

# Jesus i islam og hans muslimske etterfølgere

JAN OPSAL

Hvem sier muslimer at Jesus er? Denne varianten på et gammelt spørsmål er aktuell i vår tid. I denne artikkelen vil vi drøfte følgende spørsmål: Hvilke oppfatninger av Jesus finnes innen islam? Hvilke oppfatninger finner vi av Jesus hos tilhengere av Jesus eller Jesus-troende som fremdeles befinner seg i en muslimsk kontekst? Hva innebærer det for dem å følge Jesus? Hva innebærer det å følge Jesus og fremdeles forbli i en muslimsk kontekst?

Islam har helt fra Koranens tid sine egne tekster om Jesus som avviker fra de bibelske tekstene. I islam finner vi også fortolkninger og videreføringer av korantekstene, som i Hadith- og tafsir-litteraturen, og i andre typer muslimsk litteratur. Eksempler på hvordan enkeltmennesker og bevegelser med utgangspunkt i islam har forholdt seg til Jesus på grunnlag av disse kildene, vil også være av betydelig interesse for å belyse vår problemstilling.

Artikkelen vil altså drøfte bildet som tegnes av Jesus i autoritative skrifter innen islam, men også hvordan muslimer enkeltvis på grunnlag av disse skriftene og andre kilder velger å forholde seg til Jesus. Det materialet som her presenteres og drøftes, er av interesse for både religionsvitenskapelige og misjonsvitenskapelige analyser og refleksjoner. Vår behandling vil være av religionsvitenskapelig karakter, men vil kunne videreføres i en misjonsvitenskapelig kontekst. Til slutt i artik-

kelen vil vi drøfte noen analytiske modeller for arbeidet med disse spørsmålene. Det ville selvsagt interessant med et bredere komparativt perspektiv som også inkluderte synet på Jesus i andre religiøse tradisjoner, men plassen tillater ikke dette her.<sup>1</sup>

### **Jesus i Koranen og Hadith**

Koranens Jesus-tekster utgjør 93-94 vers, eller om lag én prosent av det totale tekstmaterialet i Koranen, men oppmerksomheten om disse tekstene har langt overskredet deres omfang, både i muslimsk teologisk litteratur<sup>2</sup> og fra ikke-muslimske forfattere<sup>3</sup>.

Det dominerende temaet i Koranens Jesus-tekster er Jesu fødsel, som er omtalt i de to lengste sammenhengende tekstene om Jesus, i Sure 19,16-36 og i Sure 3,42-60.<sup>4</sup> Her er det jomfrufødselen som er i fokus, og det legges stor vekt på å forsvare Marias ære mot familien hennes som klandret henne for å få barn utenfor ekteskap. Josef er ikke nevnt i Koranen. Men det understrekes også at jomfrufødselen ikke innebærer at Jesus er mer enn et menneske, Jesus er skapt av Allah ved skaperkommandoen: Bli! (S 19,35 og 3,59) Disse tekstene inneholder også sammenfattende utblikk om Jesu liv og gjerning (S 19,30-33 og 3,48-54), men noen samlet fortelling om Jesu liv finnes ikke i Koranen.

Ett enkelt vers tar opp spørsmålet om Jesu død på denne måten etter at det vises til at jødene hevder at de har drept Jesus: "Men de drepte ham ikke, og de korsfestet ham ikke, men det fortonet seg slik for dem." (S 4,157), dette utdypes i Hadith hvor det fortelles at en annen person forvekslet med Jesus og korsfestet i hans sted. Dermed fortonet det seg for jødene som om Jesus ble korsfestet og døde. Men i virkeligheten tok Gud Jesus direkte opp til himmelen, der han lever i den andre himmel, der Muhammed møtte ham under sin himmelreise.<sup>5</sup>

I S 5,116 spør Allah: «Jesus, Marias sønn, har du sagt til menneskene: 'Ta meg og min mor til guder utenom Gud?」 Jesus benekter dette på det sterkeste og understreker at hans budskap har vært: Tilbe Allah, min Herre og deres Herre (S 5,117).

Koranen forteller at Jesus utførte en rekke undre. Han for-

kynte som profet mens han ennå lå i vuggen, for å forsvare sin mors ære (S 19,27ff). Som gutt laget han fugl av leire som ble levende da han blåste på den (S 3,49 og 5,110). Ved siden av engangsundre som disse legges det særlig vekt på at han helbredet blindfødte og spedalske, samt at han vekket opp døde (S 3,49 og S 5,110), disse siste undrene utfører han ”med Allahs tillatelse,” understreker Koranen. Disse undrene oppfattes ofte som så sentrale i Jesu gjerning at han regnes som healeren blant profetene i islam.

De relativt få tekstene som finnes om Jesus i Hadith-litteraturen<sup>6</sup> gir en del nye trekk til islams Jesus-bilde, blant annet uttrykkes det eksplisitt at Maria og hennes sønn unngikk å bli berørt av Satan da de ble født.<sup>7</sup> Ellers fokuserer Hadith-litteraturen på Jesu endetidsrolle.<sup>8</sup> Da skal han komme og beseire *dajjal* – som gjerne kalles Antikrist, han skal også drepe grisen og knuse korset. De to siste poengene kan tolkes slik at han skal bekrefte islams oppfatning av grisen som et forbudt dyr og gjøre det klart at korset ikke er et symbol på Jesus.

Etter å ha utført disse endetidsgjeringene, skal Jesus dø og bli begravd. Dernest skal han stå opp til dommens dag og der ha en nøkkelrolle ved at han sier fram dommens ord. Og på dommens dag skal de kristne bli refset for å ha tilbedt Jesus som Guds sønn.<sup>9</sup>

I noen tekster i Hadith er temaet forholdet mellom Muhammed og de tidligere profetene, blant annet Jesus. I disse tekstene er perspektivet både kontinuitet i form at de tidligere profetene peker fram mot Muhammed og bekrefter ham, men samtidig et brudd i form av at Muhammed avslutter alle rekker av profeter.<sup>10</sup>

Samlet passer tekstene om Jesus i Koranen og Hadith inn i et profetparadigme i islam, som kan beskrives slik:<sup>11</sup>

- 1 Profetens samtid er preget av religiøst forfall, tidligere profeters budskap er glemt og mange lever et uetisk liv, uvitenhet (*jabiliyya*) kan brukes som samlebetegnelse. Marias familie kan representere uvitenheten, ved at de ikke gjenkjenner Allahs gjerning når de blir vitne til den i form av Jesu fødsel, se S 19,27f.
- 2 Profeten kalles til å tale til folket på Allahs vegne. Jesus

- hører til i kategorien profet (*nabi*), men også i den langt mer eksklusive kategorien sendebud (*rasul*).
- 3 Profetens budskap har Allahs enhet og dommens dag som sentrale temaer. Teksten i sure 5 understreker at Jesus har forkynt at folket skal tilbe Allah, og underforstått ham alene. Dommens dag er indirekte omtalt i formuleringen ”om Du straffer dem.”
  - 4 Underfulle tegn bekrefter at profetens budskap og virksomhet er fra Allah. Jesus bekrefter sin virksomhet med en lang rekke undre, fugl av leire, innsikt i det skjulte og særlig de ulike helbredelsesundrene.
  - 5 Profetens virksomhet møtes med motstand og forfølgelse. Dette er ikke tydelig i den norske teksten, men ifølge S 5,117 var Jesus et vitne. Her brukes den arabiske termen *shahid*, som kan referere til en martyr.<sup>12</sup>
  - 6 Profeten må til slutt reise fra folket sitt, en slik migrasjon (*hijra*) er en helt sentral begivenhet i den profetiske løpebanen. Det at Jesus unnslopp korsfestelsen og ble tatt opp til himmelen, kan tolkes som hans *hijra*.
  - 7 De viktigste profetene mottar budskapet sitt i form av en bok (*al-kitab*) fra Allah. Jesus er ifølge disse tekstene blitt informert om ulike bøker, deriblant evangeliet (*al-injil*) og har selv mottatt en bok.
  - 8 Noen få profeter mottar også en ny lov fra Allah. Det at Jesus skal tillate noe som før har vært forbudt, kan leses som at han bringer ny lov.
  - 9 De profetene som lykkes, eventuelt etter sin *hijra*, blir religiøse og politiske ledere for sitt folk. Dette punktet blir ikke aktuelt for Jesus dersom hans *hijra* bestod i at Allah tok ham til seg.

Ifølge Koranens Jesus-ord ser Jesus altså på seg selv som en typisk profet innen islam. Det profetparadigmet som han plasserer sin tjeneste innenfor, viser også hvordan Muhammed selv så et mønster i sin egen profetvirksomhet.

Den finske teologen og Koran-forskeren Heikki Räisänen peker på at Jesus i Koranen omtolkes i lys av Muhammed på en måte som ligner den omtolkningen av den jødiske tradisjonen som skjer i Det nye testamente.<sup>13</sup> Denne omtolkningsteori-

en underbygges av de observasjonene vi har gjort ovenfor i relasjon til profetparadigmet.

### **Islamske Jesus-tradisjoner**

Men selv om både Moses, Abraham, Noa og Josef er omtalt i flere Koran-vers enn Jesus, står likevel Jesus på flere måter i en særstilling i islam. Tidlig vokste det fram et betydelig antall fortellinger om Jesus. Noen av disse finner vi i de klassiske samlingene av Hadith, andre utenfor.

Tarif Khalidi har skrevet om den muslimske Jesus og samlet og publisert utsagn av ham og fortellinger om ham som vokste fram fra det åttende til det attende århundret.<sup>14</sup> Til sammen er det over tre hundre tekster som samlet bekrefter at Jesus har spilt en betydelig rolle i muslimsk fromhetsliv.

Tekst nr 5<sup>15</sup>:

Gabriel met Jesus and said to him, "Peace be upon you, Spirit of God." "And upon you peace, Spirit of God," said Jesus. Then Jesus asked, "O Gabriel, when will the Hour come?" Gabriel's wings fluttered and he replied, "The questioned knows no more about this than the questioner. It has grown heavy in the heavens and the earth; it will come down upon you suddenly." Or else he said, "Only God will reveal it when it is time."

Engelen Gabriel og Jesus hilser hverandre her med den tradisjonelle muslimske hilsenen: Assalamu aleikum – Aleikum salam, og tiltaler hverandre med den samme tittelen: Guds Ånd. Dette er interessant fordi begge to omtales som Guds ånd eller Vår ånd i Koranen. Et annet poeng er at bare Allah kan åpenbare når Timen kommer, det eneste sikre er at den kommer plutselig, S 7,187.

De tidligste tekstene i denne samlingen preges av kortere læremessige poenger som understrekes av Jesus selv eller i samtaler eller situasjoner han er en aktør i. Noen ganger spiller disse tekstene på nytestamentlige tekster, andre ganger på korantekster. Videre er det tydelig at disse Jesus-ordene ofte framhever asketisk liv som et ideal, som i tekst nr. 116, hvor Jesus sier<sup>16</sup>: "O Disciples, be ascetics in this world and you will pass through it without anxiety."

Tekst 225 forteller om en mann som var både blind, spedalsk og lam på begge sider av kroppen.<sup>17</sup> Denne mannen takket Gud fordi han ikke var så ille stilt som mange andre, fordi mange andre manglet hans kunnskap om Gud. Jesus tok hånda hans og han ble fullstendig helbredet og fulgte deretter Jesus og tilbad sammen med ham. I denne teksten spiller både bibelske og koranske motiver med, Jesus helbreder blinde, spedalske og lamme, og her er det en mann som er rammet av alt dette, og han blir helbredet av Jesus. Men det er et tydelig islamsk trekk at mannen som er blitt helbredet, ikke tilber Jesus etterpå, som for eksempel i Luk 17,15-16. Den helbredete mannen i den muslimske fortellingen tilber derimot Gud sammen med Jesus etter helbredelsen.

I enkelte tekster pekes det direkte på Muhammed, som i tekst 271<sup>18</sup>, der Gud understreker overfor Jesus at det er Muhammeds etterfølgere som vil utgjøre majoriteten i paradiset. I andre tekster igjen tas det direkte avstand fra kristen oppfatelse av Jesus, som i tekst 282<sup>19</sup>:

Al-`Uris saw in his sleep Christ Jesus Son of Mary, who seemed to turn his face toward him from heaven. Al-`Uris asked him, "Did the crucifixion really happen?" Jesus said, "Yes, the crucifixion really happened." Al-`Uris then related the dream to an interpreter, who said, "The man who had this dream shall be crucified. For Jesus is infallible and can speak only the truth, yet the crucifixion he spoke of cannot refer to his own, because the Glorious Qur'an specifically states that Jesus was not crucified or killed. Accordingly, this must refer to the dreamer, and it is he who shall be crucified." The matter turned out as the interpreter said.

Denne teksten skriver seg ifølge Khalidi fra det trettende århundre og finnes i et skrift som forteller om slekten til Saladin i kamp mot korsfarerne. Teksten forteller om et fenomen som er velkjent i nyere forskning på konvertering fra islam til kristendom, nemlig drømmer, visjoner eller audisjoner knyttet til Jesus.<sup>20</sup> Teksten legger først til grunn at Al-`Uris forteller sannheten om drømmen og at det virkelig var Jesus han så. Men fortolkningen av drømmen videre er i tråd med kjente

islamske motiver, først at Jesus selv er ufeilbarlig og derfor ikke kan ha løyet for Al-`Uris, dernest at Koranen har rett når den sier at Jesus verken ble korsfestet eller drept. Fortolkeren konkluderer med at Al-`Uris må korsfestes, da vil både Koranen og Jesus få rett.

Det Khalidi kaller det muslimske evangeliet om Jesus bekrefter at Jesus opp gjennom historien har vært en viktig skikkelse for muslimer i ulike miljøer. Gjennom disse tekstene har Jesus-skikkelsen fått utdypet sine personlighetstrekk og nyansert sine roller som lærer, asket og helbreder. Samtidig understreker de den islamske forankringen til skikkelsen, slik at Khalidis betegnelse i tittelen er treffende, det handler om *The Muslim Jesus*.

### **Muslimske beundrere av Jesus**

Men nettopp fordi Jesus har en så sentral posisjon innen islam, er det ikke vanskelig å finne eksempler på muslimer som har gitt uttrykk for beundring for Jesus. Innen sufismen finnes det mange eksempler på dette, for eksempel var al-Hallaj (d. 922) opptatt av Jesus og bad selv da han ble dømt til døden for blasfemi om å bli korsfestet. Da han ble ført bort for å henrettes, bad han for sine bødler på en måte som minner om Jesu egen bønn.<sup>21</sup>

Den persiske poeten Jalaludin Rumi (d. 1273) regnes av mange muslimer som den største lyrikeren gjennom alle tider.

Jesus sat humbly on the back of an ass, my child!  
How could a zephyr ride an ass?  
Spirit, find your way, in seeking lowness like a stream.  
Reason, tread the path of selflessness into eternity.<sup>22</sup>

Utgangspunktet i dette verset er at Jesus red på et esel, et dyr som har vært regnet som et lite ærerikt ridedyr fra Jesu tid og fram til i våre dager i Midtøsten. Ifølge Rumi skal menneskets ånd og fornuft lære av Jesu ydmykhet og oppføre seg på samme måte. Rumi bruker bekken som stadig søker nedover, som en metafor på den ydmykheten mennesket kan lære av Jesus.

Sufismen har ellers lagt vekt på ulike sider ved Jesu per-

sonlighet, Jesus er for mange sufier den som har en livgivende pust. Denne tanken kan knyttes både til fortellingen i Koranen om at Jesus gav liv til en fugl av leire ved å puste på den, se S 3,45-51 og tanken om Jesus som en ånd (*ruh*) fra Gud, *ruh* betyr også pust.

Hasan Askari er en moderne muslimsk talsmann for interreligiøs spiritualitet.<sup>23</sup> Han oppsummerer sitt syn på Jesus og muslimers beundring for Jesus på denne måten:

I disagree when Christians say that Jesus in the Qur'an is not the same Jesus who is in the Gospels. It is the same Jesus – with a different interpretation. After all, you can find different interpretations of Jesus in the canonical and apocryphal Gospels. In Islam he is really present in the life of people primarily through the Qur'an – that is extended and enriched by theosophical thought, mystical poetry, folklore, and a widespread love in the Muslim world for the names of Jesus and Mary.<sup>24</sup>

Askari plasserer forskjellen mellom Jesus i Koranen og i evangelieskriftene på fortolkningsnivå, og viser til at det også innen den kristne tradisjonen finnes ulike fortolkninger av Jesus. Det kan innvendes mot Askari at Koranen faktisk polemiserer mot aspekter av Jesus-bildet som hele den kristne tradisjonen er enige om, og at det derfor er for enkelt å definere forskjellene som fortolkningsnyanser.

Men Askaris hovedpoeng i denne teksten er ikke læren om Jesus, men Jesu nærvær i menneskers liv og deres kjærlighet til ham og hans mor. Dermed fokuserer han på den Jesus-fromheten som vi har sett ulike uttrykk for gjennom mange hundre år innen islam. Denne beundringen er ifølge Askari en organisk del av islam.

### **En syrisk muslim som følger Jesus**

På denne bakgrunnen er det interessant hvordan ulike muslimer i nyere tid kan oppfatte Jesus. Paul-Gordon Chandler har skrevet om den syriske forfatteren Mazhar Malloui som ser seg selv som en muslim som følger Jesus.<sup>25</sup> I det følgende er Chandlers intervju med Malloui kilde til den syriske forfatterens utsagn.



Malloui forteller at han som ung Koran-student forestilte seg Gud som en sint gud som var klar til å kaste ham i helvetet for den minste feil. "But in the Gospels I read about a Christ who was loving, and who identified with me as a human."<sup>26</sup> På bakgrunn av det vi ovenfor har funnet om Jesus som feilfri og som healeren blant profetene kan det godt tenkes at Malloui allerede i sitt studium av Koranen har fått et bilde av Jesus med disse personlighetstrekkene, men det er altså tekstene i evangeliene som han selv viser til.

Men han understreker at muslimer generelt ærer Jesus:

Muslims see themselves as honoring Jesus more than Christians [do], and he is very highly regarded by them. For example, they do not believe that Muhammad performed miracles, but accounts of Christ's many miracles are found in the Qur'an. From a mere folk standpoint, Muslims often go to Christian shrines for help in answered prayers. While they do not see him as God or the Son of God, they do see Christ as the coming judge of the world.<sup>26</sup>

Her viser Malloui til at det er vanlig blant muslimer å se på Jesus som helbrederen og som dommeren, og at dette også kan få rituelle konsekvenser ved at muslimer kan besøke kristne helligdommer for å få svar på sine bønner. Hans muslimske bakgrunn gjorde det imidlertid vanskelig for ham å akseptere visse sider ved kristen tro, som læren om Jesus som Guds sønn og tanken om at Jesus døde på korset:

Obviously, coming from a Muslim background, "the sonship of Christ" was a major hurdle. Can anyone fully understand this? Additionally, the crucifixion of Christ was difficult to comprehend and accept, as it demonstrates "the good being defeated by the evil." The above became clearer as I walked with God. As I followed Christ these were obstacles that I had difficulty accepting. And it took many years.<sup>28</sup>

Det er ingen overraskelse at disse to momentene stod i en særstilling for Malloui, det viser snarere at han har tatt islams lære om disse spørsmålene på alvor. Men det er interessant at han

ikke bagatelliserer problemene knyttet til disse spørsmålene om Jesu person og død. Og det er ikke minst interessant at personen Jesus hadde så stor tiltrekningskraft på Malloui at han fulgte Jesus i mange år før han kunne akseptere disse to trekene ved kristen tro.

Det er i det hele tatt tydelig at Malloui selv har formet sitt Jesus-bilde først og fremst med materiale fra Det nye testamente.<sup>29</sup> Han viser til Bergprekenen som nøkkelt teksten for sin egen spirituelle reise, men framhever også lignelsene om det fortapte får og den ventende faren. Det siste er interessant ettersom Kenneth Bailey<sup>30</sup> lenge har understreket at teksten som i Vesten kalles lignelsen om den fortapte sønnen i Midtøsten oppfattes først og fremst som en fortelling om faren med de to sønnene. Malloui tiltrekkes også på en spesiell måte til Evangeliet etter Johannes, på grunn av skriftets mystiske karakter.<sup>31</sup>

Møtet med Jesus har forandret Mallouis gudsbilde. Implisitt gir han også en svært negativ karakteristikk av det gudsbildet han hadde tidligere, og en kan spørre om teksten er farget av behovet for å markere kontrastene mellom de to gudsbildene:

Before I lived in hell and the world was a dark place – and I was in a mental state of suffering. I believed God was angry with me and with everything else. I felt Allah gave me a book [Qur'an] and left. So I lived in fear, afraid of God. All the other religions I read about gave me the same idea of God. I admit I loved Nietzsche's writings deeply – that God had died – Nietzsche lived in similar circumstances; he said this angry god had to die. I hated the world, my friends, family, myself.

And Christ changed my understanding of God. I love the story of the woman caught in adultery, as this totally changed my thinking about God. Dostojevsky planted the understanding for this in my mind. Christ did not look at her as to accuse her, but looked at the ground so as not to shame her. He participated in her shame. The experience of God through Christ gave me joy and peace – it covered me – the whole world changed for me. God is not an angry God, but a loving Father, suffering with his son on the cross and suffering with me in this world.<sup>32</sup>

Den skjønnlitterære forfatteren Malloui viser til Nietzsche og Dostojevski som på ganske ulike måter har behandlet religion i sitt forfatterskap. Han identifiserer seg med Nietzsches religionskritikk når det gjelder den vrede gud, en kritikk som Malloui mener passer på islam, mens han krediterer Dostojevski for å hjelpe ham til å se en medlidende gud i Kristus.

Malloui kommenterer spesielt skamaspektet ved fortellingen om kvinnen som ble grepet i hor, og knytter dette videre til at Gud lider med sin sønn på korset og med mennesker i denne verden. Skam har vært ett av momentene i muslimsk kritikk av tanken om korsfestelsen, at Gud ikke kunne tenkes å la sin profet henge til offentlig spott og spe. Malloui har derimot integrert tanken om at Gud tar del i menneskers skam som en sentral del av sitt nye gudsbilde.

Andre steder i intervjuet betoner Malloui en kontinuitet, som når han blir spurt om hva han har brakt med seg fra islam som beriker det å følge Kristus for ham:

Certainly the greatest thing I learned in the traditional school of Islam, and continue to learn, was to have tremendous reverence for God. Also, they bred in me a respect for the Scriptures that teach us of God. Islam has also emphasized to me the benefit of using one's body in prayer – such as prostrating.

From the mystical practice of Islam (Sufis) I have learned to exalt God with the way we live our lives, the ways of contemplative prayer and meditation, and the importance of silence.

I should say that when I am in a mosque, I feel I am in a "house of God." Sacred places that exalt God's majesty and honor him are very important for Muslims in their worship of God. I of course don't have the same sense in a church that is built more like "city hall." I do, though, love to meditate in the great European cathedrals.

I also use the Muslim prayer beads and recite the character of God with them. These beads are a helpful devotional and meditational tool.<sup>33</sup>

Her framhever Malloui en rekke forhold som han positivt har

brakt med seg fra islam og integrert i sin etterfølgelse av Kristus, for eksempel reverensen for Gud og respekten for de hellige skriftene som forteller om Gud. Det siste momentet kan handle både om en trospreget respekt for skriftenes autoritet, men det kan også handle om måten skriftene som fysiske objekter behandles på, og da har dette et mer rituelt preg, og er knyttet til fromhetens rituelle form.

Fromhetens rituelle form er fellesnevneren i de fem øvrige momentene Malloui trekker fram. Disse momentene er sufienes rituelle meditasjon, bygningens rolle i forhold til det å opphøye og ære Gud, bruken av bønnekjede og den rituelle forberedelsen til bønn. Her har Malloui i islam funnet former og rammer for tilbedelsen av Gud som nå er naturlig integrert i måten han følger Kristus på.

Det er bemerkelsesverdig at han bruker det muslimske bønnekjedet (tasbih) når han ber, og ikke har erstattet dette med et kristent bønnekjede, noe som brukes av både katolske og ortodokse kristne. Det muslimske kjedet er tett knyttet til islams lære om Allahs 99 navn, noe han viser til når han bruker kjedet for å resitere Guds karakter. Det er imidlertid rimelig å anta at Guds karakter eller natur er blitt nytolket i lys av Kristus ut fra det Malloui har sagt tidligere, slik at dette ritualet har fått et nytt innhold for ham sammenlignet med da han var muslim. Vi noterer også at både bruken av bønnekjedet og henvisningen til sufienes meditasjon tyder på at sufismens fromhetsutøvelse og sannsynligvis også deres gudsbilde har øvd en viss tiltrekning på ham.

Malloui ser diskontuitet mellom islam og Kristus-etterfølgelse bare på to punkter, *shabada* og *hajj*, islams første og femte søyle.<sup>34</sup> Den første innebærer å anerkjenne Muhammed som profet, og Malloui anbefaler ofte muslimske etterfølgere av Jesus å skrive sin egen *shabada*.

Woodberry har drøftet kontekstualisering av kristen praksis under perspektivet: reusing common pillars.<sup>35</sup> Woodberrys poeng er at de fire første søylene har sine røtter i jødisk-kristen tradisjon, og at kristne derfor kan søke tilbake til disse røttene for å utvikle en kristen fromhetstradisjon som er kontekstualisert i forhold til en muslimsk sammenheng. Malloui og Woodberry kommer til samme konklusjon når det gjelder den

femte søylen, men griper den første noe ulikt an. Men de er enige om at det er anerkjennelsen av Muhammed i det andre leddet av *shabada* som er problemet. Woodberry betoner det felles monoteistiske perspektivet i det første leddet: Det finnes ingen gud foruten Gud – og knytter dette til det jødiske og gammeltestamentlige *shema* i 5. Mos. 6,4. Malloui på sin side ber muslimske Jesus-etterfølgere om å lage sin egen *shabada*. Han overlater dermed dette spørsmålet til den enkelte, noe som også kan åpen for at den enkelte kan være i en prosess på dette punktet når det gjelder hvordan Muhammeds og Jesu roller forstås i forhold til hverandre.

Hva betyr det så at Malloui regner seg som en muslim som følger etter Jesus, hvordan definerer han selv sin identitet?

Why do I see myself as "a Muslim who follows Christ"? This is something I am very proud of. You see, traditionally, if I am born a Christian, I am a Christian. If I am born a Muslim, I am a Muslim. Often when a Western person becomes a Muslim, he or she will take the Muslim culture and this ends up being more important than his or her spiritual journey – more externally focused than internally focused.<sup>36</sup>

Fokuset er her tydelig på den kulturelle siden ved det å være muslim. Malloui har ikke villet endre sin ytre kulturelle tilhørighet eller former. Mange arabiske evangeliske menigheter bringer unge Kristus-etterfølgere fra muslimsk bakgrunn mer inn i kristendommen enn til Kristus, og dette ser han som tragisk.<sup>37</sup>

Det kan se ut som om Malloui gjennomfører et skille mellom spiritualitet og kultur, der islam kan operere på begge nivåer. Det spirituelle nivået er grunnleggende for Malloui, det er det autentisk etterfølgelse av Kristus skjer. Det kulturelle er knyttet til sivilisasjon og tradisjon og derfor også viktig for hans identitet. I utgangspunktet kan dette perspektivet knyttes til forholdet mellom form (det å være en muslim i kulturell forstand) og innhold (det å følge Jesus i spirituell forstand), og Malloui mener altså at de to perspektivene kan kombineres.

Selv har Malloui funnet sufismen, den islamske mystikken,

som det stedet han kan følge Kristus innen islam, han beskriver sin spirituelle kontekst og sin personlige identitet slik:

I am following my master, Christ, as a Muslim mystic. Islam for me is a full civilization, and all of my being has grown up in this atmosphere. Of course there are things in our history and culture that I don't like or agree with. But equally there are many things I love and admire. So I find Christ helping me to enrich my culture.

So I consider myself a mystic who follows Christ in an Islamic society. I find myself very at home and accepted in a Sufi group that I meet with, and we are actually working together to see the light of God through Christ.<sup>38</sup>

Termen "en muslimsk mystiker" i en kontekst som handler om aktiv deltagelse i og identifikasjon med en gruppe sufier kan oppfattes som om han også på det spirituelle planet gir uttrykk for en muslimsk identitet. Men i neste avsnitt formulerer han seg mer i tråd med de sitatene vi har drøftet tidligere, han er en mystiker som følger Kristus i et islamsk samfunn.

### Jesus Imandars i Dhaka

Å være en *Jesus Imandar* i Bangladesh er å være "trofast mot Jesus"<sup>39</sup> uten at det innebærer at en har forlatt sin muslimske kontekst. Denne bevegelsen består av personer med muslimsk bakgrunn som nå har hengitt seg til Jesus, og Jørgensen har studert grupper av *Jesus Imandars* i Dhaka.<sup>40</sup>

*Iman* er et lånord fra arabisk, fra roten *a-m-n* utledes blant annet verbet *amana* som betyr å være trofast eller pålitelig og nomenet *iman* som kan oversettes med tiltro eller tro.<sup>41</sup> Denne termen brukes om troen i islam, og da gjerne med vekt på utøvelsen av troen. I sufi-inspirerte sammenhenger på Det indiske subkontinentet er det ikke uvanlig å understreke praksissiden ved uttrykket, Haeri snakker om å "leve *iman*."<sup>42</sup> Det å leve *iman* blir da nærmest et synonym med det å være muslim. Sufifikset *-dar* kommer fra persisk og betyr den som har eller innehar, slik at uttrykkets etymologi peker i retning av "den som innehar trosutøvelse."

På denne bakgrunnen er det interessant at en term som er

kommet til Bangladesh med islam og som er sentral i islam, her tas i bruk for å betegne en relasjon til Jesus. En *Jesus Imandar* understreker at det sentrale i hans forhold til Jesus er å elske Jesus, og dette oppsummeres slik: "... what we need to do is to submit ourselves to him."<sup>43</sup> Terminologien her er helt parallell til mange muslimers tale om sitt forhold til Allah, underkastelse er også den språklige betydningen av termen *islam*.

Hvilket Jesus-bilde har så de som tilhører disse gruppene? Jørgensen peker på at Jesus for dem for det første er en av islams profeter, men at han på flere måter skiller seg ut som en enestående person, Jesus er syndfri, levende og har en kraft som fremdeles fungerer.<sup>44</sup> Disse motivene kan i stor grad knyttes til bildet av Jesus i Koranen og i Hadith, men de fortolkes av *Jesus Imandars* på en måte som går ut over de etablerte muslimske fortolkningene.

Dette doble perspektivet kommer fram i Aminas utsagn om hvordan Jesus hjalp henne i en krise:

Now also people hate me and also he helped me and one time I was suffering in my family and then prophet Muhammad didn't help me because he died. Prophet Mosa also died [...] Yeah, and only Jesus can ... only Jesus can do something because after three days he is resurrection. Easter means resurrection. And I don't like crucified Jesus, you know. I just special something, actually I don't like crucified Jesus, I like the resurrected Jesus. He received new power and new life. I don't like crucified Jesus.<sup>45</sup>

Amina ser Jesus som en som griper inn i kriser, det er på linje med helbreder-rollen han har i Koranen. Det er nettopp helbredelsesunderne som karakteriserer Jesus som profet, og innen sufismen regner mange muslimer med at Jesus fremdeles kan helbrede. Men selv kobler Amina Jesu kraft først og fremst til oppstandelsen etter tre dager, mens hun distanserer seg fra korsfestelsen. Dette er interessant på bakgrunn av at korsfestelsen er benektet i Koranen, mens oppstandelsen ikke er et tema.

Andre understreker at Jesus er mer enn en profet, han gir frelse<sup>46</sup> og han ofrer seg selv<sup>47</sup> - i det siste tilfellet brukes samme

terminologi for offer som benyttes om den muslimske offerfesten som feires i forbindelse med pilegrimsreisen til Mekka.

Khaled er opptatt av at Jesus skiller seg ut ved at han har ofret for menneskene og kan frelse dem:

- We have *Isâ Masîb* is not only nabi, he is not only prophet, he has saved us, he has sacrificed for us. He is *najat tatta*. [...] *Najat tatta* means the 'one who is giving salvation'. [...] *Najat tatta*, that means that he has four titles. One is *Isâ Masîb*, Jesus Christ. Another is 'Spirit of God', the '*rub 'ullah*'. Another is the '*kalimat-ullah*', he is the 'word of God' and another is 'holy spirit', *Isa 'rub-kudus*', that means 'holy spirit'. So he has four titles: Muhammad *nabi* has one title, he is *nabi*, prophet.<sup>48</sup>

Khaleds fortolkning av titlene kan opplagt problematiseres av islamske lærde, blant annet har både Jesus og Muhammed flere titler enn dem Khaled nevner her. Men vårt poeng i denne sammenhengen er Khaleds hermeneutiske grep. Først definerer Khaled Jesus som unik i et islamsk perspektiv ved å vise til titler Jesus har i Koranen, titler som ikke knyttes til Muhammed. Dernest at Khaled utleder tittelen *najat tatta* – den som gir frelse – fra disse titlene. Det er bemerkelsesverdig at Khaled i dette resonnementet ikke benytter momenter fra Bibelen i det hele tatt, han utvikler hele resonnementet sitt ut fra materiale fra Koranen.

På denne bakgrunnen blir Jesus én av profetene, men samtidig helt enestående blant profetene for *Jesus Imandars*. Når disse perspektivene kombineres med kritiske perspektiver på Muhammed, står Jesus enda tydeligere fram som den enestående profeten.<sup>49</sup>

Karakteristisk for Jesus-skikkelsen i denne bevegelsen er at han står i utgangspunktet i en islamsk kontekst, men at en del av de egenskapene og karaktertrekkene som Koranen og Hadith gir ham, tolkes på en måte som sprenger rammene islam har for profeten Jesus. I tillegg tillegges han nye egenskaper som den som gir frelse og som offeret, her er det først og fremst bibelske tekster som benyttes for å tegne disse sidene ved personen Jesus.



Forholdet mellom *Jesus Imandars* og Jesus kan videre opplagt fortolkes i lys av forholdet mellom en disippel og en sufimester (*pir*) på det indiske subkontinentet. Disippelen går inn i et nært livsfellesskap med sin *pir* og blir preget av ham på en gjennomgripende måte. Men det er også grunn til å spørre om ikke *Jesus Imandars* også beskriver sitt forhold til Jesus med terminologi som islam ellers reserverer for menneskers forhold til Allah, ikke minst når en snakker om å underkaste seg Jesus, som vi har sett ovenfor.

### Hemmelige kristne i Pakistan

Den finske misjonæren og forskeren Seppo Syrjänen skrev sin doktoravhandling om kristen omvendelse i Pakistansk muslimsk kultur.<sup>50</sup> De fleste av hans informanter hadde vært gjennom en offentliggjøring av sin omvendelse. Men noen av dem hadde vært i en fase der det var et alternativ å være en muslim-kristen (engelsk: Muslim-Christian) eller en Jesus-muslim (Jesus Muslim) for å unngå sterke negative reaksjoner fra omgivelsene.<sup>51</sup> En av informantene uttrykker seg slik:

Then I thought more of what kind of troubles I have to face from my relatives and friends. Because in this society where we live, I cannot live if I publicly leave Islam. [...] Now anyhow I cannot go to people and shout that I am a Christian. But I have so much courage that if they ask me, I will not hide it.<sup>52</sup>

I et annet tilfelle var mann og kone begge konvertitter, og mannen beskriver deres strategi i lignende ordelag som ovenfor:

We haven't told anyone. It is not a matter for being afraid. I think it is a wise thing to do. If anyone asks whether I am a Christian, I will say yes. If he does not, I am not going to tell...<sup>53</sup>

For andre handlet det definitivt om frykt. En ung mann hadde vokst opp med sin bestefar. Bestefaren hadde ved et uhell fått vite at sønnen hadde blitt døpt i Karachi og hadde truet med å skyte ham.<sup>54</sup> Den unge mannen konkluderer:

Actually I haven't told anybody (of my conversion). You know that I have lived here for 18 years and I have a crowd of people who know me. So I thought that if my grandfather is not willing to accept me as his grandson, in his family, I should not tell anybody else.<sup>55</sup>

Utfordringen med å takle frykten var felles for de fleste av Syrjåens 36 informanter. Praktisk talt alle hadde vært gjennom en periode med hemmelighet av sin interesse for Jesus eller kristen tro. I denne fasen hadde de arbeidet med sin tiltrekning til Jesus, samtidig som de måtte holde denne hemmelig. Men det å leve med en hemmelig tro innebar også å leve med frykten for følgene som er permanent byrde.

Mange av informantene hadde kommet ut av denne situasjonen gjennom en åpen bekjennelse av sin omvendelse. En av dem starter med en situasjonsbeskrivelse som ligner de vi allerede har sett:

Then I had the difficulty that I was born in a Muslim home and all my relatives are Muslim. I cannot announce to them my encounter with Christ. [...] God worked in my heart in such a way that he enabled me to make a decision. Even though I had to forsake the whole world, I had to choose.<sup>56</sup>

Denne mannen hadde siden levd i femti år som en kristen. Nyheten om hans dåp gjorde faren så sint at han banket opp sønnen som deretter måtte rømme den påfølgende natten for å unngå å bli skutt av faren.<sup>57</sup>

En annen var sønn av en mann med betydelig sosial og religiøs prestisje.<sup>58</sup> Han fryktet hva hans nærmeste ville si til hans omvendelse.

If I would follow the way suggested in the gospels, I could not be able to live with my dear ones. I knew their orthodox zeal in this question. I did not dare to think what conversion from the faith of my forefathers would mean to me. But I had to make my choice. I had to face either God or man. I had to follow the way to which this decision of mine would lead me. Jesus had seen this before and said that his follo-

wers have to give up everything if they want to follow him.<sup>59</sup> ”I had to face either God or man” – dette utsagnet kan stå som en nøkkel til å forstå dem som valgte å være åpne i forhold til sine omgivelser etter at de hadde bestemt seg for å bli disipler av Jesus. Det er for øvrig interessant i denne sammenhengen å se hvor nært de knytter sine erfaringer opp til Jesu person og Jesu ord. Det er nettopp Jesu egne ord om å være en etterfølger som denne siste informanten legger avgjørende vekt på.

En god del av Syrjänens informanter hadde en eller annen form for overnaturlig opplevelse som ledet dem til å ta en klar avgjørelse om omvendelse og om åpen bekjennelse av denne.<sup>60</sup> Dette er et fenomen som er kjent fra mange sammenhenger i Asia og Afrika blant muslimer som er kommet til kristen tro. Det kan dreie seg om drømmer, syner eller audisjoner. En sufimester (*pir*) forteller om sin drøm:

During the night I saw the Lord Jesus Christ. He had three flowers in his hand. I said in my heart that this is the prophet of the Christians. So the Lord Jesus was smiling - - - So I woke up and put the light on and could not see anything. Then I slept again. The again I saw three flowers in the hand of the Lord. He said to me: Rise and give witness in my name!<sup>61</sup>

En *pir* på Det indiske subkontinentet vil ofte være velkjent med drømmer og syner, og synet av en hellig mann med blomster er ikke ukjent ved sufienes helligdommer. Slik sett er ikke synet uvanlig, men her knyttes det tydelig til Jesus.

I tillegg til at disse opplevelsene ofte utløser beslutningen om omvendelse framstår de også som henvisninger til en personlig kontakt med Jesus, slik at den det gjelder er helt sikker på at Jesus nå har talt direkte til ham eller henne. I mange tilfeller er Jesu ord i disse overnaturlige opplevelsene direkte bibelsitater, som ”Følg meg!” eller lignende. En av Syrjänens informanter hadde i hemmelighet tatt et brevkurs om Bibelen og var på vei til postkontoret for å postlegge sin besvarelse av oppgavene knyttet til Matteus 11 da han hørte en stemme rope på ham: ”Kom til meg, jeg vil gi deg hvile.”<sup>62</sup> Selv trodde han at det var morgenens bibelstudium som gav gjenlyd i sinnet hans,

men i tre dager fortsatte han å høre den samme stemmen kalle på ham, inntil han til sist forteller at han stengte butikken han drev og knelte ned og tok imot Jesus.<sup>65</sup>

### **Kategorier for analyse**

Ut fra det materialet vi gjennomgått ovenfor, er det tydelig at vi arbeider med et felt som er komplekst og flytende. Ikke bare er det problematisk å trekke klare grenser, enkeltpersoner gjennomgår også dynamiske prosesser som fører til at de endrer posisjon og strategi over tid.

Vi tror likevel det er konstruktivt å utvikle noen analysekategorier i forhold til noen av de perspektivene som peker seg ut som sentrale. Men dersom det skal være fruktbart å etablere analysekategorier på et flytende felt, må de ikke forstås som lukkede og avgrensede bokser, men heller som interessante punkter eller faser på en skala som kan romme individuelle og kollektive endringsprosesser.

Vi foreslår å etablere analysekategorier på tre felter, hermeneutikk, praksis og kontekst:

- H: Hermeneutiske perspektiver på Jesus-bildene
- P: Forholdet mellom form og innhold i den religiøse praksisen
- C: Den sosio-religiøse konteksten som gir ramme for identitet

Håpet er at slike analytiske kategorier kan bidra til å nyansere en samtale som til nå ofte har vært preget av forenklede problemstillinger som heller tjener til å tilsløre enn til å klargjøre de sammensatte spørsmålene som fortjener analyse og drøfting.

### **Hermeneutiske perspektiver på Jesus-bildene**

Vi har sett et stort spekter av Jesus-bilder. Noen er primært definert av tekstene fra Koranen og Hadith, andre av Bibelens tekster. Det er betydelig sammenfall mellom disse tekstene, blant annet gjelder det jomfrufødselen og Jesu undere, men på to andre punkter er det klar motsetning mellom de muslimske og de kristne tekstene, det gjelder spørsmålet om Jesus som Guds sønn og spørsmålet om korsdøden.

Men det er også interessant at det blant muslimer lever såpass mange tekster og fortellinger som ikke kommer fra disse normative skrifterne. Det dreier seg om mange av tekstene i det Khalidi kaller det muslimske evangeliet om Jesus. Men det kan også dreie seg om personlige erfaringer som drømmer eller visjoner. Det handler dermed både om materialet som benyttes for å tegne bildet av Jesus, men enda mer om hvilke hermeneutiske nøkler som benyttes for å åpne opp og fortolke dette materialet. Vi foreslår på denne bakgrunnen følgende fire kategorier.

H1	H2	H3	H4
Islamske og kristne tekster tolket i tråd med islamsk tradisjon	Islamske og kristne tekster kombinert på individuelt plan	Islamske og kristne tekster tolket i tråd med kristen tradisjon	Kristne tekster tolket i tråd med kristen tradisjon

Vi har her brukt et vidt tekstbegrep, det omfatter både tekster fra normative skrifter som Bibelen, Koranen og Hadith, men også fra annen litteratur, som apokryfe skrifter eller kildene Khalidi benytter. Men tekstbegrepet vårt omfatter også folkelige forestillinger og innholdet i overnaturlige opplevelser som drømmer, visjoner og audisjoner. Vi har inkludert kristne tekster også i H1 ettersom det er ganske vanlig i islamske tekster om islams profeter å benytte seg av utvalgt informasjon fra kristne tekster for å fylle ut de islamske fortellingene om profetenes liv og virke.

Khalidis materiale vil i hovedsak være eksempler på H1, sitatet fra Askari ovenfor kan isolert leses som et eksempel på H2, det gjelder nok også Amina. Derimot kommer Malloui og Khaled kommer i kategorien H3, selv om Khaled ikke eksplisitt benytter kristne tekster, men hans hermeneutiske grep er tydelig kristent. Flere av Syrjänens informanter plasserer seg i kategorien H4, de bruker ikke islamske tekster og fortolkningsnøkkelene er klart kristen.

### **Form og innhold i religiøs praksis**

I vårt materiale er vanligvis ikke formene på Jesus-etterfølgerens religiøse praksis tematisert som et selvstendig emne, men kan likevel identifiseres tilstrekkelig til at vi kan skissere tre typer kategorier av Jesus-etterfølgelse i form av religiøs praksis:

P1	P2	P3
Muslimsk form	Muslimsk form	Kristen form
Muslimsk innhold	Kristent innhold	Kristent innhold

Her er det naturlig nok kategorien P2 som vil utløse mest diskusjon, både Malloui og mange av *Jesus Imandars* vil passe inn i denne kategorien. Askari vil nok plassere seg i P1, mens flere av Syrjånens informanter vil høre til i P3.

### Kontekst og identitet

Den enkelte Jesus-etterfølgerens sosio-religiøse kontekst vil ha en avgjørende innflytelse på vedkommendes identitet. Når det gjelder Jesus-etterfølgerens kontekst og identitet, har Travis utformet en teori som er omtalt som C1-C6-spekteret eller C-skalaen, som presenteres som et kontinuum.<sup>64</sup> Denne skalaen kombinerer spørsmålet om individuell identitet med spørsmål om hva slags sosial kontekst den enkelte Jesus-etterfølger befinner seg i. I forhold til vårt materiale synes det klart at en C7-kategori mangler, nemlig muslimer som er fascinert av Jesus og følger ham på en måte som ikke utfordrer deres muslimske kontekst. Dermed utløses ikke den hemmeligholdelse eller isolasjon som karakteriserer C6-kategorien hos Travis, ettersom kategorien C7 knapt på noen måter utfordrer islams grenser.

På den andre siden faller kategori C1-C3 hos Travis utenfor vårt perspektiv, slik at vi benytter C4-C6-kategoriene hos Travis pluss C7-kategorien nevnt ovenfor.

C4	C5	C6	C7
Kontekstualisert	Muslimske	Hemmelige	Muslimer i muslimsk
Isa-sentrert	Isa-etterfølgere	etterfølgere av Isa	kontekst som åpent har
fellesskap	forblir kulturelt og	med lite eller intet	Isa som forbilde
	offisielt muslimer	fellesskap	

Grupper knyttet til Jesus Imandars kan plassere seg i C4 eller C5, avhengig av hvor de befinner seg i en sosial og religiøs prosess. Malloui identifiserer seg selv som C5. Noen av Syrjånens informanter hørte åpenbart til i C6, mens Askari kan tjene som eksempel på C7-kategorien.

## Muslimske etterfølgere av Jesus

Muslimske etterfølgere av Jesus er et tema som vekker stor interesse. Vår studie har også vist at dette er en kompleks tematikk som ikke kan settes på en enkel formel, og vi håper at denne artikkelen kan være et bidrag til en nyansert drøfting av en spennende tematikk.

Denne studien viser sammen med andre studier at Jesus er en skikkelse som fanger interesse langt ut over tradisjonelle kristne sammenhenger. Den viser også at det materialet som Jesus-bildet konstrueres av, tolkes med ulike hermeneutiske nøkler. Og studien viser også at den vandringen som muslimske Jesus-etterfølgere har begitt seg inn på, er en vandring i et terreng som krever betydelig navigasjonskompetanse, både for vandrene selv og for dem som observerer dem.

## Noter

- 1) Moxnes (red.) 2000 har et enda bredere perspektiv, men ikke med det samme fokuseringspunktet som vår studie her har. I denne antologien er heller fokuset på religionsdialog med de ulike Jesus-bildene som tema. I vår studie benytter vi også for en stor del materiale som er blitt tilgjengelig etter 2000. Barker (red.) 2005 lar representanter fra fem religioner reflektere over personen Jesus og hans betydning.
- 2) Ur-Rahim 1979: Jesus – *A Prophet of Islam* er et godt eksempel på slik litteratur.
- 3) En klassisk oversiktsmessig framstilling som fokuserer på Jesu titler i Koranen er Parrinder 1979, se også Schumann 1988 og Leirvik 1999.
- 4) Vershenvisningene følger den egyptiske tellemåten. Eldre utgaver av Einar Bergs oversettelse av Koranen til norsk følger Flügels versetelling og kan avvike noe fra den egyptiske. Sure 19 er nevnt først ettersom denne teksten kom først i Muhammeds forkynnelse, dette var første gangen Muhammed nevnte Jesus i sin forkynnelse, se Opsal 2005, s. 126ff om kronologien i Muhammeds forkynnelse.
- 5) Muslim 1991, Vol. 1, s. 105
- 6) Muslim 1991, Vol 1-4 inneholder rundt 25 referanser til Jesus, direkte eller indirekte. Dette tilsvarer det antall ganger navnet hans er nevnt i Koranen. Tatt i betraktning av at tekstmengden er større i Hadith, innebærer dette at Jesus er mer perifer i Hadith enn i Koranen. På den annen side er Abraham nevnt mye sjeldnere i Hadith enn det Jesus er, og Abraham er nevnt langt oftere enn Jesus i Koranen.
- 7) Muslim 1991, Vol. 4, s. 1261 og 1399
- 8) Muslim 1991, Vol. 1, s. 108-10, Vol. 4, s. 1501 og 1517-20
- 9) Muslim 1991, Vol. 1, s. 117
- 10) Muslim 1991, Vol. 1, s. 126-132

- 11) Vi har i en annen sammenheng (Opsal 2006, ss. 207-226) gjort mer detaljert rede for dette mønsteret, da med betegnelsen profettypologi, mens vi her bruker termen profetparadigme.
- 12) Wehr 1980 [1961], s. 489, det er for øvrig samme roten som danner termen for trosbekjennelsen i islam – *shabada*.
- 13) Räsänen 1971, s. 94-100
- 14) Khalidi, 2001
- 15) Khalidi, 2001, s. 53f, denne teksten er fra det åttende århundret.
- 16) Khalidi, 2001, s. 117
- 17) Khalidi, 2001, s. 177
- 18) Khalidi, 2001, s. 200
- 19) Khalidi, 2001, s. 205
- 20) Syrjänen 1987, s. 129-141, Mogensen 2000, s. 290-301
- 21) Opsal 2005, s. 185
- 22) Rumi 1993
- 23) Barker 2005, s. 187
- 24) Askari 2005, s. 142
- 25) Chandler 2007, intervjuet finnes på ss. 175-206, Mallouis identifikasjon av seg selv som en muslim som følger Jesus finnes på s. 178.
- 26) Chandler 2007, s. 175.
- 27) Chandler 2007, s. 175.
- 28) Chandler 2007, s. 176
- 29) Chandler 2007, s. 180
- 30) Se for eksempel <http://eprodigals.com/>, lest 17.09.10
- 31) Chandler 2007, s. 180
- 32) Chandler 2007, s. 176
- 33) Chandler 2007, s. 186
- 34) Chandler 2007, s. 187
- 35) Woodberry 1989
- 36) Chandler 2007, s. 178
- 37) Chandler 2007, s. 179
- 38) Chandler 2007, s. 196f
- 39) Jørgensen 2008, s. 1
- 40) Jørgensen 2008
- 41) Wehr 1980, s. 28f
- 42) Haeri 1983, s. 9
- 43) Jørgensen 2008, s. 151
- 44) Jørgensen 2008, s. 174-183
- 45) Jørgensen 2008, s. 178
- 46) Jørgensen 2008, s. 183f
- 47) Jørgensen 2008, s.186ff
- 48) Jørgensen 2008, s.183
- 49) Til dette avsnittet, se Jørgensen 2008, s. 196-201
- 50) Syrjänen 1987
- 51) Syrjänen 1987, s. 168. Syrjänen viser til en missiologisk debatt om denne tematikken allerede på denne tiden, blant annet behandlet av Harvey Conn i 1979, se Syrjänenens fotnote 339. Conn knytter diskusjonen til spør-



målet om kulturell fornektelse, som er en problemstilling som nok er mer beslektet med Mallouis refleksjoner ovenfor enn med fryktmotivet hos en del av Syrjärens informanter.

<sup>52)</sup> Syrjären 1987, s. 167 og 175

<sup>53)</sup> Syrjären 1987, s. 174

<sup>54)</sup> Syrjären 1987, s. 224f

<sup>55)</sup> Syrjären 1987, s. 175

<sup>56)</sup> Syrjären 1987, s. 169

<sup>57)</sup> Syrjären 1987, s. 206

<sup>58)</sup> Syrjären 1987, s. 205

<sup>59)</sup> Syrjären 1987, s. 168f

<sup>60)</sup> Syrjären 1987, s. 170f

<sup>61)</sup> Syrjären 1987, s. 132

<sup>62)</sup> Syrjären 1987, s. 133

<sup>63)</sup> Syrjären 1987, s. 133

<sup>64)</sup> Travis og Travis 2008, s. 193f

## LITTERATUR:

### **Tekstutgaver:**

*Bibelen*, Det norske bibelselskap

*Koranen*, tilrettelagt i norsk oversettelse ved Einar Berg, Nettutgave på [www.islam.no](http://www.islam.no)

Muslim 1991 *Sahih Muslim* Vol. 1-4, Oversatt til engelsk av Abdul Hamid Siddiqi, New Delhi:Kitab Bhavan

### **Andre kilder:**

Askari, Hasan 2005: *The Real Presence of Jesus in Islam*, i Barker, Geoffrey A. (red.) 2005: *Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning*. Maryknoll NY: Orbis Books

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

Barker, Geoffrey A. (red.) 2005: *Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning*. Maryknoll NY: Orbis Books

Chandler, Paul-Gordon 2007: *Pilgrims of Christ on the Muslim Road. Exploring a New Path between Two Faiths*. Lanham:Cowley Publications

Haeri, Shaykh Fadlalla 1983: *Songs of Iman on the roads of Pakistan*. Blanco TX: Zahra Publications

Jørgensen, Jonas Adelin 2008: *Jesus Imandars and Christ Bhak-*

- tas. Two case studies of Interreligious Hermeneutics and Indentity in Global Christianity. Studies in the Intercultural History of Christianity (Vol. 146), Frankfurt am Main: Peter Lang*
- 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
- Mogensen, Mogens Stensbæk 2000: *Contextual Communication of the Gospel to Pastoral Fulbe in Northern Nigeria*. Ann Arbor, MI: UMI
- Moxnes, Halvor (red.) 2000: *Jesus – år 2000 etter Kristus*. Oslo: Universitetsforlaget
- Opsal, Jan 2005: *Islam, lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget
- Opsal, Jan 2006: På begge sider i religionsmøtet. Bibelske personer i islams profettypologi, i Strandenæs, Thor, red.: *Misjon og kultur. Festskrift til Jan-Martin Berentsen*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag
- Parrinder, Geoffrey 1979: *Jesus in the Qur'an*, London: Sheldon Press
- ur-Rahim, Muhammad Ata 1979: *Jesus – A Prophet of Islam*, New Delhi: Taj Printers/London: MWH Publishers (1. utg. 1977)
- Rumi, Jalaludin 1993: *Love is a Stranger*, Kabir Helminski: Threshold Books
- Räisänen, Heikki 1971: *Das Koranische Jesusbild. Ein beitrage 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 Mubammad (peace be upon them)*, Lahore: Kazi Publications
- Syrjänen, Seppo 1987: *In search of Meaning and Identity. Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*. Vammala: The Finnish Society for Missiology and Ecumenics

- Travis, John og Anna Travis, med bidrag fra Phil Parshall 2008: Factors affecting the Identity that Jesus-followers choose, i Woodberry, J. Dudley (red.) 2008: *From Seed to Fruit. Global Trends, Fruitful Practices, and Emerging Issues among Muslims*. Pasadena, CA: William Carey Library
- Wehr, Hans 1980: *A Dictionary of Modern written Arabic*. Beirut: Libraire du Liban
- Woodberry, J. Dudley. 1989: Contextualization among Muslims: Reusing common pillars. In Gilliland, Dean S., Ed: *The Word among us*. Dallas, TX: Word

*Jan Opsal*, Dosent i religionsvitenskap ved Misjonshøgskolen i Stavanger. Han har islam som spesialområde og har blant annet skrevet "Islam. Lydighetens vei", Universitetforlaget, Oslo 2005, foruten artikler og lærebøker for ulike skoleslag.

### **Jesus in Islam and his Muslim followers**

The article introduces and discusses different images of Jesus in Islam as expressed in the Qur'an and in the Hadith, but also in later Sufi and other historical and contemporary Muslim sources. The focus of the article is on Muslims who see Jesus as a unique person and identify themselves as followers of Jesus in one way or another. Among the contemporary sources are the Syrian writer Mazhar Malloui and the Jesus Imandars from Bangladesh. Both Muslim and Christian sources are used by these Muslim followers of Jesus. The article argues that the hermeneutical approach to these sources is determining the image of Jesus and identifies four different hermeneutical approaches to different types of material. The article also identifies three types of relationship between the form and content of the religious practice of these followers of Jesus. Finally the relationship of the Muslim follower of Jesus to his context is discussed in relationship to Travis' C1-C6-spectre, and a C7 category is introduced.