



Islam og Kristendom mellem gudstro og samfundsdannelse

Notater fra en samtale

Iversen, Hans Raun

Published in:
Kirke og Kultur

Publication date:
2020

Document version
Peer-review version

Citation for published version (APA):
Iversen, H. R. (2020). Islam og Kristendom mellem gudstro og samfundsdannelse: Notater fra en samtale. *Kirke og Kultur*, 1/2020 årgang 125, 35-49.

Islam og kristendom mellem gudstro og samfundsdannelse

Notater fra en samtale.

Af Safet Bektovic og Hans Raun Iversen.

Muslimere og kristne har meget at tale om og meget at lære om både hinandens og egne traditioner, når de taler om de mange fælles emner, som optager dem. Med den fælles kontekst tænker muslimer og kristne i Europa ofte langs de samme baner i deres grundlæggende religiøse orientering.

Denne artikel bringer et eksempel på, hvad der kan ske, når man stiller muslimske spørgsmål til kristendommen og kristne spørgsmål til islam. Forfatterne var i sommeren 2019 i den gode situation, at vi havde nogle dage sammen i inspirerende omgivelser i Montenegro på Balkan, hvor vi kunne tale om, hvad vi hver især tror på og hvorfor, alt mens vi besøgte muslimske og kristne helligsteder, hvoraf nogle er fælles på Balkan. Ud fra vore respektive ståsteder stillede vi vores spørgsmål, henholdsvis muslimske og kristne, til hinanden. Vi har begge en historisk forståelse af vores religioner: Islam og kristendom har vi i historisk overleverede skikkelser. Som de begge har undergået en dynamisk udvikling, kan de fortsat gøre det. Tilmed er der ofte netop i historien inspiration til en ny reformation. Ud fra disse præmisser har vi prøvet at skrive resultaterne sammen, så samtalen kan åbnes for andre.

1. Taknemmelighed over livet

Hvor er religionens rødder? Taknemmeligheden spiller en afgørende rolle i islam. Dette fremgår klart både af Koranen og profetoverleveringer, men også af muslimernes gudsdyrkelse. I Koranen (31:12) står der: “Vær taknemmelig mod Gud.” Den taknemmelige er taknemmelig til egen fordel. Men den utaknemmelige! Gud er rig og prisværdig”. Et af Guds navne i Koranen er *esh-Shekur* (den, der er meget taknemmelig). Ordet *shukr* (taknemmelighed) forekommer 77 gange i Koranen, oftest i form af lovprisning på grund af de troendes taknemmelighed over livet, og hvad de ejer og kan formå at gøre i denne verden. De store profeter – Noa, Abraham, Job og Moses – beskrives som de taknemmelige. Der er flere overleveringer, som fortæller, at *shukr* (taknemmelighed) udgør et hovedelement i troen. En af de større klassiske autoriteter, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 1350), hævder, at taknemmeligheden (*shukr*) er halvparten af troen (*iman*).

Taknemmeligheden står også centralt i skabelsesberetningen (Koranen 7:17), hvor Satan siger til Gud, at han vil forføre menneskene i denne verden og påvise, at de fleste er

utaknemmelige (over for Gud). På den måde indebærer troen taknemmelighed, når man kan modstå denne verdens fristelse (Satan) og være lydige over Gud. Den muslimske praksis med daglige bønner, faste og social skat er netop udtryk for taknemmelighed. Man takker Gud for sit liv og for, at man er troende, og man deler det, man har, med andre mennesker, ikke kun materielle goder, men også glade og gode tanker. Derfor er det ikke mærkeligt, at man kan høre mange muslimer igen og igen sige *alhamdulillah* (takket være Gud) gennem dagen.

Ifølge sufi islam er vantro (*kufir*) en direkte modsætning til taknemmelighed (*shukr*). Det betyder, at den, der ikke er i stand til at være taknemmelig, heller ikke kan være troende. Bortset fra at henvise til Koranen (14:7 og 39:7), som direkte knytter troen til taknemmelighed, tolker sufierne livet som en sådan gave, at man hele tiden må takke for den, og den bedste muslim er den, der oprigtigt takker i ord og handling.

I kristendommen er takken for livet et afgørende udgangspunkt. I nogle lag af Bibelen er taknemmeligheden over livet og lovprisningen af Gud knyttet sammen med ærefrygt i forhold til Gud (fx i Det Gamle Testaments salmer). I andre lag gælder det om altid at sige Gud tak for alle ting (Efeserbrevet 5,20), så taknemmeligheden fastholdes som gudstroens kilde. Om det primære i det bibelske materiale er troen på Gud, der fremkalder taknemmeligheden over Guds velgerninger, eller det primære er taknemmeligheden over livet, der ytrer sig som taknemmelighed og tro i forhold til Gud, er næppe til at afgøre. Tak og tro er to sider af samme sag.

Taknemmelighedsmotivet står også stærkt i den skabelsteologi, som især N.F.S. Grundtvig har udfoldet og gjort til et særkende for dansk kristendom. Hos Grundtvig er taknemmeligheden over det gyldne liv, som vi er skabt med, forbundet med sorgen over, at "vi artede' os kun slet". Det er således både taknemmeligheden over det gode liv og sorgen over det spildte liv, der får mennesker til at græde "guldtårer", så de sendes tilbage til troen på den Gud, der har skabt det gyldne liv. Grundtvigs vægt på taknemmeligheden for det skabte liv har bidraget til, at det er næsten en fast regel, at gudstjenesten i den danske evangelisk-lutherske kirke begynder med en salme, hvor der takkes for livet, i stedet for med en syndsbeholdelse, som det kendes fra den katolske kirke og de fleste lutherske kirker andre steder i verden.

Ser vi mere systematisk teologisk på forholdet mellem gudstro og taknemmelighed, er sagens kerne udtrykt meget klart hos præsten Kaj Munk, der i sin prædiken til sjette søndag efter påske 1941 siger: "Der hvor Tak er, er ogsaa Gud". I sammenhængen handler det om den taknemmelighed, der gennemstrømmede Kaj Munk ved begravelsen af hans moder, som i sin godhed mod ham havde "vist ham noget af Gud". Gud er al godheds giver i skabelsen som i den

nyskabelse, som troen på Jesus Kristus indebærer for den kristne. Hvor mennesker siger tak til Gud for alt det gode, der på trods af, hvad der også er, altid er i ethvert menneskes liv, der er Gud selv til stede midt i takken som dens modtager. Hvor mennesker derimod mener, at de ikke har noget at takke for, men selv har skaffet sig selv alt vigtigt her i livet, taler den kristne traditionen om synden som det at vende sig væk fra Gud som al godheds giver. På den måde er taknemmeligheden et grundlæggende omdrejningspunkt i kristendommen.

Det er ikke tilfældigt, at en af de salmer, som muslimer og kristne bedst kan synge sammen, er Brorsons "Op al den ting, som Gud har gjort, hans herlighed at prise". Sidste vers konkluderer således: "Op, stemmer alle folk på jord med frydetone sammen: Halleluja, vor Gud er stor! Og Himlen svare: Amen!"

2. Mødet med Gud i medmennesket

I islam står Guds ophøjethed over mennesker stærkt. Gud, Allah, er som sådan utilgængelig. Han er transcendent og forbliver på den anden side af menneskets fatteevne. Man kan ikke, og man må ikke afbilde Gud. Ethvert begreb om eller billede af Allah er en begrænsning af hans væsen og en slags gudsbespottelse. Tanken om, at intet kan sammenlignes med Gud, er central i Koranen, og den var grundlag for, at muslimerne ret tidligt udviklede en form for negativ teologi: Man kan ikke sige noget om Allah. De koranske beskrivelser af ham må tolkes metaforisk. Parallelt med denne negative teologi, som ud over Koranens lære om Guds enhed og transcendens var inspireret af nyplatonismens lære om "Det ene", der havde stor indflydelse på muslimsk tænkning 8-900-tallet, udvikledes der en række mystiske bevægelser, kendt under navnet sufisme, som var optaget af tanken om at opleve Gud i denne verden og opnå en personlig erfaring af det guddommelige. Det handlede også om at forstå, på hvilken måde Gud kan være både transcendent og immanent. Enkelte muslimske tænkere fra klassisk tid prøvede at løse problemet med en panteistisk forklaring, hvor den skabte verden skulle betragtes som en afspejling af Gud, hvor Gud også er immanent i verden. Alligevel fastholder mainstream islam tanken om, at enhver sammenblanding af Gud og det skabte må afvises som blasfemi.

Når man spørger, hvordan forholdet til medmennesket kommer ind i billedet, finder vi svaret i islamisk etik (stærkest udtrykt i den sufiske etik, som tenderer til at fremstille mennesket som helligt) og den levende muslimske praksis, hvor bl.a. omsorg for medmennesket udgør et kernepunkt. Omsorg og beskyttelsen af andre værdsættes som det højeste udtryk for religiøs moral og grundlag for socialt liv.

På en lignende måde, som i kristendommen, finder vi også i islam fortællingen om mødet med ens næste som et møde med Gud. Der er en *hadith*-tekst, som beretter om, at Gud vil spørge mennesket på dommedagen: ”Hvorfor gav du mig ikke mad, da jeg var sulten? og personen vil svare: ”Jamen, Gud, du har da ikke behov for mad”, og Gud vil sige: ”En af mine folk (altså menneskene) var sulten, og du gav ham ikke mad”. Så vil Gud spørge: ”Hvorfor besøgte du mig ikke, da jeg lå syg?” og personen vil svare: ”Jamen, Gud, du bliver da ikke syg”, og Gud vil sige: ”En af mine folk lå syg, og du besøgte ham ikke (for at spørge til ham)”.

I kristendommen må man ikke forveksle skabningen med skaberen, men samtidig understreges det stærkt, at mennesker kan møde Gud i det skabte, særligt i medmennesket og det så stærkt, at forvaltningen af det møde, der sker med Gud gennem medmennesket, er afgørende for forholdet til Gud, sådan som det mest udførligt fremgår af beskrivelsen af verdensdommen (Mattæusevangeliet kapitel 25). Det er afgørende i kristendommen, at Gud er nær sin skabning, sådan som det vises utvetydigt, når Gud sender sin søn til jorden som mennesket Jesus af Nazareth. Med Guds inkarnation etableres det afgørende særkende i kristendommen: Jesu fødsel, liv, død og opstandelse er ikke blot et stærkt udtryk for Guds nærhed, men også grundlaget for troen på, at Gud har magt og vilje til at tilgive synder og oprejse mennesker til det evige liv.

Også på det generelle filosofiske plan er tanken om nærheden mellem Gud og mennesker stærk i kristendommen. I Paulus' tale på Areopagos, som den er gengivet i Apostlenes Gerningen kapitel 17, hedder det: ”... i ham [Gud] lever vi, ånder vi og er vi, som også nogle af jeres digtere har sagt: ’Vi er også af hans slægt’”.

I Bibelen gælder det overalt, at forholdet til Gud afspejles i forholdet til medmennesket. På den ene side møder vi Jesus Kristus i medmennesket. Stærkt udtrykkes det af Mother Theresa, der viede sit liv til arbejdet blandt syge og døende i Indien. Hun siger det således i sin daglige bøn til brug på børnehospitalet: ”Kæreste Herre, lad mig se dig i dag og hver dag i dine syges skikkelse, og lad mig, mens jeg tager mig af dem, tjene dig i dem...” Bønnen fortsætter: ”Jesus, min patient, hvor er det dyrebart at få lov at tjene dig”, idet ordet ”patient” på engelsk også har betydningerne ”lidende” og ”tålmodig”, som Jesus var det på korset.

Der er imidlertid også en anden side af sagen: En kristen er ikke blot udfordret til at møde Gud i næsten, men også til at være en Kristus eller i Kristi sted for næsten. Det er en gennemgående tanke hos store protestantiske teologer som Martin Luther og Dietrich Bonhoeffer. Elementær og stærk er tanken også hos Grundtvig, som skriver således i sin store begravelsessalme ”At sige verden ret farvel” (no. 538, vers 5 i Den Danske Salmebog): ”Kom i den sidste nattevagt/ i en af

mine kæres dragt, / og sæt dig ved min side, / og tal med mig, som ven med ven, / om, hvor vi snart skal ses igen / og glemme al vor kvide.”

Gud kan møde mennesker et utal af steder. Der er mange slags fænomener fra historien til naturen, som kan fungere som masker for Guds fremtræden. Tydeligst sker det måske i Guds egne ord, som de kan mødes i Bibelen, gudstjenesten og måske stærkest i et andet menneskes ord og handling, der tilsigtet eller utilsigtet bliver til et vidnesbyrd om Gud. Den mest gennemgående erfaring fra kristendommen er, at evangeliets og gudstroens broer er andre mennesker, som på rette tid og sted i menneskers liv, gjorde Gud troværdig. På den måde bruger Gud mennesker aktivt i sit virke i verden, sådan som det er udtrykt i en af de nye salmer i Den Danske Salmebog: ”Du skal bringe verden fred, / dagligt brød og kærlighed. / Livets Gud har dine hænder, /derfor er det dig, han sender, /når din næste lider nød.” (No. 370, vers 2).

3. Religionens forhold til kulturen

Taknemmeligheden over livet og mødet med Gud og medmennesket står aldrig alene i islam og kristendom. Religioner tager altid kulturelle skikkelser. I mange traditionelle kulturer er religion en dimension af kulturen, uden at man skelner mellem de to. Taknemmelighed over livet og Guds åbenbaringer kan kun fastholdes, når taknemmeligheden finder kulturelle udtryk i store og små traditioner, fx ritualer, sprog, fortællinger og etisk livspraksis, som altid er kulturelt formet, ofte direkte overtaget fra den forhåndenværende kultur. Den religiøse kulturs elementer hentes mange steder fra, især lokalt. Religiøse institutioner, moskeer og kirker, er derfor altid også kulturinstitutioner, der som andre kulturinstitutioner må sigte mod at have ”public value” ved at bringe noget, der er betydningsfuldt både for den enkelte og fællesskabet. Også derfor må de tage lokale kulturelle udtryksformer i brug.

Et eksempel er religionernes bygninger. Foruden fra den religiøse tradition, inspireres de fra de omgivende samfunds byggestil og-teknikker, så de kommer til at stå som både religiøse og kulturelle markører i landskabet. Et andet eksempel er fejring af de religiøse højtider, der indoptager elementer fra ikke-religiøse fester og fejring i samfundene, så de religiøse fejring samtidig er kulturelle begivenheder. Der er således et gensidigt vekselvirkningsforhold mellem kultur og religion. Fordi kulturen er med til at udforme religionen og give den et lokal præg (som ofte manifesteres i skikke og ritualer), findes der en kulturel mangfoldighed inden for alle store religioner og dermed også i islam og kristendom. Hverken islam eller kristendom giver meget mening, hvis de ikke inkultureres. Der er således betydelige forskelle mellem fx muslimer i Indonesien, Nord Afrika, Saudi Arabien og Balkan.

Man kan imidlertid også konstatere et vist spændingsforhold mellem religionen med dens normer og den kulturelle praksis. Eksempler på det er arrangerede ægteskaber inden for en stor familie (mellem fætre og kusiner), som praktiseres i visse muslimske kulturer (fx pakistanske og arabiske), men afvises totalt i nogle andre muslimske kulturer (fx bosniske og albanske). Dog prøver man begge steder at retfærdiggøre den lokale tradition med henvisning til islam. I enkelte muslimske kulturer i Afrika eksisterer der en praksis med kvindeomskæring (som vel at mærke stammer fra før-islamisk tid); også dette prøver enkelte muslimer og islamforskere at begrunde med islam til trods for, at de fleste muslimske lærde fastholder, at denne praksis er total uislamisk.

For kristendommens vedkommende kan man gå så langt som til at sige, at den kun har én kulturuafhængig konstans, nemlig troen på Jesus af Nazareth som Guds søn. Så snart det så skal forklares nærmere, fx at Jesus er Kristus, den salvede, eller Herren eller kongen begynder man at trække på begreber fra henholdsvis jødisk og græsk kultur. Kristendommen findes kun i kulturel skikkelse, sådan som den allerede fik det, da Gud lod sin søn føde som en aramæisk talende jøde for godt 2000 år siden. Dette inkarnatoriske træk genfindes og værdsættes i alle former for kristendom.

Forståelsen af forholdet mellem religion og kultur er vigtig i dagens europæiske sammenhæng, hvor man diskuterer integration og spørger, om muslimske indvandrere og deres efterkommere på en gang kan være europæiske (i kulturel forstand) og muslimske (i religiøs forstand)? Ser man på den eksisterende kulturelle mangfoldighed og den kendsgerning, at islam (og for den sags skyld andre religioner) altid har været påvirket af det geografiske område og den kultur, den kom til, og videre på historien om de europæiske muslimer, som ikke har indvandrerbaggrund (fx bosniske muslimer), så må svaret på spørgsmålet være Ja! Islam har hele tiden gået igennem inkulturationsprocesser, og vil fortsat gøre det, ligesom tilfældet er med kristendommen. Den store fare er ikke interaktionen mellem kultur og religion. Faren ligger i den gensidige foragt mellem kulturens og religionens repræsentanter, som Taliban tydeligst er udtryk for, når man ødelægger alle kulturelle monumenter, hvor man kommer frem. Her er der tale om, hvad islamforskeren Olivier Roy har kaldt "Holy Ignorance", som også kan findes, hvor sekulære mennesker møder religion med foragt eller som et tabuemne i Danmark i dag.

4. Troen og samfundsdannelsen

I islam omhandler de fleste tekster moral. I Koranen udgør disse tekster over halvdelen af den samlede tekstmængde, mens resten er tekster, som omhandler eskatologi, de tidligere religioner, aktuelle sager samt loven. Det er bemærkelsesværdigt, at sharialovens tekster kun udgør ca. 5% af

den samlede koran-tekst. Muhammed var primært en moralsk reformator, der vendte tilbage til monoteismen i en konfliktyldt arabisk stammekultur, hvor man dyrkede en form for polyteisme, idet enhver stamme havde sin egen gud. Ved at prædike en transcendent Gud (der står over alle afguder), som er absolut, retfærdig, barmhjertig men samtidig straffende, formåede Muhammed at samle de lokale stammefolk og skabe grundlag for et nyt fællesskab baseret på en fælles tro og ikke blod-slægtskab.

Muhammed nåede at etablere i hvert fald konturerne af sit samfundsmæssige fællesskab. Man hører ofte om, at han etablerede den første islamiske stat, hvilket er nonsens, da statsorganiseringen kom langt senere. Han etablerede et bysamfund baseret på en kontrakt med jøderne og en del polyteister. Muslimerne var ikke i flertal i det samfund, i hver fald ikke i den første periode. Så det *umma*-samfund, Muhammed etablerede, var multireligiøst. Sharialoven eksisterede ikke (den blev udformet senere), og samfundsgrundlaget var en kontrakt, der fungerede sammen med de uskrevne regler, der gjaldt i området. Man skal retfærdigvis nævne, at de koranske forskrifter om forholdet til andre religioner, beskyttelse af religiøse minoriteter, men også om krigen med islams fjender, stammer fra den samme periode og afspejler en kompleks og dynamisk udvikling frem til Muhammeds død.

Jesus var eksplicit magtkritisk og holdt konsekvent en slags armslængde til såvel den romerske besættelsesmagt som det jødiske samfunds samarbejds- og oprørspolitikker i forhold til romerne. Muhammed levede, i nogen modsætning til Jesus, i et kaotisk stammesamfund, hvor han direkte arbejdede for at oprette en ny religiøs og social samfundsorden. De første kristne og senere Martin Luther måtte hver på deres tid og sted arbejde for en holdbar organisation af kirken, men nåede aldrig så langt, før kejseren og fyrsterne overtog styringen i kirken, sådan som de allerede havde styringen i samfundet. Da kristendommen således blev statsreligion først i Romerriget og efter reformationen i de lutherske lande, fik kristendommen en lignende samfundsdannende funktion som islam, selv om tendensen hertil ikke er den samme hos Jesus som hos Muhammed. Derfor vendte fx de danske enevoldskonger sig til Det Gamle Testamente, hvis kongeideologi og Moselov fik dominerende indflydelse, kulminerende i Danske Lov af 1683, hvor der er lige så meget "sharia" som i noget muslimsk styret land.

I og med, at enhver religion tager kulturel skikkelse, er det vanskeligt og ofte umuligt at sige, om islam historisk set har præget samfundsdannelsen mere i fx Mellemøsten end kristendommen i fx Europa. På samme måde kan man overveje, om kristendommen har større

politisk betydning i fx Danmark i dag som islam i fx Saudi Arabien, selv om saudierne sikkert oftere henviser til islam, end danskerne henviser til kristendommen i officielle sammenhænge.

5. Forholdet mellem etik og lovregler

Man kan ikke forestille sig et samfund, der ikke har nedskrevne regler i stil med De 10 bud. Den personlige etiske adfærd må støttes af påbud og regler. Regler og love er således nødvendige i ethvert samfund. Alt for let og hurtigt sker det imidlertid, at love og regler, der skulle støtte etikken, går hen og bliver et formål i sig selv, så sammenhængen til det religiøse udgangspunkt forsvinder.

Både i islam og kristendom ligger etikken på spring både i taknemmeligheden over det skabte liv, som der må tages vare på, og i forpligtelsen over for medmennesket samt i de samfundsmæssige idealer om retfærdighed med lighed for loven. Som følge af de forskellige forhold til samfundsdannelsen præges etikken dog på forskellige måder i islam og kristendom. Ud fra muslimsk tradition kan man sige, at etikken udspringer af loven, mens lovgivningen til tider udspringer af den bibelske etik i kristendommen. Det gælder fx, når historien om den barmhjertige samaritaner har ført til den danske straffelovs skærpede straffebestemmelser for den, der forlader et såret trafikoffer eller på anden måde undlader at hjælpe en nødstedt, hvor man kan det.

I islam bestemmer loven, hvad der er moralsk korrekt, anbefalelsesværdigt, forkasteligt og forbudt. Samtidig siger moderne muslimer, at sharialoven ikke må betragtes som en positiv lov i moderne forstand (reguleringer af, hvad det er juridisk tilladt og forbudt), men som en etisk-religiøs lov på linje med den jødiske lov med regler for livsførelsen. Dette passer ganske fint i de etablerede muslimske praksisser, ikke mindst i de traditionelle samfund.

Der er imidlertid også moderne, muslimske tænkere, som på en radikal måde udfordrer den traditionelle tolkning af forholdet mellem loven og etikken. Et eksempel på det er den pakistanske Fazlur Rahman (d. 1988), der er kendt som en ledende hermeneutiker inden for islamisk teologi, filosofi og korantolkning. Han argumenterer stærkt for, at sharialoven burde udformes ud fra islamisk etik (og ikke omvendt). Han hævder, at kanoniseringen af sharialoven i tidlig islam (som fandt sted på baggrund af de juridiske forskrifter fra Koranen og *hadith*) uden en forudgående systematisk tolkning af Koranens etiske lære, var de lærdes største fejl.

Etiske principper om social retfærdighed og reguleringen af de mellem menneskelige forhold kan ifølge Rahman defineres på baggrund af en kontekstuel og tematisk læsning af de hellige skrifter, hvor forskellige påbud, råd og opfordringer, forbud osv. tolkes i en bredere

sammenhæng og med henblik på at forstå, hvad der er historisk betinget, og hvad der er åbenbaringernes hensigt. Man kan fx fastslå, at polygami var tilladt, men ikke anbefalet. Det samme med slaveri. Man kan videre se, at etableringen af social retfærdighed var ment som en gradvis proces, og ikke noget, der skal indrammes i en bestemt dogmatisk samfundslære. Det samme gælder styresystemerne: kalifatmodellen er islamisk set legitim, men ikke derfor hellig og altid ideel. Den bedste og mest islamiske styreform er den, der sikrer størst retfærdighed.

Når det gælder forholdet til andre mennesker, både trosfæller og tilhængere af andre religioner, kan koranske forskrifter ikke bruges uden sammenhæng med Muhammeds praksis og de moralske normer, som han ønskede at indføre i samfundet. Eksempler herpå finder vi bl.a. i to *hadith*-tekster (begge fra de mest autoritative samlinger – *Muslim* og *Buhari*), som lyder:

Ingen af Jer kan være rettroende, indtil han ønsker det samme for sin bror (nabo), som han ønsker for sig selv... Ingen kan komme i paradiset hvis hans nabo ikke føler sig tryk (i forhold til hans ord og handlinger).

I kristendommen er forholdet til næsten afgørende for den, der vil arve evigt liv. Den centrale historie er den om den barmhjertige samaritaner, der giver en jøde, der er faldet blandt røvere og ligger forslået i vejgrøften, den livschance, som ethvert menneske har brug for, når livet er truet (Luk 10,25-37). Svinger du det medmenneske, hvis liv du har i din hånd, svinger du fatalt. Den kristne skal imidlertid selv afgøre, om hun/han svinger, dvs. hvordan man er kærlig over for sin næste i de forskellige situationer. I islam har Gud erklæret (gennem love), hvordan man skal forholde sig til sin næste i de forskellige situationer. I kristendommen kan den etiske fordring fra medmennesket heller ikke stå alene. Den må suppleres med lovgivning, så der fx kan komme regler om politipatruljer på farlige veje.

Når de etiske krav bliver for store og komplicerede, er der plads til en æstetisk suspension af det etiske. I islam kan man for en tid holde fri fra de etiske dilemmaer ved fx kunstneriske oplevelser og bøn. I kristendommen kan man vende tilbage til takken og tilflugten til Gud: ”Når min sjæl blev af sin grublen træ, den hviled’ sig ved ”fadervor” at bede” (Grundtvig: ”Et jævnt og muntert, virksomt liv på jord”, 1839).

6. Religiøst bestemt og universel etik

Ifølge Rahman og en række andre muslimske lærde kan man argumentere for en decideret islamisk etik, som bygger på Koranen og Muhammeds praksis, og som på en specifik måde definerer det universelt menneskelige. Omvendt er der andre, som fremhæver, at islams hellige skrifter og profettradition indeholder en række etisk-moralske indsigter, normer og principper, men ikke en egentlig etik i form af en systematisk lære. Eksempel på det sidste er den iranske Abdolkarim Soroush. Han fastholder fx, at islam er retfærdighedens religion, men han fremhæver også, at retfærdigheden (i sig selv) ikke er islamisk.

Man kan forstå forholdet mellem det universelle og det partikulære i islamisk etik på samme måde, som man forstår forholdet mellem det universelle og det partikulære i islam som sådan. Begreberne islam og muslim (som har samme rod s-l-m) har nemlig to betydninger: På den ene side relaterer de til troen på Gud, hvorfor alle rettroende helt fra Adam til nutiden kan betragtes som muslimer (Moses og Jesus omtales som muslimer), og på den anden side relaterer begrebet muslim til Muhammed og hans efterfølgere, som bekender sig til religionen islam, som ikke var kanoniseret i profetisk men først i postprofetisk tid.

I mange tekstpassager henvender Koranen sig til mennesker og menneskeheden (*insaniya*) og plæderer for at have et universal appel. Muslimerne hævder, at Koranen er åbenbaret for hele menneskeheden. Som et forsøg på at forstå det universale i Koranen, udformede muslimske filosoffer allerede i 800-tallet (Al-Jahiz d. 868, Ibn Sahnun d. 870) en universalistisk tolkning af moral. Senere har den kendte Miskawayh (d. 1030) skrevet om dannelsen af moralsk karakter (som islamisk pligt) i retning af det universelt menneskelige.

På det principielle plan beholder aarhusprofessoren i etik og religionsfilosofi, K. E. Løgstrup ret i sin påstand om, at der ikke findes en særlig kristen etik i Jesu forkyndelse. Etikken er universel, for så vidt mennesker i andre kulturer ofte – og ofte også bedre – klarer at følge de etiske afgørelser, der ligger i Jesu forkyndelse. Når Jesus skal fremhæve det gode etiske eksempel, er det ikke en jøde og slet ikke en kristen, men typisk en fra de kulturelle outsiders, fx samaritanerne, han peger på. Det betyder ikke, at den kristne etik i Bibelen blot kan suspenderes. Det ville være at smide barnet ud med badevandet. Enhver etik må støtte sig til kulturelt indlejrede etiske traditioner – det er derfor ren hybris, hvis kristne vil se bort fra 2000 års bearbejdning af de etiske holdninger, som Jesus udtrykte. Omtrent sådan kan man udtrykke det centrale i holdningen til etik hos de fleste protestantiske teologer i dag.

7. Magten og religionen

Som religionshistorisk fænomen fremstår islam som en politisk magtfaktor, og mange vil fortsat argumentere for, at islam grundlæggende er en politisk religion (i tillæg til at være lovreligion). Muhammed var både politisk og religiøs leder, og muslimerne anser religion som en central del af, om ikke selve grundlaget for, opbygningen af samfundet.

Det er en sandhed med mange modifikationer. Der findes nemlig ikke enslydende og alment accepterede forklaringer på, hvorfor Muhammed var politisk leder, og hvorfor islam kom til at fungere som en politisk religion. Der er både religiøse og andre slags historiske omstændigheder, der har spillet en rolle eller direkte været determinerende. Man kunne hypotetisk spørge: Ville Muhammed være krigsleder, hvis der ikke var konflikter, og hvis han ikke var udsat for forfølgelse fra polyteisterne? Hvordan ville hans reformatorrolle have været, hvis han havde virket i et veletableret samfund? Hvad ville han sige om politik i dag?

Muhammed overlod ledelsen af samfundet til *ummaen* (fællesskabet), som skulle være i stand til at træffe de rigtige beslutninger og leve fredeligt med andre folk, i henhold til de oprettede kontrakter. Ansvarret skulle hvile på hele samfundet. Det fremgår af hans udtalelse om, at de retroende aldrig vil være enige om noget forkert. Koranen og den gældende *shura*-praksis (konsultation) skulle for ham være garanti for kontinuiteten i samfundets udvikling i den rette retning. Af samme grund udpegede han ikke sin efterfølger uden at vide at magtkampen om, hvem der skulle være lederen, ville resultere i blodige kampe og *ummaens* splittelse. Tre ud af de fire første kaliffer, som i øvrig var Muhammeds bedste trofæller, blev dræbt af deres modstandere, og muslimerne splittedes i Sunni, Shia og Kharijia.

I dag sidder vi tilbage med begreberne kalif og kalifat og diskuterer deres politiske og teologiske betydning. Som udgangspunkt for en frugtbar diskussion om det, må man huske på, at Koranen aldrig taler om kalif som politisk leder og intet siger om den politiske styremodel. Ifølge Koranen er kalif den ærestitel, som mennesket har fået tildelt ved skabelsen, og som betyder "Guds stedfortræder" i verden. Den rolle er ikke forbeholdt bestemte personer, religioner, grupperinger osv. Den gælder mennesker slet og ret. Ideen om et kalifat blev altså skabt efter Muhammeds død og er ikke rodfæstet i Koranens teologi, men i en bestemt tolkning af religionens rolle i samfundet.

For flertallets vedkommende har kalifferne symboliseret muslimsk lederskab. Historien fortæller os om, at de havde en afgørende rolle i forhold til religiøs autoritet. I enkelte situationer spillede kaliffen en dobbelt rolle (ved at være både religiøs og politisk leder), på samme måde som shiitiske imamer gjorde det. Men i de fleste tilfælde var kaliffen den øverste politiske autoritet, som vel at mærke fremmede (favoriserede) den islamtolkning, der tjente hans egne

politiske interesser bedst. Islam har ikke en central religiøs institution, som sørger for en officiel tolkning af læren. Den opgave er overladt til de lærde (*ulama*). For at kunne bevare deres position som legitime tolkere måtte de lærde alliere sig med kalifferne, kongerne og andre magthavere. Det er derfor den muslimske filosof Muhammad Arkoun (d. 2010) påstår: "Islam er teologisk set protestantisk, men politisk set er islam katolsk". Det er sandt med den tilføjelse, at islams fortolkning ikke er forbeholdt en central religiøs autoritet (så mangfoldighed af tolkninger er noget legitimt), men der er altid en politisk autoritet, som bestemmer hvilken tolkning, der tager magten.

I kristendommen kan den såkaldte kirketugt her bruges som eksempel. Både i Det Nye Testamente og hos Luther har kirketugten en evangelisk funktion: Skal nye kristne kunne fornemme, at kristendommen gør en forskel i deres liv, er det vigtigt, at den nye tro udmøntes i en adfærd, hvor der er noget, man tidligere gjorde, som man ikke længere gør, men der er andet, man gør i dag. Uden en sådan adfærdsregulering er den nye tro dømt til at blive marginaliseret af adfærdsformer, der hører det ikke-kristne samfund til. Ikke desto mindre er den gennemgående historiske tendens, at kirketugten bliver til rigid regeloverholdelse, der ikke længere har et klart etisk sigte. Et eksempel er, hvordan Moselovens bestemmelser blev overført til Danske Lov af 1683, så der blev adgang til religiøst legitimerede bestialske straffformer helt op til grundloven af 1849. Et andet eksempel er, at kirketugten især i unge kirker ofte har udviklet sig til livsødelæggende regelrydderi. Også i de religiøse vækkelser kendes tendensen til, at det frie liv i den nye tro, kvæles i snævre moralske regler.

Når vi ser på det store historiske billede, behøver det næsten ikke tilføjes, at forholdet mellem magt og religiøs lærefortolkning i kristendommens historie generelt har lignet, hvad der overfor er sagt om islam. Den danske folkekirkes trosgrundlag er politisk bestemt og kan kun ændres politisk, selv om bekendelsesgrundlaget i store strækninger er forældet. Principielt indeholder lutherdommen ikke konstitutivt en samfundslære, sådan som tilfældet er i katolicismen og islam. Ikke desto mindre havde Luther en stærk social etik, der i den nyeste forskning ses som kongruent med principperne i velfærdsstaten. Hertil kommer, at den dominerende kristendomsforståelse fx i Danmark i praksis er vokset sammen med tilslutningen til den danske samfundsmodel, inklusive dens ganske stærke nationalistiske tendenser.

Eksempler på, at der drives direkte politisk rovdrift på religionen, kan findes i både islam og kristendom, når magthavernes despotiske magtudøvelse legitimeres ud fra religionen. Tidligere eksempler på det i islam er kanoniseringen af hadith overleveringer med favorisering af de politiske og juridisk relevante overleveringer (7-800-tallet), muslimernes støtte til de umayyadiske

kaliffers forsøg på at etablere kalif rolle som gudgiven rolle (med reference til en overlevering der skulle lyde ”en enkelt dag med anarki er værre en et år med tyranni). Et på én gang subtilt og fatalt eksempel fra kristendommen er lutherske kristnes ofte blinde underkastelse under den til enhver tid regerende statsmagt regler. Det mest afskrækkende eksempel er måske ”de tyske kristnes” overtagelse af nazismens regler og ideologi i Hitler-Tyskland, så kristendommen forvandlede til legitimation af nazismens umenneskelige principper.

8. Den tredobbelte konfrontation

Både i kristendommen og islam må de kanoniske tekster læses i deres historiske kontekst, så teksternes budskab forstås ud fra en konfrontation med udfordringerne i det samfund, de er blevet til i. det er vores fælles synspunkt. På samme måde må religiøse budskaber, der gøres gældende i dag, vurderes ud fra en konfrontation med deres virkninger i vor tids samfund. Sidst men ikke mindst må de to konfrontationer konfronteres med hinanden, så vi kan se, om intentionen i dagens forkyndelse harmonerer med intentionen i de kanoniske teksters budskaber.

I arbejdet med en sådan tredobbelt konfrontation bliver der både i islam og kristendom tale om en evigt igangværende reformation. Der må hele tiden foregå en re-formering af foreliggende måder at praktisere religionen på, hvis den grundlæggende intention skal frisættes og fastholdes. Den nyligt afdøde danske musiker Peter Bastian, der vendte sig til kristendommen og lod sig døbe på sine ældre dage, forklarede sin bibellæsning på følgende måde, som kan stå som en udfordring til anvendelsen af alle former for religiøse tekster:

Min tilgang til Bibelen minder om min tilgang til musikken som udøvende kunstner. Jeg tilføjer intet til min læsning af et partitur, men jeg gør det levende. Jeg finder noget, som er sandt, og som indeholder afsenderen i sit væsen. Jeg skal ikke være enig med Bibelen, det er ikke målet. Det vigtige er, at teksten bliver levendegjort i mig, når jeg kommer i kontakt med afsenderen (Interview i *Menighedsrådenes Blad* 4/2016, 14).

9. Fælles kontekst og fælles tankebaner

Muslimere og kristne har meget at tale om og meget at lære om både hinandens og egne traditioner, når de taler om de mange fælles emner, som optager dem. Med den fælles kontekst tænker muslimer og kristne i Europa ofte langs de samme baner i deres grundlæggende religiøse orientering. Temaer som dem, vi her har fremlagt, kan undersøges overalt, hvor muslimer og kristne vil lytte til hinanden i fælles kontekster. Man kan måske også have glæde af at arrangere

eksistentielle samtalesaloner, som de lige nu er på mode i Danmark: Efter et kort oplæg drøftes aftenens tema ved caféborde, hvor deltagerne kan komme i tæt samtale med hinanden.

Safet Bektovic er førsteamanuensis i islam studier ved Det Teologiske Fakultet, Oslo Universitet. Hans Raun Iversen er tidligere lektor i praktisk teologi og leder af Center for Kirkeforskning ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.