klaraste uttryck i ett antal predikningar i Apostlagärningarna som tillskrivs Petrus och Paulus. Visst är talen i deras nuvarande gestalt formulerade av författaren Lukas, men det är inte uteslutet att han har gjort bruk av gamla traditioner; han torde ha stått i förbindelse med konservativa judekristna på sin egen tid (slutet av första eller början av andra århundradet).

Det heter i dessa predikningar, att Jesus var «hans (Guds) Messias», «som han har bestämt» (Apg. 3:18,20), «hans smorde» (4:26), Guds «tjänare» (3:13) eller «helige tjänare» (4:26), «som var helig och rättfärdig» (3:14), som Gud lät uppstå (3:26). Både Guds «son» och «Messias» definieras i Lukasevangeliet närmare med uttrycket «den utvalde» (Lk. 9:35, 23:35). Jesus från Nasaret var enligt den lukaniske Petrus «en man vars uppdrag Gud bekräftade ... genom att låta honom utföra kraftgärningar och under och tecken» (Apg. 2:22); den lukaniske Paulus preciserar att Jesus «blev smord av Gud med helig ande och kraft» och «vandrade omkring och gjorde gott och botade alla som var i djävulens våld, ty *Gud var med honom*» (10:38). Dessa teocentriska utsagor erinrar om Koranens konstaterande att Jesus utförde sina tecken (ett koraniskt nyckelord) «med Guds tillåtelse».

Apostlagärningarna framhåller att Jesus avled enligt Guds plan. Det var också Gud som uppväckte honom från döden och gjorde honom till Herre och Messias. «Hela Israels folk skall alltså vara fast förvissat om att Gud har gjort honom till Herre och Messias, denne Jesus som ni har korsfäst.» (2:36) Därmed har Gud gjort Jesus till sin «son»: «löftet som fäderna fick har Gud infriat ... genom att låta Jesus uppstå, som det heter i andra psalmen: *Du är min son, jag har fött dig i dag.*» (13:32–33). Det härskar en stor enighet bland exegeterna att Lukas representerar en subordinationskristologi.<sup>30</sup> En brittisk domprost formulerar att Lukas lägger fram

en «uppbrotskristologi» (i stället för en «landningskristologi» (som Johannesevangeliet förutsätter).<sup>31</sup>

De kristna, vilkas röst hörs i de lukanska formuleringarna, skulle ha varit ense med Muhammad om att Jesus var människa och inte Gud, även om de ansåg, att han var en människa med ett enastående uppdrag och senare med en unik himmelsk ställning, något som Koranen inte underskriver. Termen «Guds son» innebär inget «metafysiskt» (låt vara «fysiskt!») förhållande till Gud, utan kan närmast uppfattas i en «adoption» betydelse: Gud gjorde Jesus till sin «son». Beteckningen Guds son hade av gammalt brukats bland annat om konungarna, som ansågs ha ett gudomligt uppdrag. Det är ingen tillfällighet att den av Lukas citerade andra psalmen ursprungligen hänger samman med tronbestigningsritualen vid det jerusalemiska hovet.

Långt innan Apostlagärningarna skrevs citerade redan Paulus en äldre formel enligt vilken Jesus «blev insatt som Guds son i makt och välde vid sin uppståndelse från de döda» (Rom. 1:4). Enligt Paulus kommer Jesus att utföra sitt egentliga uppdrag som «Guds son» i (den nära) framtiden: de kristna väntar på, att Guds «son, som han har uppväckt från de döda, skall komma från himlen, Jesus, som räddar oss från den stundande vreden» (1 Tess. 1:9–10). Efter att ha besegrat de fiendliga andemakter, som nu härskar i världen, kommer Kristus att avstå herraväldet och underordna sig Gud, «så att Gud blir allt, överallt» (1 Kor. 15:28). Klarare kan man knappast uttrycka ett underordningsförhållande.

I enlighet med de första kristnas syn ordnas Jesu verk och person här i ett teocentriskt eskatologiskt perspektiv. Jesus hade en funktion i Guds plan rörande världens framtid; han handlade i Guds uppdrag som den utvalde. Men den ursprungliga eskatologin kunde inte upprätthållas i många generationer. Tolkningen av Jesu verk lösgjorde sig ur den eskatologiska ramen; typiskt nog spelar den konkreta eskatologin just i Johannesevangeliet nästan ingen roll alls. Vikten faller helt på reflexioner om Jesu person; apoteosen av Sonen börjar på allvar. En brittisk

<sup>30</sup> Se t.ex. Christopher Tuckett, *Christology and the New Testament*. Edinburgh, University Press, 2001, s. 143–144.

<sup>31</sup> John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*. Darton, Longman & Todd, London, 1976, s. 123.



exeget talar om vägen «från en judisk profet till hedningars Gud»<sup>32</sup>.

Det är denna apoteos (som fortsatte under följande århundraden) som Koranen sätter sig emot. När den kristna kyrkan har tagit avstånd från Koranens Jesusbild, har den samtidigt undanträngt en aspekt av sig själv, av sin egen historia. Muhammads monoteistiska Jesusbild påminner om ett tidigt skede, då «Jesus-rörelsen» ännu var en judisk rörelse med klart monoteistisk teologi samt en kristologi med «adoptianska» drag — eller försiktigare sagt: när det ännu var möjligt att ha en låg kristologi och dock vara en fullvärdig kristen, ja till och med att författa verk som kom att ingå i den kristna Bibeln (som «fallet Lukas» visar).

Möjligen har det funnits historiska mellanled mellan ett arkaiskt skede av kristendomen och islam. Ett historiskt samband *kan* ha utgjorts av den form av judekristendom, som efter de två nederlagen mot romarna (70 och 135 e.Kr.) förblev mer eller mindre isolerad från kristendomens utveckling annorstädes. Dessa kristna ärade Jesus som Guds tjänare, den sista profeten och auktoritativa lagtolkaren, höll själva fast vid lagen och polemiserade mot Paulus. Man får glimtar av kristologier som påminner om Koranen. Men för närvarande vet vi inte om det på Muhammads tid och i hans geografiska närhet fanns sådana judekristna grupper som kunde ha bjudit honom på en konsekvent «låg» kristologi, alltså en mer eller mindre färdig form av den Jesusbild som vi möter i Koranen. Hur man än må föreställa sig den historiska utvecklingen kvarstår åtminstone en teologisk parallell mellan Koranen och den gamla kristologin. Så kunde Hans Küng på goda grunder hävda, att islam innebär en utmaning för de kristna i form av «en erinran om deras eget förflutna».<sup>33</sup>

Küng understryker att han själv mycket väl kan förstå och acceptera «kristologins hellenistiska utveckling». Han menar inte att de kristna borde börja från nollpunkten, så att säga bli judekristna igen. Trots detta frågar han om man som kristen verkligen bör begära, att en muslim

(eller en jude) skall acceptera besluten vid de hellenistiska koncilierna. «Vad skulle juden Jesus ha gjort?» Skulle han ha förstått koncilienas kristologi? Frågan är allt annat än trivial, därför att den också gäller självförståelsen hos utomeuropeiska kristna i Asien och i Afrika. Är man tvungen att godkänna, att platonisk filosofi (som utan tvivel utgör grundvalen till eller den konceptuella referensramen för treenighetsläran) är en oöverlättlig beståndsdel av kristendomen i alla tider och överallt? Eller vore det möjligt att anse de gamla konciliernas teologi som *en* contextualisering av det kristna budskapet i en bestämd situation, som i en annan tid och en annan situation kunde ersättas med andra tolkningsmodeller.

Det finns faktiskt kristna teologer, som har dragit radikalare slutsatser än Küng. Episkopalen John Hick tar upp den tidiga «adoptianska» kristologin och menar att man bör uppfatta den senare inkarnationsteologin som *myt* i bemärkelsen av *poetisk* sanning. Talet om inkarnationen kan förstås som ett poetiskt sätt att framhäva betydelsen av människan Jesus.<sup>34</sup> Om de kristna tog fasta på den «adoptianska» komponenten i sitt kristologiska arv, kunde nya möjligheter för en dialog mellan dem och representanter för andra religioner uppstå, och faktiskt har artikelsamlingen *The Myth of God Incarnate*, som Hick utgav på sjuttioalet, uppmärksammats av muslimer. Åtminstone några av dem värderar denna kristologiska ansats högt. De islamiska deltagarna i en kristen-muslim dialoggrupp konstaterade för några år sedan, att «islam kunde nog tåla alla *metaforiska* tolkningar av beteckningen «Guds son»»,<sup>35</sup> men de kristna deltagarna ville inte gå med på en metaforisk förståelse.<sup>36</sup>

Naturligtvis är en önskan om att få till stånd en dialog i och för sig ingen grund för en revision av ens egen dogmatik. Men det är en annan sak om en sådan revision redan kommit igång på «in-

<sup>34</sup> John Hick, «Jesus and the World Religions», i John Hick (utg.) *The Myth of God Incarnate*. SCM, London, 1977, s. 177–179.

<sup>35</sup> Muslim-Christian Research Group, *The Challenge of the Scriptures: The Bible and the Qur'an*. Orbis, Maryknoll, 1989, s. 80.

<sup>36</sup> A.a., s. 74.

<sup>32</sup> Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*. Clarke, Cambridge 1991.

<sup>33</sup> Hans Küng, a.a., s. 123.

terna» grunder. Då kan man konstatera, att en nyorientering också kan bli fruktbar för dialogen.

Jag vill ännu nämna, att i boken *The Myth of God Incarnate* framhöll Maurice Wiles, en ledande patristiker, att den kristna kyrkan enligt hans mening aldrig har lyckats att framlägga en följdriktig eller övertygande bild om Jesus som både fullt mänsklig och fullt gudomlig; vanligen är det Kristi mänsklighet som har blivit lidande.<sup>37</sup> Problemet går tillbaka till Johannesevangeliet vars kristusbild — i motsats till den synoptiska — kommer en doketisk bild ytterst nära. Alltså sammanfaller också i det här fallet den utifrån kommande kritiken med problem som man för länge sedan har märkt också i det egna läget.

Både kristendomens och islams representanter har haft ett skarpt sinne för svagheter i den andras position: islams syn på Koranen har kunligt kritiserats av kristna, och den kristna kristologin av muslimer. Frågan är om man förmår att ta den andras kritik på allvar — och därmed också ta på allvar de oliktänkare inom den egna religionen som redan kastat fram självkritiska frågor. En dialog på en sådan självkritisk grundlag skulle innebära en viss relativering av båda religioners högsta anspråk — inte för dialogens skull, utan helt enkelt därför att en lite mer anspråkslös position syns göra mer rättvisa åt det historiska bevismaterialet. Och problemet skärps om etisk kritik tillåts att komma in i bilden.<sup>38</sup> Ty

har inte just besittandet av Hela Sanningen, dvs. absolutiseringen av särdragen i den egna traditionen, visat sig som särskilt farlig? Den höga kristologin har gått hand i hand med antijudaism, en utveckling till vilken grodden finns redan i just Johannesevangeliets polemiska bild av «judarna» — som inte godkände apoteosen av Jesus — som djävulsbarn. Besittningen av Hela Sanningen bidrog till legitimeringen av den kolonialism som det kristna västerlandet bedrev under flera århundraden. Besittningen av Hela Sanningen hotar i dag också att förstöra liv där man vill göra *sharia* till samhällets grundlag.

Ju mer man på alla håll lär sig att granska den egna traditionen ur ett historiskt-kritiskt perspektiv, ju mer man lär sig förstå den som en produkt av en historisk utveckling som inte kan förändras, men väl omvärderas, desto bättre blir utsikterna att representanter för olika religioner kan möta varandra i en verklig ekumenisk anda. Men detta har en svår betingelse: att man är villig att i viss mån relativera något som gällt som absolut. De kristna borde då se kristologin och muslimerna Koranen i ett något mer relativt ljus. Det är därför också fullt möjligt, ja sannolikt, att man gör ett annat val och också i fortsättningen ser de olika visionerna som konkurrenter och mer eller mindre i strid med varandra. I dag är faran, att utvecklingen kommer att gå i denna riktning givetvis särskilt stor. Kollektiv intellektuell självkritik kan knappast övas om man befinner sig i krig; vi behöver lugnare tider. Om en kritisk dialog kom igång, kunde den inte vara mer än en dialog mellan små minoriteter som man kunde kalla elitistiska — men kanske kunde den trots det bli början till något viktigt?

<sup>37</sup> Maurice Wiles, «Christianity without Incarnation?», i John Hick (utg.), *Myth*, s. 4–5.

<sup>38</sup> Jfr Heikki Räisänen, «På väg mot en etisk bibelkritik». *SEÅ* 65, 2000, s. 227–242.

## Summary

In this article I explore what Christianity and Islam could learn from each other. Both present to each other a mutual intellectual challenge. Some Christians have recommended that a historical-critical approach to the Qur'an could be developed within Islam. While such a proposal is vehemently rejected by the orthodox, some signs of a critical approach have actually been visible. In today's critical world situation, however, ventures in this area are hardly to be expected. The structural counterpart to the Qur'an in Christianity is Christ. Muslims have firmly refuted the doctrine of Trinity. Historical scholarship has shown that the doctrine is missing in the New Testament as well. Luke-Acts in particular presents an «adoptionist» Christology in which Jesus is clearly subordinated to God. In this vein some Christian theologians have interpreted the doctrine of incarnation as a «poetic» truth. Within both religions, then, some bold thinkers have relativised central doctrines of their own religion. Could a new kind of dialogue some day be based on such self-critical foundations? This article continues my previous discussion of these matters in *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, chapters 6 and 8.