

*Islam sitt forhold til jødedom og kristendom:
ei historisk og komparativ drøfting**

Kjetil Kringlebotten

Semesteroppgåve i religion med
islam som valemne (KME206)

NLA Høgskulen, Bergen, sommaren 2009

*Lettare kosmetisk redigert utgåve av semesteroppgåva. Ingenting er endra av innhaldet. Denne skreiv eg på eit sommarsemester NLA har i Israel og Palestina.

Innhald

1	Innleiing	3
2	Historisk drøfting	3
2.1	Tidleg sameksistens	3
2.2	<i>Dhimmi</i> : Jødar og kristne som minoritet	5
3	Komparativ drøfting	7
3.1	Synet på Jesus	8
3.2	Menneskesynet	9
3.3	Gudsbiletet	11
3.4	Lova	12
3.5	Velferdsbidraget	17
4	Konklusjon	19
5	Kjelder	21

1 Innleiing

Det eg har fått i oppgåve å skrive her er ei historisk og komparativ drøfting av islam sitt forhold til jødedom og kristendom. Eg vil dele denne oppgåva inn i to hovuddelar, knytt til dei to drøftingane. Av plassomsyn må eg avgrense meg. I den fyrste delen tek eg for meg det historiske forholdet mellom islam og høvesvis jødedom og kristendom, både då islam var minoritet og då islam var majoritet. I den andre delen går eg meir konkret inn på teologiske drøftingar, men må avgrense meg til nokre enkelte punkt. (Sjå på disposisjonen rett før innleiinga.) Eg vel å bruke mest plass på den andre hovuddelen, då eg trur at dette er det viktigaste i høve til innhaldet i denne modulen.

Til alt dette bruker eg ei rekke kjelder, som alle er å finna heilt bak i teksten.

2 Historisk drøfting

Sidan dette er ei historisk *drøfting*, og ikkje ein historisk *gjennomgang*, vel eg å berre ta for meg to viktige aspekt: den tidlege sameksistensen på 600-talet, då islam var på frammarsj, men framleis var ein minoritet, og seinare; då islam var majoritet og innførte *dhimmi*-omgrepet.

2.1 Tidleg sameksistens

Då islam byrja å spreie seg på 600-talet, var det ei rekke jødiske grupperingar i Arabia. Dei arabiske jødane dreiv med alt frå handel til jordbruk, og i Medina var dei ein viktig økonomisk og politisk faktor, og blant dei mest akta i byen.¹ Muhammed prøvde å oppretta kontakt med jødane, for å verta akseptert og for å kunna «etab-

¹Opsal: 1994: 138-139.228-229. Vi kan også lese i Apg 2,11 der ein spesifikt nemner arabarar blant dei som var i Jerusalem for å feira pinsefesten.

lere en teologisk og religiøs allianse med dem.»² Muhammed tillet også muslimar i Medina å overta einiskilde jødiske skikkar.³ Men denne positive tilnærminga feila. Opsal nemner to grunnar for dette: (1) *Politikk*. Dersom Muhammed lukkast med sine planar, ville jødane missa si innverknad i byen. Dei unngjekk difor å gjera nokre avtalar med han. (2) *Religion*. Jødane så på seg sjølv om Guds utvalte folk, og kunne altså ikkje godta Muhammed, og hans nye religion.⁴

På grunn av dette kom det eit brot, som kanskje kan knytast til 11. februar 624.⁵ Det vert hevda at Muhammed fekk ei openberring den dagen om at bøneretninga (*qibla*) skulle endrast, frå Jerusalem til Mekka. Ein flytta også på fastetida, og la den til *ramadan*. Hovudgrunnen til at denne endringa kom akkurat på dette tidspunktet var at Muhammed same året hadde vunne ein siger i slaget ved Badr, og no var mektig nok til å utfordra jødane. Jødane hadde eit problem i og med at dei ikkje var ein samansveisa einskap på same måte som muslimane, og dette førte til at Muhammed kunne vinna fram og ta over store delar av Arabia ved ein *splitt og hersk*-taktikk.

Muhammed hadde også tidleg kontakt med kristne.⁶ Han har truleg hatt kontakt med kristne både i Mekka og områder rundt, og på sine handelsreiser til Syria. Desse ville vore hovudsakleg assyriske, nestorianske kristne.⁷ Denne kontakten har vore så positiv og sterk at Jesus har komme inn i Koranen.⁸ Men Jesus vert aldri

²Ibid.: 139

³Dømer på dette er t.d. *halal*-kjøt. *Halal* tyder 'opent, tillate,' i motsetnad til *haram*; 'forbode, heilag.' (Ibid.: 76.138)

⁴Ibid.: 139-140

⁵Ibid.: 140-142. Denne referansen gjeld for resten av dette avsnittet.

⁶Ibid.: 142-143

⁷Leirvik: 2006:53-56. Kan desse ha påverka Muhammed sitt syn på Jesus? Nestorianismen er, eller har ein tendens til, å skilje det guddomlege og menneskelege i Jesus slik at det vert to personar, der mennesket ikkje er Gud. (Sjå Skard: 1997: 96-98)

⁸Meir om dette i den komparative drøftinga.

meir enn profet, og etter at Muhammed vann fram med sin taktikk overfor jødar og kristne let han dei halda på sine respektive religionar, men som *dhimmiar*.

2.2 *Dhimmi*: Jødar og kristne som minoritet

Som sagt let Muhammed jødar og kristne halda på sine respektive religionar, men samstundes innførte han *dhimmi*-ordninga. Ein *dhimmi* er ein som har ei pakt med muslimske styresmakter om at dei skal beskytta han, men som har status som annanrangs borgar.⁹ *Dhimmi*-statusen har vore både ein fordel og ein bakdel, alt etter kven som styrer. I enkelte land (t.d. Spania) har *dhimmiar* opplevd å ha eit godt døme, t.d. nestorianaren Hunayn Ibn Ishak (809-873) og jøden Maimonides (1135-1204).¹⁰ Men andre stader har *dhimmiar* vorte behandla særst dårleg. Eit godt døme på det er Marokko, der jødar har vore offer for det Norman Stillman karakteriserar som ei «ritualisert fornedring.»¹¹ (Men uansett om du vert godt behandla som *dhimmi*, så vil du alltid vera på 'andre plass'.)

Dei (felles) trekka ein har i ein slik *dhimmi*-avtale¹² er:

1. Ein vert garantert beskytting mot indre forfylgjing og overgrep frå andre statar.
2. Ein må betala ein eigen skatt (*jizya*) for å oppnå fordelane ved *dhimmi*-statusen.¹³
3. Ein har ein viss institusjons- og religionsfridom, og ein kan få lov til å byggje kyrkjer og synagogar. Men dette gjeld berre så lenge

⁹Opsal: 1994: 147-148; Ayoub: 2007: 25.37; Ye'or: 1985: 47-49

¹⁰Opsal: 1994: 148

¹¹Stillman: 1979: 87. Omsett til norsk.

¹²Opsal: 1994: 147-148

¹³Men dei var friteke frå å slåss for landet, og frå å betala det muslimske velferdsbidraget, *zakah*, som eg skriv litt meir om seinare.

det ikkje «oppfattes utfordrende eller støtende av det muslimske flertallet.»¹⁴

4. Ein har eit minimum av eigne lover, t.d. å kunna produsere/selgje vin, som er ulovleg i fylgje *sharia*.
5. Det var ulovleg å konvertera (folk) frå islam, men det er fullt lovleg å konvertera *til* islam.
6. Enkelte andre grupper kunne også få *dhimmi*-status, sjølv om dei ikkje var jødar eller kristne.

I dag finst det ei rekke muslimske statar, og ein har mange forskjellige grader av handheving av *sharia* i høve til minoritetar med *dhimmi*-status.¹⁵ Opsal viser til to forskjellige typar statar: dei religiøse, slik som Iran og dei sekulære, slik som Tyrkia. I fyrstnemnde erkjente ein i 1979 også zoroastarar¹⁶ i tillegg til jødar, men ein godtok ikkje *Bahai*. (Dei sistnemnde vart rekna som fråfalne, og hadde difor ingen rettar som borgarar.) Kristne i Iran har hatt det vanskeleg, og landet er i hovudsak styrt av presteskapet.

Tyrkia er i prinsippet sekulært, men likevel, skriv Opsal, «har den kristne minoriteten så godt som forsvunnet fra [landet] i løpet av det siste århundret.»¹⁷ Han nemner at dei kristne har vorte massakert, og at ein ikkje hadde noko skikkeleg vern under *dhimmi*-lovene i landet. Også etter at staten vart sekulær har muslimane vore 'favoriserte' i Tyrkia. Opsal nemner mellom anna at i blanda ekteskap vert borna automatisk muslimar.

¹⁴Opsal: 1994: 147

¹⁵Ibid.: 148-150. Denne gjeld for dette og neste avsnitt.

¹⁶Det er dei som trur på læra til Zoroaster eller Zarathushtra. Ein av grunnane til at dei har fått *dhimmi*-status kan kanskje vere at dei er monoteistar.

¹⁷Opsal: 1994: 149

Men det finst også land der minoritetar har hatt det bra. I Indonesia, som er verdas største muslimske land, er konstitusjonen verken islamsk eller sekulær, men 'religiøs'.¹⁸ Opsal skriv at det står at dei som bur i landet må tru på den «all-ene guddomelighet,» og tilhøyra ein religion med ei slik (generell) tru.¹⁹ Det interessante, slik eg ser det, er at minoritetane har det best der *sharia* står svakast. Med desse tankane i bakhovudet går eg over til den komparative delen.

3 Komparativ drøfting

Som vi ser av førre hovuddel har det islam hatt mykje kontakt med både jødedommen og kristendomen oppetter historia. Og dette ser ut til å ha prega islamsk lære. Ein opererer ofte med ei slags 'firekjelde-hypostese' i islamforskinga. Det betyr at det er vanleg å identifisere fire hovudkjelder til islam: (1) pre-islamsk arabisk religion, (2) jødedom, (3) kristendom og (4) Muhammed sjølv.²⁰ Eg skal no sjå på den påverknaden som har kome frå jødedommen og kristendomen.

Eg kan ikkje ta alt, så eg avgrensar meg til nokre utvalte grunnspørsmål: synet på Jesus, menneskesynet, gudsbiletet, synet på lova og ei av dei fem søylene i islam: velferdsbidraget, då denne er nærast identisk i jødedommen.²¹ Alle desse delane er særst viktige i dei tre aktuelle religionane, men med litt forskjellig forteikn.

¹⁸Ibid.: 150-151. Denne gjeld for heile avsnittet.

¹⁹Jødedommen, kristendomen, hinduismen, etc.

²⁰Dette tok Jan Rantrud opp i ei førelesing. Sjå også Opsal: 1994: 137ff. Rantrud ville også legge til ei femte kjelde; *gnostisisme*. Det kan vi kanskje finne spor av i sufismen, og til det viser eg til Dr. Hajj Nur'Ali Tabandeh sin artikkel. (Tabandeh: 2000)

²¹Opsal: 1994:57. Dei eg ikkje tek med er truedkjeninga, bønene, fasta og pilegrimsreisa. Dei er viktige i islam, men av av plassomsyn prioriterer eg dei bort.

3.1 Synet på Jesus

Som eg nemnte i den historiske drøftinga så er Jesus ein viktig person i islam. I denne delen tek eg for meg islam sitt syn på Jesus kontra det kristne. Eg byrjar med likskapane.²² Sure 3,45f seier at Jesus er heilag og fri frå synd, og Sure 3,42f seier at Gud har «utvalgt [Maria] og gjort [henne] ren, utvalgt [henne] fremfor all verdens kvinner.» Dette finn vi ein parallell til i Luk 1,47f. Der seier Maria: «Mi sjel høglovar Herren, og mi ånd frydar seg i Gud, min frelsar. For han har sett til si ringe tenestekvinne. Og sjå, frå no av skal alle ætter prisa meg sæl.»²³ Vidare står det i Koranen at Maria fødte Jesus medan ho var jomfru (19,16-26), at Jesus var ein profet (19,27-34), og at han utførte ei rekke mirakel (3,49; 19,27-33). Men det er også store forskjellar mellom synet på Jesus i islam og kristendomen. For ein muslim er ikkje Jesus Gud. Det kristne, *treeinige*, gudsbiletet vert eksplisitt forkasta i Koranen, i Sure 112:

Si: «Han er Gud, én. Gud, den Evigvarende. Ikke har Han avlet noen, ei heller er Han selv blitt avlet. Ingen er Hans like.»

Det viktige her er utsegna om at Gud ikkje har *avla nokon*. Dette kan sjå ut å vera skrive i polemikk mot treeiningslæra slik den kjem til uttrykk i Nikenum: «[Eg trur på] éin Herre, Jesus Kristus, *Guds einborne Son, fødd av Faderen før alle tider, Gud av Gud, ljøs av ljøs, sann Gud av sann Gud.*»²⁴ Vidare forkastar ein eksplisitt at Jesus er Guds Son i Sure 19,35a: «Det er ikke Guds vis å legge seg til barn. Ære være Ham!»

²²For ei god gjennomgang av forskjellane viser eg til ein artikkel av Dr. Mustafa Abu Sway (Sway: 2006)

²³Vi ser også at det er ein likskap mellom synet på Maria i islam og i Den katolske og ortodokse kyrkja.

²⁴Brunvoll: 1979: 24. Mi utheving. I neste punkt ser eg på likskapane og forskjellane mellom det muslimske og jødiske gudsbiletet.

I islam vert Jesus aldri meir enn ein profet og tenaren åt Allah. «Profeten er Allahs tjener,» skriv Opsal, «og skal altså ikke selv tilbes, men han er pålagt å praktisere to av islams grunnleggende plikter, bønn (*salah*) og godgjørenhet (*zakah*).»²⁵ Vidare er det viktig å poengtere at Koranen forkastar tanken om at Jesus vart krossfest. «Men de drepte ham ikke,» står det i Koranen, «og de korsfestet ham ikke, men det fortonet seg slik for dem.» (Sure 4,157) Grunnen til dette, seier William E. Phipps, er at Koranen «presupposes that God, being omnipotent, will not usually allow true prophets to be destroyed by their foes. Exceptions are admitted because some prophets have unjustly been killed by the ungodly.»²⁶ Den store forskjellen er altså at medan kristendomen og jødedomen er opptekne av historiske hendingar; utvandringa frå Egypt, krossfestinga, etc., så er islam meir oppteken av å tolke desse ut frå religionen sine filosofiske premiss. Og difor endar ein altså opp med å bortforklare heile hendinga.

3.2 Menneskesynet

Det islamske menneskesynet ber preg av mykje av det ein finn både i jødedomen og i kristendomen, men med ein stor forskjell; islam er grunnleggjande predeterministisk.²⁷ I enkelte samanhengar har dette ført til ein farleg fatalisme, der ting som ulukker og liknande vert møtt med skuldertrekk og eit *Insha'Allah*, «om Gud vil.»²⁸ Gerhard Endress skriv om eit islamsk credo, og dreg denne konklusjonen om islamsk predeterminisme:

Man's actions are determined by God's almighty power; his fate in this

²⁵Opsal 1994: 144

²⁶Phipps: 1996: 218

²⁷Sure 145 og 154. (Det er ein viss spenning mellom desse to. Den fyrste ser ut til å implisera eit visst konsept av *fri vilje*, medan den andre ser ut til å forkasta dette.) Sjå også Bynum: 2006.

²⁸Eit interessant, om enn litt kontroversielt innlegg i denne debatten er Lars Gule sin artikkel om islamsk fatalisme. (Gule: 2008)

world and the next is predestined.²⁹

I kontrast til dette ser vi både i jødedomen og kristendomen at det er eit særst viktig poeng at mennesket har *fri vilje*.³⁰ Men samstundes heldt ein fast på at mennesket har ein *tendens* til å velja galt; *bryta lova* eller *synda*. I (den rabbinske) jødedomen, som ikkje har noko arvesyndslære, har ein tradisjonelt sett 'løyst' dette ved å seie at mennesket har to dragnadar; 'den gode dragnaden' (*yetzer tov*) og 'den vonde dragnaden' (*yetzer hara*). David J. Goldberg og John D. Rayner skriv:

[Man] is impelled by two conflicting forces: the *yetzer tov*, commonly translated 'good inclination', and the *yetzer ha-ra*, the 'evil inclination'. The latter ... is not intrinsically evil. On the contrary, like the leaven in the dough to which it is sometimes likened, it serves a good purpose. (...) It is called 'evil' only because [it is] always liable, if not controlled, to lead a man in to actions that harm others. But [it] can and should be harnessed to good ends. (...)

Moreover, [Man] is not powerless to control his self-regarding drives. To begin with, he is born untainted by sin. (...) Furthermore, he has a conscience: that is, an inborn capacity to discern between right and wrong, a tendency to favour the right, and an altruistic impulse. That is what *yetzer tov*, the good inclination, means.³¹

Kristendomen, her representert ved Jakob og Paulus, ser ut til å ha vidareført deler av dette. «Den som blir freista, blir lokka og dregen av si eiga lyst.» (Jak 1,14) Jakob snakkar om 'lyst,' Paulus snakkar om 'kjøt.' Dette ser ut til å vera knytt til tanken om *yetzer hara*, men tolka via ei arvesyndslære, jf. Rom 5,12ff. I *Confessio Augustana*

²⁹Endress: 1994: 52

³⁰Goldberg & Rayner: 1989: 260-262; Den katolske kirkes katekisme, # 1745.1749

³¹Goldberg & Rayner: 1989: 263.264. Sjå også Groth: 2000: 87-88.

(CA) sin 2. art. står det at vi menneske «vert fødde med synd, det vil seie utan otte for Gud, utan tillit til Gud og med trå, og at denne ervelege³² sjukdomen og bresten verkeleg er synd.»³³

For å kunna vinna over dette — *synda* og *yetzer hara* — treng ein hjelp frå Gud. Jakob påpeiker at vi må be om visdomen; *den fullkomne gáva som kjem ovanfrå*. (Jak 1,5.17; 3:18) Slik kan vi verta «vis og vitug» og ved Guds hjelp «syna det i gjerning, i eit rett liv som har vorte audmjukt gjennom visdom.» (Jak 3,13) Paulus seier at vi må *leva i Anden*, ikkje i kjøtet (Rom 8,5ff). For då har vi «tru, verksam i kjærleik,» og kan bera god frukt; *Andens frukt*. (Gal 5,6; 5,22f, jf. Matt 7,17f)

Forskjellen ligg altså i synet på mennesket sin fridom. Er mennesket heilt og halde determinert i alt det gjer,³⁴ eller er det fritt?

3.3 Gudsbiletet

Då eg allereie har skrive om det kristne gudsbiletet i delen om Jesus, let eg det vere her, og konsentrerar meg om forskjellar og likskapar mellom det jødiske og muslimske gudsbiletet.

Vi ser påverknaden frå jødane spesielt i den sterke *monoteismen*, i motsetnad til den polyteistiske verda Muhammed hadde vakse opp i. I den jødiske truvedkjenninga, *Shema*, les vi: «Høyr, Israel! Herren er vår Gud, Herren er éin.» (Deut 6,4) Men det er ein stor forskjell. Det ser ut som at muslimane var meir opptekne av å tolka gudsbiletet i vesenskategoriari enn det jødane var, og tolka difor monoteismen i tydinga 'éin person.' Jødane, derimot, var ikkje så opptekne av Guds indre

³²Lat.: *originis*, 'opphavlege.'

³³Brunvoll: 1979: 45

³⁴Her delar mange ateistar og muslimar same syn på determinisme, men den eine meiner det fordi han ikkje trur på noko gud, medan den andre gjer det fordi han meiner det finst ein allmektig og allvitande Gud.

vesen, men snakka heller om Guds *gjerningar*. N.T. Wright skriv:

[Some has] misunderstood what first-century Jewish monotheism was all about. It was never, in the Jewish literature of the crucial period, an analysis of the inner being of God, a kind of numerical statement about, so to speak, what God was like on the inside. It was always a polemical statement directed outwards against the pagan nations. (...) Significantly, within the Jewish literature of our period [first-century] there are all sorts of signs that Jews developed ways of speaking about this one God which showed that they were not nearly so worried about the numerical analysis of God-on-the-inside as the later Rabbis were. (...) Jews spoke or wrote of God's 'Wisdom' as active in creating and sustaining the world.³⁵

Difor opnar jødedomen (i alle fall prinsipielt) for ei treeiningslære,³⁶ medan islam — på grunn av visse filosofiske grunnpremiss — forkasta det fullstendig frå byrjinga av.

3.4 Lova

I islam er den allomfattande lova som Allah har gjeve,³⁷ *sharia*, særst viktig, og religionen handlar djupast sett om å fylgja denne. Jan Opsal skriv:

I arbeidet for å innføre *sharia*, blir den islamske loven ofte kontrastert med sekulær lovgivning. (...)

³⁵Wright: 1993: 48-49. Sjå også Oskar Skarsaune (1988: 44) som påpeika at jøden Tryfon (som var i dialog med Justin Martyr) ikkje hadde problem med at *Logos* var «en størrelse som kalles både Gud og Herre..., men som er forskjellig fra Faderen.»

³⁶Til dette viser eg til 1Kor 8,6 og Erik Waaler si forskning på dette. (Waalder: 2008)

³⁷Den gjeld alt; sosialt, kulturelt, religiøs, politisk, etc.

Den islamske lovens egenart springer ut fra det faktum at Allah selv er lovgiveren. De lærde kan bare fortolke og applisere de evige lovene Allah har gitt. Mennesker har ikke fullmakt til å gi lover.³⁸

Men gjennom applisering av lovene det har vokse fram ein fortolkingstradisjon, ein muslimsk jurisprudens eller rettspraksis; *fiqh*.³⁹ (Ordet betyr egentleg ‘djupare eller full forståing.’) Vi kan samanlikna denne lovtolkinga med den lovtolkinga vi finn i jødedommen, der ein set eit ‘gjerde’ rundt ei lov for å verne om den. Desse lovene kallar ein for *gezeirah*.⁴⁰ Eit døme finn vi i Exo 34,26b: «Du skal ikkje koka eit kje i mjølka åt mor si.» For å verne om dette har ein sett eit ‘gjerde’ omkring dette bodet, og innført regelen som seier at det ikkje er lov å blanda kjøt og melkprodukt.

Som Opsal skriv er lova basert på Allah sin vilje, og gjeve av Allah sjølv. Her finn vi sterke jødiske straumdrag. Moses er særst viktig både i islam og jødedommen, og Muhammed har vorte rekna som ein ‘ny Moses’.⁴¹ Men det er ein viktig forskjell mellom det islamske og det jødiske (og det kristne) synet på lova. Oppfor skreiv eg litt om *yetzer tov* og *yetzer hara*. Dette er også viktig i høve til lova. Goldberg og Rayner skriv:

[Although], if left uncultivated, [the *yetzer tov*] may be too weak to overcome the forces of passion arrayed against it, it can be trained. That is precisely the purpose of the Torah. ‘The Holy One, blessed is He, spoke to Israel: My children, I have created the Evil Inclination, but I have also created the Torah as an antidote to it; if you occupy yourselves with the Torah, you will not be delivered into its power’

³⁸Opsal: 1994: 30.31

³⁹«Fiqh»: 2009

⁴⁰Rich: 2007

⁴¹Singh: 2008

(Kiddushin 30b).⁴²

Det vi ser her, er at hovudgrunnen til at ein har lova er at den hjelper deg å verta eit godt menneske. Den er ein motgift mot at den vonde dragnaden tek strykinga. Forskjellen kan då, med fare for å verta litt anakronistisk, illustrerast slik: i jødedomen er lova knytt til karakter og utvikling av dygder. I islam, derimot, er etikk fyrst og fremst *lydnad*. Islam er jo, som Opsal seier; *lydnadsvegen*.

Forklart meir prinsipielt kan vi seie at jødedomen (og seinare; kristendomen) har ein større tradisjon for *intellektualisme* i etiske spørsmål. Det vil seie at lova er rasjonell, og knytt til *visdomen* og *Logos*.⁴³ I Sirak 24,23 les vi:

Visdommen kommer til syne i Den Høyeste Guds paktbok, loven som Moses gav oss, en eiendom for Jakobs menigheter.

Det viktigaste er altså å forstå, ikkje sjølv lydnadshandlingane. I islam, derimot, har ein tradisjon for å vera meir *voluntaristisk*, dvs. at ei lov er god og rett fordi Allah har gjeve den.⁴⁴ Slik sett kan vi seie at islamsk jus har visse nominalistiske trekk, og det er dette pave Benedict XVI tok opp i sin tale i Regensburg, 12. september 2006. I det foredraget han hadde, som vart særst redusert og karikert i tabloidpressa,⁴⁵ kom paven med nokre interessante refleksjonar rundt forskjellane mellom kristne og muslimske grunnpremiss. Han to utgangspunkt i ein samtale som keisar Manuel II Paleologus hadde med ein lærd persar. Paven tar der fram eit sentralt sitat frå keisaren:

⁴²Goldberg & Rayner:1989: 264

⁴³Ein kan kanskje seie at jødedomen på denne tida hadde vorte hellenisert. Men det er jo denne helleniserte jødedomen Muhammed var kjent med.

⁴⁴Det finst nok muslimske lovtolkarar som seier at *sharia* er rasjonell, men det kjem i ettertid og er ikkje ein primær tanke.

⁴⁵Til dømes i Dagbladet; <http://bit.ly/KcZ3b> [Henta: 05.08.2009]

Gud behages ikke av blod, og det å ikke handle fornuftig (gr.: *syn logô*) er imot Guds natur. Tro fødes av sjelen, ikke av kroppen. Den som vil lede noen til tro trenger evnen til å tale vel og til å resonnerer godt, uten vold og trusler... For å overbevise en fornuftig sjel trenger man ikke en sterk arm eller våpen av noe slag, ei heller andre måter til å true et menneske med døden.⁴⁶

Forskjellen ligg altså i at medan kristendomen er primært *rasjonell* i etiske spørsmål, er islam primært *voluntaristisk*.⁴⁷ For å forklare dette meir inngående, vil eg sitere eit utdrag frå Thomas Aquinas sitt hovudverk *Summa Theologiæ*, 1a, 19.1, corp.:

Likesom Gud har intellekt, har han også vilje: for viljen følger intellektet ... Vesener som er utstyrt med intellekt, har også en naturlig dragning mot goder som erkjennes i kraft av godenes intelligible former: når de har disse goder, stilles deres uro; når de ikke har dem, etterstrebtes de. Og begge disse fenomener skyldes viljen. Alle som har intellekt, har derfor også vilje, likesom alle med sanser har sanselige behov og streben. I Gud må der derfor nødvendigvis være vilje siden der er intellekt. Og slik som Guds væren er (virkeliggjørelsen av) hans intellekt, er den også (virkeliggjørelsen av) hans vilje.⁴⁸

Spørsmålet er kva som er det primære; kva som 'bestemmer.' I kristen (hovudsakleg katolsk) teologi seier ein at fornufta står over viljen, men i islam er det omvendt.

⁴⁶Pave Benedict XVI: 2006

⁴⁷«Voluntarism accords well with such a view of the overwhelming power of the creator and the utter dependence of the creature. Further, voluntarism grants to God complete freedom -- He is unbound by any external standard of good, evil or justice.» (Brown: 1999: 184)

⁴⁸Thomas Aquinas: 1967: 157. (1a, 19.1, corp. betyr at det er hovudavsnittet (corp.) av fyrste artikkel, av det 19. spørsmålet, i den fyrste hovuddelen.)

Kristne seier at hjå Gud «er det ikkje forandring eller skiftande skuggar.» (Jak 1,17)
Men muslimar meiner at Allah *kan* skifta meining om han så vil. Mot dette seier paven:

Det avgjørende utsagnet i [keiserens argument] mot voldelig misjon er dette: det å ikke handle i tråd med fornuften er i motsetning til Guds natur. Redaktøren [av skriftene med samtalen], Theodore Khoury, observerer: For keiseren, som er bysantiner formet av den greske filosofi, er dette utsagnet åpenbart. Men ifølge muslimsk lære er Gud absolutt transcendent. Hans vilje er ikke bundet av noen av våre kategorier, selv ikke av fornuftskategorien. (...)

“Ikke å handle i henhold til fornuften, ikke å handle etter *logos*, er i motsetning til Guds natur”, sa Manuel II i tråd med sin kristne gudsforståelse til sin persiske samtalepartner. Det er til dette store *logos*, til denne fornuftens vidde og bredde, at vi inviterer våre samtalepartnere i kulturdialogen. Å gjenoppdage den stadig på nytt er universitetets store oppgave.⁴⁹

Det pave Benedict tek opp her i høve til islamsk jus kan best oppsummerast ved det klassiske spørsmålet som Platon spør i dialogen med *Euthyphro*: vil Gud det gode, eller er noko godt fordi Gud vil det? Her trur eg at Morten Magelssen sitt svar er bra:

Det kristne svaret er begge deler. En handling er god både på grunn av handlingens natur og fordi Gud vil det. Det gode ligger i Guds natur; og Hans vilje er rasjonell, ikke tilfeldig, fordi selve Hans natur er å være

⁴⁹Pave Benedict XVI: 2006

rasjonell. Dette siste er et hovedpoeng for keiser Manuel og for pave Benedikt.⁵⁰

Oppsummerande kan vi seie at medan kristendomen og jødedomen er primært rasjonelle i juridiske og etiske spørsmål, så er islam primært *voluntaristisk*. For ein muslim er det altså ikkje viktig kva som er *essensielt* rettferdig. Ein spør ikkje etter rettferda sitt 'vesen,' men om kva *Allah* har *kunngjort* som rettferdig.

3.5 Velferdsbidraget

Opsal skriv at det er feil å omsetje velferdsbidraget (*zakah*) med 'almisse,' fordi almisser er frivillige, medan *zakah* er ei plikt.⁵¹ Dei midlane ein får frå *zakah* skal — som det står i Sure 9,60 — gå til «de fattige og trengende, for dem som arbeider med dem, for dem hvis hjerter skal forsones, til frikjøping av slaver og skyldnere, til fremme av Guds sak og til veifarende.» Dette står også sentralt i jødedomen. «Almisser redder fra døden og soner enhver synd. De som gir, får et langt liv, men de som gjør synd og urett, er sine egne fiender.» (Tob 12,9f) «Vær ikke motløs når du ber, og forsøm ikke å gi til de fattige» (Sir 7,10)⁵² Vi finn også ein tilsvarande tekst i Dan 7,27: «Konge, ta difor imot mitt råd! Riv deg laus frå syndene dine med *rettferd* og frå misgjerningane dine med sælebot mot dei som lid naud! Så skal lukka di vara.»

Det utheva ordet (hebr., *tzidqa*, som høyrer samam med omgrepet *tzedakha*) tyder 'rettferd,' men omfattar mellom anna almisser. Det omhandlar rettferd overfor andre, og tek utgangspunkt i rettane og vørnaden åt andre personar.⁵³ Samuel

⁵⁰Magelssen: 2006

⁵¹Opsal: 1994: 61

⁵²Jf. Sir 12,3

⁵³Rubinstein: 1984: 3

C. Heilman skriv om dette, med utgangspunkt i ei spørjeundersøking han gjorde saman med Steven M. Cohen:

In our survey, when Cohen and I asked the Orthodox respondents to agree or disagree with the statement that “one should give alms because the Torah commands or because it’s the kind thing to do,” while only between one-quarter and one-half of our respondents (the latter proportion characterizing the most and the former the least traditionalist in our sample) answered that the Torah’s commandments alone were sufficient reason for giving, most respondents (between 80 percent to 98 percent), included the Torah’s injunction as a reason to give alms. As one Orthodox Jew, explaining why he gave *tzedakha*, remarked: “I give *tzedakha* for lots of reasons but foremost because it is a *mitzvah*⁵⁴ that the Torah commanded me to do and by doing so I am fulfilling my obligation to be a good Jew.” And then he added, as if to affirm his faith in the righteousness of this commandment: “I’m sure that if I give, *Hashem* [the Almighty] will more than pay me back.”⁵⁵

Vi finn også tradisjon for velferdsbidrag i kristendomen, men det har aldri vore ei plikt i same meininga som i Islam. Likevel har det hatt ein viktig posisjon, slik vi ser av Jak 2,14ff. Men den mest sentrale er kanskje 1Pet 4:8: «Og ha framfor alt inderleg kjærleik til kvarandre, for *kjærleiken løyner ei mengd med synder.*»⁵⁶ *Kjærleik* er ikkje ein abstrakt tanke, men noko ein vel, noko ein gjer. Difor finn vi også eit grunnlag for kristne almisser — men ikkje etter same pliktmønster som i islam — i det dobbelte kjærleiksbodet: «Du skal elska Herren din Gud av heile ditt

⁵⁴‘Bod, bodord.’

⁵⁵Heilman: 1991: 134. (Les gjerne heile artikkelen, s. 133-144.)

⁵⁶Jf. Ord 10,12; Jak 5,19f. Rubinstein (1984: 3) meiner at rettferd og kjærleik ikkje nødvendigvis høyrer saman, og at det fyrstemnde er overlegent betre enn det sistenemde.

hjarde og av heile di sjel og av alt ditt vit» og «Du skal elska nesten din som deg sjølv.» (Matt 22,37-39)

Men den viktigaste forskjellen mellom islam på den eine sida og jødedommen og kristendomen på den andre ligg i dei grunnpremissa som ligg til grunn for lova. Som eg påpeiker oppfor er islamsk lov utelukkande eit uttrykk av Allahs vilje, medan jødedommen og kristendomen også understrekar det *rasjonelle* ved lova.

4 Konklusjon

Islam har historisk sett hatt ei sær spesiell oppsving. Då religionen byrja å spreia seg på 600-talet var den liten, men den klarte etter kvart å ta nærast heile Arabia. Og ein klarte å leggja både jødar og kristne under seg. Men dette er ikkje noko solskinnshistorie. Religiøse minoritetar i islamske land — såkalla *dhimmiar* — har opplevd alt frå rolige tider (men som annanrangs borgarar) til store forfylgjingar, og til og med folkemord. I Marokko, t.d. vart jødane, i fylgje Norman Stillman, offer for ei «ritualisert fornedring.»⁵⁷ Og dette vil alltid vere faren i ein islamsk stat; religiøs eller sekulær. Men det viktige her trur eg er dei teologiske forskjellane.

Når vi heilt overflatisk tar for oss den islamske kulten og teologien så er det ikkje så altfor store forskjellar mellom dette og tilsvarande i jødedommen og kristendomen. Men når vi går i djupna, ser vi at det kjem fram nokre store forskjellar. Desse finn vi hovudsakleg i dei *filosofiske premissane* som ligg bak.

Ser vi på Jesus, ser vi at for ein muslim er han utelukkande ein profet, og ikkje Gud. Dette er basert på dei filosofiske grunnpremissane som ligg bak det islamske gudsbiletet. Dette gudsbiletet er sær likt det jødiske, men muslimane ser ut til å vere meir opptekne av filosofi enn jødane, og dei tolka difor monoteismen i tydinga 'éin person.' Jødane ser ikkje ut til å ha vore så opptekne av dette, og ikkje

⁵⁷Stillman: 1979: 87. Omsett til norsk.

hadde store problem med mangfald i guddomen.⁵⁸ Ut frå dei *filosofiske grunnpremissane* som ligg bak islamsk monoteisme vert det kristne, *treeinige*, gudsbiletet også eksplisitt forkasta.⁵⁹

Tek vi for oss *menneskesynet*, ser vi at islam er prega av læra om at alt er pre-determinert.⁶⁰ Mot dette ser vi at både jødedomen og kristendomen har eit sterkt konsept av *fri vilje*.

Ser vi på *lova* ser vi at det er ein viktig forskjell i kva juridisk og etisk grunnprinsipp som ligg til grunn. I jødedomen og kristendomen ser *lova* ut til å vere *rasjonelt forankra*; den er i sitt vesen god. Den ser også ut til å ha eit element av dygdsetikk; at mennesket skal verta godt.

I islam, derimot, er *lova* grunnlagt i Allahs vilje. Den er god fordi Allah har kunngjort at den er god.

Og ser vi på *velferdsbidraget* finn vi mange likskapar mellom dei tre religionane. Men — som vi såg i delen om *lova* — er dette for jødar og kristne forankra i rettferd og kjærleik.⁶¹ Men i islam er dette fyrst og fremst forankra i Allah sin vilje, og den er, for å sitere pave Benedict XVI, «absolutt transcendent» og «ikke bundet av noen av våre kategorier, selv ikke av fornuftskategorien.»⁶²

⁵⁸Skarsaune: 1988: 44; Wright: 1993: 48-49

⁵⁹Sjå Sure 112.

⁶⁰Sure 145 og 154; Bynum: 2006; Endress: 1994: 52

⁶¹Rubinstein: 1984: 3; Heilman: 1991: 134; 1Pet 48; Ord 10,12; Jak 5,19f.

⁶²Pave Benedict XVI: 2006

5 Kjelder

- Ayoub, M. (2007). *A Muslim view of Christianity: Essays on Dialogue*. Edited by Irfan A. Omar. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books
- Berg, E. (2000). *Koranen*. Tilrettelagt i oversettelse av Einar berg. Med et innledende essay av Kari Vogt. Oslo: De norske bokklubbene
- Brown, D. (1999). «Islamic Ethics in Comparative Perspective.» *The Muslim World* 89 (2/1999), s. 181–192
- Brunvoll, A. (1979). *Vedkjenningskriftene åt Den norske kyrkja*. Ny omsetjing med innleiingar og notar. Oslo: Lunde
- Bynum, R. (2006). «Islam, Predestination and Free Will.» *New English Review*, November 2006. <http://bit.ly/4961ma> [Henta: 04.08.2009]
- Den katolske kirkes katekisme*. Oslo: St. Olav 1994
- Endress, G. (1994). *An introduction to Islam*. Paperback ed. Translated by Carole Hillenbrand. Edinburgh : Edinburgh University Press
- «Fiqh.» (2009). *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, 14, juli 2009. <http://bit.ly/ioadt> [Henta: 05.08.2009]
- Goldberg, D.J. & Rayner, J.D. (1989). *The Jewish people: their history and their religion*. Harmondsworth: Penguin
- Groth, B. (2000). *Jødedommen*. Oslo: Pax
- Gule, L. (2008). «Islams elendighet.» *Klassekampen*, 11.10.2008. <http://bit.ly/1Fo6R> [Henta: 03.08.2009]

- Heilman, S.C. (1991). «*Tzedakah: Orthodox Jews and Charitable Giving*» i: Kosmin, A.A. & Ritterband, P. (red.), *Contemporary Jewish Philanthropy in America*. Rowman & Littlefield Publishers
- Leirvik, O. (2006). *Islam og kristendom: Konflikt eller dialog?* Oslo: Pax
- Magelssen, M. (2006) «Guds vesen, Paven og islam.» *Morbus Norvegicus*, 17.09.2006. <http://bit.ly/OsExX> [Henta: 05.08.2009]
- Opsal, J. (1994). *Lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget
- Pave Benedict XVI. (2006). «Tro, fornuft og universitet. Minner og refleksjoner.» Foredrag ved universitetet i Regensburg, tirsdag 12. september 2006. <http://bit.ly/geOEz> [Henta: 04.08.2009]
- Phipps, W.E. (1996). *Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings*. Continuum
- Rich, T.R. (2007). «Halakhah: Jewish Law.» Intermediate level. *Judaism 101*. <http://bit.ly/10jqMB> [Henta: 05.08.2009]
- Rubinstein, L.H.. (1984). «Tzedakah: The Highest Mitzvah.» Presented at the Campaign Directors Institute, Council of Jewish Federations, Palm Beach, Florida, February, 1984. <http://bit.ly/pleeJx> [Pdf-fil, henta: 05.08.2009]
- Singh, D.E.. (2008). «Muhammad, “the prophet like Moses”?» *Journal of Ecumenical Studies* , 22.09.2008. <http://bit.ly/O3Bbv> [Henta: 05.08.2009]
- Skard, B. (1997). *Inkarnasjonen. En dogmehistorisk fremstilling*. Forkorta kompendium. Oslo: Pensumtjeneste. (Gyldendal Norsk Forlag, 1976)
- Skarsaune, O. (1988). *Inkarnasjonen — myte eller faktum?* Oslo: Lunde

- Stillman, N. (1979). *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America
- Sway, Dr. M.A. (2006). «Jesus Christ: A Prophet of Islam.» *PASSIA Religious Studies Unit*, Round Table, 30. mars 2006. <http://bit.ly/2QbYgR> [Henta: 04.08.2009]
- Tabandeh, Dr. H.N. (2000). «Shi'ism, Sufism and Gnosticism.» *Sufism of Iran*. <http://bit.ly/196UIC> [Pdf-fil, henta: 05.08.2009]
- Thomas Aquinas. (1967). *Om loven, Guds attributter, tro og viten og kjønnslivet i paradiset*. Oversettelse, innledning og kommentar ved Knut Erik Tranøy. Oslo: Pax
- Waler, E. (2008). *The Shema and the first commandment in First Corinthians: an intertextual approach to Paul's re-reading of Deuteronomy*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.Reihe) Tübingen: Mohr Siebeck
- Wright, N.T. (1993). *Who Was Jesus?* Wm. B. Eerdmans Publishing Company
- Ye'or, B. (1985). *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. Fairleigh Dickinson University Press