

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 81 (2021) 1, 75—89

Besedilo prejeto/Received:11/2020; sprejeto/Accepted:03/2021

UDK/UDC: 28-23-27:27-23-27

DOI: 10.34291/BV2021/01/Krajnc

© 2021 Krajnc, CC BY 4.0

*Aljaž Krajnc*

## **Vloga Abrahama v koranski historiografiji**

### *The Role of Abraham in Qur'ānic Historiography*

*Povzetek:* Koran zase trdi, da je eden od svetih spisov, ki so bili razodeti v človeški zgodovini. V Koranu imata posebno mesto judovstvo in krščanstvo, saj želi pokazati svojo kontinuiteto s sveto zgodovino, kakor jo poznata ti dve religiozni tradiciji. Izhodiščni tekst tega članka je K 3, 63-67. Sledi nekaterim sodobnim preučevalcem Korana in njegovega konteksta in analizira izraza *hanīf* in *ummī*. Pokaže njuno pomembnost pri razumevanju koranske historiografije in njenih polemičnih temeljev. Namen članka je pokazati, da Koran dobro pozna nestrižanje judov in kristjanov o liku Abrahama in svojo legitimiteto pokaže v polemiki s to tradicijo. To pomeni, da je za razumevanje Korana potrebno solidno poznavanje biblične tradicije pozne antike.

*Ključne besede:* islam, Koran, Abraham, pagan, sveta zgodovina, pozna antika, Biblija, Mohamed

*Abstract:* The Qur'ān has established itself as one in the sequence of sacred scriptures that have been revealed throughout human history. Judaism and Christianity both play a crucial role in the Qur'ān because the Qur'ān aims to prove its continuity with the sacred history of these two religious traditions. The present paper explains the text found in Q 3:63-67. The paper offers an explanation of the expressions *hanīf* and *ummī*, based on recent scholars' study of the Qur'an in its historical context. It stresses the importance of these terms for the understanding of qur'ānic historiography and its polemical foundations. The primary purpose of the paper is to show that the Qur'ān demonstrates awareness of the disagreements between Christians and Jews regarding the figure of Abraham and that the Qur'ān aims to prove its superiority by providing a new answer to an old question. Consequently, this means that familiarity with the Bible and its reception in Late Antiquity is crucial for elucidating the context of the Qur'ān.

*Keywords:* Islam, Qur'ān, Abraham, pagan, sacred history, Late Antiquity, Bible, Muhammed

## 1. Uvod

Koran (*al-Qur'ān*) je na Arabskem polotoku znan od prve polovice 7. stoletja po Kr. dalje.<sup>1</sup> Geografski in časovni izvor svetega spisa muslimanov nam dovoljujeta, da vsaj delno rekonstruiramo kontekst, v katerem je Koran nastal. Poleg splošnega političnogospodarskega dogajanja, ko sta se za prevlado borila sasanidski in bizantinski imperij, je za dožemanje okolja, v katerem nastane Koran, najpomembnejša verska dediščina, ki so jo s seboj nosile skupnosti, živeče na Arabskem polotoku ali v okolici. Pomembno vlogo so odigrale tudi judovske in krščanske skupnosti. Polemiki s temi skupnostmi Koran posveti veliko prostora, pri tem pa ponudi svojevrstno interpretacijo nekaterih bibličnih zgodb oziroma likov. Abrahamu uporabi Koran za ponazoritev teologumenona o sveti zgodovini, prek katerega pokaže, da sta Mohamed in na novoustanovljena skupnost povsem zakonito udeležena v sveti zgodovini, kakor jo poznata judovstvo in krščanstvo.

## 2. Nova zaveza in odprtje abrahamovskega vprašanja

Pripoved o Abrahamu, ki jo najdemo v 1 Mz 12,1–25,11, je vse od njenega nastanka dalje uporabljena za ponazarjanje religioznih verovanj Izraelcev, na podoben način pa tudi Abraham v (nekaterih) tekstih Nove zaveze. Novozavezni spisi morajo med drugim namreč dokazati judovskim vernikom, da je celotna skupnost, ki izpoveduje vero v vstajenje Jezusa Kristusa, vključena v zgodovino odrešenja, in da je Jezus Kristus Gospod in Odrešenik, v katerem so se izpolnile obljube, dane Izraelcem.

Abrahamova figura je problematizirana že v evangelijih in v Apostolskih delih (Mt 3,7–9; 8,11–12; Lk 1,70–73; 16,19–31; Jn 8,39–59; Apd 7), vendar polemika o Abrahamu v teh spisih še precej spominja na polemiko o Abrahamu znotraj judovstva (Firestone 2015, 7–8). „Abrahamovsko vprašanje“ v pravem pomenu besede odpre Pavel v svojem Pismu Rimljanom in v Pismu Kološanom. Pavel želi v Rim 4 pokazati, da so tudi pogani (*gr. éthnos*) vključeni v odrešenjsko zgodovino, v Gal 4 pa predloži svojo vizijo dveh zavez, sklenjenih z Abrahamom.

Pismo Rimljanom – ki nas tukaj najbolj zanima – je Pavlovo najdaljše in bržkone tudi najvplivnejše pismo. Pavel ga je rimskim vernikom poslal spomladi leta 57 med svojim bivanjem v Korintu. Že prej je Pavel spoznal nekaj vernikov iz Rima, ki so morali od tam zbežati zaradi Klavdijevega edikta, izdanega okrog leta 49. Skle-

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, P6-0262 (A), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se Samu Skralovniku in anonimnemu recenzentu za branje rokopisa tega članka in za predloge izboljšav. Grščino in hebrejščino transliteriram po *Slovenskem pravopisu (Pravila)*, arabščino po sistemu založbe Brill. Transliteriram samo izraze, ki nimajo slovenske ustreznice. Uporabljen je Slovenski strandarni prevod Svetega pisma, konzultiral pa sem tudi hebrejski izvirnik Stare zaveze (*Biblia Hebraia Stuttgartensia*, Peta [popravljen] izdaja). Vsi prevodi Korana so moji, prevajam pa po kairski izdaji iz leta 1924, torej različici recitacije, ki jo je posredoval Ḥafṣ od 'Ašima in je danes prevladujoča, čeprav je to bolj ali manj stvar naključja, saj obstajajo tudi drugi načini recitacije Korana (Reynolds 2008, 2–3; Bauer 2014, 53–58).

pamo lahko, da je bila ob koncu tridesetih let v Rimu znotraj sinagog že navzoča posebna vrsta gibanja verujočih v Jezusa Kristusa. Nova vera v Jezusa pa ni bila omejena samo na judovske vernike, ampak je zajela tudi pogane. Zaradi delitve na Jude in pogane in zaradi nekaterih drugih družbenih neenakosti so se razvila socialna trenja, ki so postavljala izziv skupnostim verujočih v Jezusa Kristusa. (Jewett 2003, 91–92)

Pavel vprašanje poganskih vernikov obravnava že v Pismu Galačanom (5,2), kjer omenja, da so napetosti med poganskimi verniki in Judi, ki so zahtevali obrezo za pogane, še večje kakor v Rimu. Pismo Rimljanom je Pavel napisal, da prepreči podobne nemire v rimski skupnosti. Svojim sorojakom, pokristjanjenim Judom – Pavel namreč pravi »Abraham, naš praoče po mesu« (Rim 4,1) –, je jasno povedal, da imajo tudi poganski verniki v Jezusa Kristusa delež v odrešenjski zgodovini, predvsem pa to, da jim ni treba izpolnjevati navodil postave in se dati obrezati. Čeprav si preučevalci niso edini o točni sestavi rimske skupnosti (Cambier 1982, 442–443), pa je ne glede na razmerje med judovskimi in poganskimi verniki jasno: eno od glavnih sporočil Pavlovega pisma je, da so tudi pogani, verujoči v Jezusa Kristusa, udeleženi v odrešenjski zgodovini, ne da bi morali slediti judovski postavi. Ta teologumenon je Pavel uporabil za konsolidacijo svoje misijonarske dejavnosti. (Brown 1997, 562–564 [2008, 556–560])

Pavel v svojem argumentu glede novega teologumenona o Abrahamu poudari dva dogodka v Abrahamovem življenju. Prvi je Abrahamova vera, o kateri poroča 1 Mz 15,6,<sup>2</sup> drugi pa je obreza iz 1 Mz 17,10.<sup>3</sup> Pavel poudari, da je bil Abraham opravičen že po veri oziroma da se mu je že vera štela v pravičnost (Rim 4,3.9). Obreza je poznejša od dejstva, da se je vera Abrahamu štela v pravičnost, in je po Pavlu »pečat pravičnosti iz vere« (4,11). Abrahamu se je vera štela v pravičnost in po tej pravičnosti je prejel obljubo potomstva, ki jo srečamo že v 1 Mz 12. Prav to, da je obstajala vera še pred deli in da je Bog to vero štel v pravičnost in Abrahamu obljubil potomstvo, je za Pavla pokazatelj, da k pravičnosti vodi v prvi vrsti vera in ne dela. Dela, in s tem je mišljena tudi postava, so poznejša od vere in zunaj nje nimajo bistvenega pomena. Pavlov namen ni diskreditacija judovskih zapovedi, ampak prej pokazati, da imajo tudi pogani delež v odrešenjski zgodovini oziroma svoje mesto v njej prav prek vere v Jezusa Kristusa, ne da bi morali izpolnjevati postavo in brez obreze. Kakor je namreč Bog Abrahamu vero štel v pravičnost, ko še ni bil obrezan, tako tudi poganom vera zadostuje in jim ni treba izpolnjevati postave oziroma se jim ni treba obrezati. »Judje so imeli Abrahama za svojega prednika, za Pavla pa je »oče vseh nas« (4,16), ki smo njegove vere.« (Brown 1993, 567 [2008, 563])

<sup>2</sup> »Veroval (*he'emin*) je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost (*šedāqāh*).« (1 Mz 15,6)

<sup>3</sup> »To je moja zaveza (*bērītī*), zaveza med menoj in vami ter tvojimi potomci (*zar'ākā*) za teboj: vsak možki pri vas naj bo obrezan (*himmōl*).« (1 Mz 17,10)

### 3. Koran in polemična retorika

Orientalisti so že vse od srede 19. stoletja dalje preučevali zgodovino nastanka Korana in skušali rekonstruirati zgodovinski kontekst, v katerem je nastal.<sup>4</sup> Velikokrat so izhajali iz koranskega opisa navad in iz nauka kristjanov in Judov, pri tem pa skušali ugotoviti, za katere skupine kristjanov in Judov bi ti opisi lahko veljali (Griffith 2013, 36). Uporabljali so različna hereziografska poročila o zgodnjekrščanskih sektah, največkrat o judeokristjanih, kakor so to bili, recimo, ebioniti in nazarrejci.<sup>5</sup> Za ta pristop je torej značilno, da poskuša mesta, kjer se zdi, da Koran krščanskih in judovskih naukov ne predstavlja pravilno,<sup>6</sup> razložiti s hipotezo, da so bile v predislamski Arabiji ali drugod na Bližnjem vzhodu navzoče sekte, ki so takšne nauke imele za svoje in so Koranu posredovale „napačne“ krščanske nauke. Takšno preučevanje Korana velikokrat rezultira v prepričanje, da je Koran v resnici slabo obveščen o „pravi“ krščanski in judovski teologiji in da je bil Arabski polotok v začetku 7. stoletja „azil“ za heretike.

Vendar so nekateri raziskovalci takšno avtomatično iskanje vzporednic med koranskim besedilom in zgodovinsko realnostjo, ki naj bi ga odsevalo, upravičeno postavili pod vprašaj. Iskanje vzporednic in vplivov na Koran namreč postane problematično, ko preučevalec pozabi, da je Koran retoričen tekst z zase značilno agendo, ki za njen prikaz uporablja različna literarna sredstva. Potrebno se je zavedati, da Koran ni tekst, ki bi ga bilo mogoče analizirati samo preko analize virov, ki so vplivali na njegov kontekst, ampak je potrebno Koran pojmovati kot distinktivni in neodvisen glas, ki je podal povsem svojske odgovore na nekatera vprašanja, ki so se zastavljala v takratnem versko-družbenem kontekstu in za ponazoritev le-teh uporablja svojske literarne oblike in retorična orodja. Sidney Griffith, ki je poleg Gabriela Saida Reynoldsa (2019) morda največ prispeval k temu korektivu v koranskih študijah, v zvezi s tem govori o *polemični retoriki* Korana (Griffith 2013, 24; 37).

Griffith, drugače eden največjih poznavalcev zgodnjega arabskega krščanstva sploh, svoje poglede na razumevanje polemične retorike Korana najboljšeje izrazi v monografiji *The Bible in Arabic: The Scriptures of the „People of the Book“ in*

<sup>4</sup> Zgodovinski podatki o življenju preroka Mohameda niso predmet tega članka. Namen tega članka ni govoriti o življenju preroka Mohameda, ampak predvsem doumeti Koran sam, to je, kaj sporoča, komu sporoča in kako sporoča. Zato bo subjekt stavkov velikokrat Koran sam. Iz takšnega, po svojem bistvu skromnega in nepretencioznega pristopa h Koranu, ki po eni strani ne zavrača *a priori* muslimanske tradicije o nastanku Korana, po drugi strani pa islamskega izročila ne obravnava nekritično, lahko postavimo skromne, a dokaj trdne in zanesljive temelje, ki bi lahko v prihodnosti pripomogli k našemu poznavanju Korana in predvsem tega, kaj je želel povedati svojemu kontekstu. Cilj te študije je izključno razložiti enega od koranskih argumentov in ne rekonstrukcija zgodovinskih dogodkov po sebi.

<sup>5</sup> Poročila o teh skupinah so se nam ohranila v zgodnjekrščanski hereziografski literaturi. Če odštejemo Ireneja Lyonskega, je morda najpomembnejši zgodnjekrščanski hereziograf Epifanij iz Salamíne († 403). V svojem delu *Panárion* opiše in ovrže nauke raznih herezij. Omenja tudi ebionite in nazarejce (*Panárion*, 29–30). Predstavniki obeh skupin so spoštovali zapoved sobote, obrezo in druge judovske zakone. Dodatno so ebioniti – zaradi svojega samarijanskega izvora – zavračali vsak fizičen stik s pogani. Najodmevnejša študija, ki trdi, da je Koran nastal v okolju takšnih judovsko-krščanskih skupnosti, je verjetno delo *Hagari-sm: The Making of the Islamic World*, ki sta ga leta 1977 izdala Patricia Crone in Michael Cook.

<sup>6</sup> Npr. trditev, da je je tudi Marija, Jezusova mati, del Svete Trojice (K 5, 116).

*the Language of Islam*. Svoj razmislek začne z ugotovitvijo, da poleg problematičnega branja Korana nimamo nobenih drugih jasnih dokazov, da bi na začetku 7. stoletja v Arabiji ali kje drugod v okolici poleg običajnih orientalskih krščanskih skupnosti<sup>7</sup> obstajale tudi povsem posebne skupnosti, ki bi izpovedovale nauke, kakršne Koran pripisuje kristjanom.<sup>8</sup> Čeprav so v zgodovini te skupnosti bile izpričane še v 4. stoletju, pa od takrat dalje o njih nimamo nobenega trdnega dokaza, ki bi nam dovoljeval postulirati obstoj takšnih skupin na Arabskem polotoku v začetku 7. stoletja po Kr.<sup>9</sup> Po Griffithu je treba način predstavitve krščanskih naukov v Koranu pripisati dejstvu, da ima Koran svojo lastno agendo in da za njen prikaz uporablja *polemično retoriko*, katere glavni namen je razkriti absurdnost naukov, ki jih izpovedujejo orientalski kristjani. Koran ni hereziografsko poročilo, ampak ga moramo brati kot literarno besedilo, ki se za ponazoritev svojih argumentov večkrat zateka h karikiranju krščanstva in judovstva. (2013, 28–29; 2011, 310–312).

Griffith pa poleg vztrajanja pri tezi, da so kristjani koranskega konteksta predniki orientalskih Cerkev, poudarja tudi dejstvo, da so te krščanske Cerkev v pozni antiki proizvedle tudi svoj lastni interpretacijski aparat, s katerim so razlagale biblične odlomke (2013, 26–27).<sup>10</sup> Pri razlaganju odlomkov Biblije so ustvarile svojo lastno teološko dediščino, ki jo moramo nujno upoštevati, če želimo razumeti kontekst, v katerem je nastal Koran. Del tega širšega poznoantičnega poskusa razumevanja Biblije so tudi različna apokrifna oziroma psevdoepigrafska besedila, ki po svoje razlagajo biblične pripovedi. Ključno pri razumevanju teh del je, da jih večina ni nastala v raznih heretičnih skupnostih, ampak so bile oziroma postale del teološke dediščine še danes ohranjenih skupnosti.<sup>11</sup>

Za razumevanje Korana je pomembna teološka dediščina sirske Cerkev in etiopske Cerkev, saj so bile prav te najbolj navzoče na Arabskem polotoku na začetku 7. stoletja po Kr. V zadnjih nekaj letih se govori predvsem o vplivu sirske cerkvene dediščine na okolje v katerem je nastal Koran, tako da nekateri preučevalci

<sup>7</sup> Torej tiste, ki so se po nastopu islama izkristalizirale v melkitsko, nestorijansko, jakobitsko, koptsko, etiopsko in maronitsko Cerkev (Griffith 2008, 129–155).

<sup>8</sup> Drugačnega mnenja je François de Blois (2002, 1–16). Za kritiko de Bloisa gl. Shadel 2016, 23–24.

<sup>9</sup> Čeprav se je treba strinjati z Griffithovo hipotezo o neobstoju takšnih ‚heretičnih‘ skupin v Arabiji 7. stoletja, pa je Holger Zellentin z nekaj odličnimi študijami (2013; 2019) pokazal, kako bi bilo napačno trditi, da so nauki teh skupin popolnoma ‚izpuhteli‘. Zellentin prav prek branja koranskih pravnih predpisov pokaže, da je bilo izpolnjevanje judovskih predpisov še dolgo del krščanstva in se ni omejevalo le na heretične skupine – katerih obstoj po 4. stoletju ni več izpričan –, ampak je bilo integralni del krščanstva, saj so nekateri kristjani želeli izpolnjevati več od minimuma, ki ga predpišejo Apd 15,20 (2013, 25–32).

<sup>10</sup> Za dober vpogled v interpretacijske možnosti in potencial, ki ga daje že sama pokrajina, kjer se dogajajo glavni biblični dogodki, gl. Ostrowski in Wiater-Kawecka (2021).

<sup>11</sup> Koran je bil – kakor smo pokazali zgoraj – najverjetneje v stiku samo s ‚pravovernimi‘ krščanskimi skupnostmi. To dokazuje, da apokrifne literature ne moremo brati zgolj kot deviacijo oziroma odklon od pravovernega krščanskega nauka, ampak da je ta literatura velikokrat nastala sredi povsem pravovernih skupnosti, ki so želele o dogodkih iz zgodovine odrešenja vedeti več oziroma so si jo želele dodatno razložiti. V tem smislu je treba apokrifno literaturo videti v prvi vrsti kot vajo v pristnem teološkem razmisleku: ne zaustavi se pri tekstu ki, ga že imamo, ampak se prav iz poglobljenega uvida v resnico, ki jo ti teksti posredujejo, zaveda, da je realnost odrešenjskih dogodkov nezaobsegljiva za kakršenkoli kanon.

poročajo tudi o sirskega obratu v koranskih študijah.<sup>12</sup> Raziskovalci so ugotovili sledi sirske krščanske dediščine v koranskih besedilih tako v obliki izvorno sirske besede kakor v vplivu na vsebino nekaterih pripovedi.<sup>13</sup> Vpliv etiopskega krščanstva na besedilo Korana doslej še ni bil tako dobro raziskan, obstaja pa kar nekaj nearabskih koranskih izrazov, ki so najverjetneje etiopskega izvora, na primer *hawāriyyūn*, ki označuje Jezusove sledilce/učence (Reynolds 2013).

Koran ima tako delež v kulturi pozne antike, ko so Judje in kristjani svete spise razlagali in jim pri razlagah dodajali povsem svoje elemente. Vsebuje veliko vzporednic s poetičnimi pridigami, ki so jih poznali sirske kristjani in so se nam ohranile predvsem v opusu Efrema Sirskega in Jakoba iz Seruga (Griffith 2013, 91–95), in s teksti rabinskega judovstva, ki vsebujejo reinterpretacijo bibličnih pripovedi. Prek podobnosti Korana z besedili orientalskega krščanstva in rabinskega judovstva lahko dobimo vsaj delni vpogled v okolje, v katerem je nastal Koran. Govorimo o nenehni interpretaciji bibličnih pripovedi, ki so jim tako Judje kakor kristjani pogosto dodajali povsem svoje elemente, vse v želji, da bi pravilno doumeli smisel razodetih spisov in dogodkov svete zgodovine.

Prav prek te želje po pristnejšem in izvirnejšem sledenju božjemu razodetju pa Koran tudi jasno prelomi s takratnim judovstvom in krščanstvom. Kristjani in Judje namreč ne sprejmejo novega razodetja, ki ga prinaša Koran.<sup>14</sup> Ščasoma se v skupnosti prvih muslimanov rodi potreba, da svojim krščanskim in judovskim sodobnikom jasno povedo, kaj je napačnega pri njihovem nauku, pa tudi, da predložijo svojo lastno vizijo zgodovine oziroma razodetja.<sup>15</sup> Prav v to okolje moramo umestiti polemično retoriko Korana, saj je v kontekstu nastanka primarni namen Korana prav to: prepričati takrat živeče Jude in kristjane o tem, da je na novo rojena muslimanska skupnost, zbrana okrog Mohameda, prava naslednica serije razodetij.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Še posebno se je ta obrat razmahnil po tem, ko je do sedaj še vedno neznan avtor pod psevdonimom Christoph Luxemburg objavil študijo *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, v kateri je trdil, da je Koran arabski prepis sirskega lektionarja in da je zato v Koranu vse polno sirijanizmov. Čeprav je Luxemburga teza o sirskega izvorniku danes ovržena – za zelo ostro, ampak v bistvu pravilno kritiko Luxemburga gl. Saleh 2011 –, pa je treba priznati, da je bila eden od glavnih generatorjev sirskega obrata v koranskih študijah, saj je nesporno pokazala, da je treba Koran razumeti v kontekstu sirskega krščanstva.

<sup>13</sup> Gabriel Said Reynolds je nedavno (2018) izdal delo *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, v katerem je tekst Korana opremil z opombami oziroma komentarji; v njih napoljuje na biblično in postbiblično literaturo, ki razjasnjuje koranski kontekst. Literatura sirskega krščanstva je poleg same Biblije zagotovo največkrat omenjeni vir, ki razjasnjuje kontekst Korana. Za poglobljeno primerjalno študijo med aramejskimi evangeliji ter Koranom gl. El-Badawi 2014.

<sup>14</sup> Mehdi Azaiez je napisal odlično študijo o kontradiskurzu v Koranu (Azaiez 2018), ki predpostavlja živo dinamiko med tekstom in prvimi naslovljenci. Koran nekatere svoje teologumenone predloži prav kot odgovor na neposredni kontradiskurz, ki ga proizvedejo nasprotniki v preteklosti (npr. nasprotniki prerokov), v sedanjosti (nasprotniki Mohameda) in v prihodnosti (predstava nasprotnikov v eshatološki prihodnosti). Po Azaiezovi analizi približno 10 % Korana sestavlja kontradiskurz, če pa temu prištejemo še odgovore, ki jih daje Koran, znaša to 16 % vsega teksta, to pa – in to Azaiez ves čas poudarja – ni zanemarljiv delež (2018, 91–93).

<sup>15</sup> Ena od velikih – morda celo največjih – zaslug nemške preučevalke Angelike Neuwirth je, da nas je znova spomnila: Koran predpostavlja skupnost, ki ji je namenjen. Temu posveti celotno monografijo (2019), ki dobro predstavi njeno misel.

<sup>16</sup> Danes je na področju islamskih študij veliko govora o možnosti zanesljivih podatkov o preroku Moha-

Vendar je bilo treba za koherenten religiozni nauk poiskati tudi elemente iz skupne tradicije, ki bi potrjevali resnico koranskega razodetja oziroma prek katerih bi skupnost prvih muslimanov lahko sebe umestila v zgodovinsko pripoved zgodovine odrešenja oz. Božjih posegov. Koran na tem mestu poseže po Abrahamu, ki so ga – kakor smo razložili zgoraj – tudi prvi sledilci Jezusa Kristusa uporabili, da so sebe umestili v judovsko odrešenjsko zgodovino, oziroma natančneje, da so v judovsko zgodovino umestili še pogane. Tudi tukaj Koran ponovno pokaže, da njegova kritika krščanstva in judovstva prihaja ‚od znotraj‘, to je, iz judovstva in krščanstva samega.

#### 4. Abraham: Jud, kristjan ali musliman?

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَآ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ [آل عمران: 65-68]

»<sup>(65)</sup> O, ljudstvo knjige (*ahl al-kitāb*), zakaj se pripravate (*tuḥāġġūna*) o Abrahamu? Tora (*al-Tawrā*) in Evangelij (*al-Inġīl*) sta bila razodeta (*unzilat*) šele po njem. Ali ne razumete? <sup>(66)</sup> Ali ste vi tisti, ki ste se pripravili o tem, o čemer ste imeli védenje? Zakaj se torej pripravate o tem, o čemer nimate védenja. Bog ve, vi pa ne veste. <sup>(67)</sup> Abraham ni bil ne Jud, ne kristjan, ampak je bil *ḥanīf*, musliman, ter ni bil [eden] izmed politeistov.<sup>(68)</sup> Resnično, od vseh ljudi so Abrahamu najbližje (*awlā*) tisti, ki so mu sledili, ta prerok (*nabī*) [t. j. Mohamed, op. A. K.] ter tisti, ki so verjeli. Bog je blizu verujočim.« (K 3, 65-68)

Ta odlomek iz tretje sure – poimenovane ‚Imrānova družina‘ (*Āl Imrān*) – je bil po tradicionalni islamski pripovedi tako kakor vsa tretja sura razodet v Medini. Tudi tista smer znanstveno-kritičnega preučevanja Korana, ki sprejema razdelitev na meške in medinske sure,<sup>17</sup> je potrdila tradicionalno islamsko prepričanje, saj

medu. Tudi največji skeptiki ne dvomijo o obstoju preroka Mohameda, večina raziskovalcev pa sprejema, da je bil prerok, ki je deloval na Arabskem polotoku v prvi polovici 7. stoletja po Kr. Težava pa nastopi pri sprejetju hadisov, tradicionalnih islamskih poročil o življenju in dejanjih preroka Mohameda in njegovih prvih sledilcev (*al-ṣaḥāba*). Vse od Goldziherja (umrl 1921) dalje so hadisi predmet kritike o njihovi avtentičnosti, saj pogosto odsevajo nekatera poznejša verska vprašanja. Obe strani, tako tista, ki dvomi o zanesljivosti hadisov, kakor tista, ki v njih vidi bolj ali manj zanesljive priče o življenju Mohameda, pa sta primorani svoje trditve braniti prek poglobljenega študija. Ta študij nam je v zadnjem času prinesel nekaj odličnih monografij o hadisih – na primer Brown 2020, Anthony 2020 in Juynboll 2007 –, ki se precej razlikujejo v pristopu in ponujenih rezultatih. Tudi v konfesionalni islamski literaturi je veliko govora o avtentičnosti hadisov. Iskanje avtentičnih hadisov in določanje prave metodologije je tako glavna naloga tradicionalne islamske znanosti o hadisih (*ʿilm al-ḥadīṯ*). Danes obstaja smer sodobne teologije, ki se ukvarja z reavtifikacijo hadisov in jo največkrat povezujemo z Muḥammadom Našir al-Dīn al-Albanijem (umrl 1999), albanskim teologom oziroma muḥaddiṯom (preučevalcem hadisov).

<sup>17</sup> Pristop, ki je Koran bral v optiki razdelitve na meško in medinsko obdobje, torej tradicionalni islamski pristop, je prevzel tudi oče znanstveno-kritičnega preučevanja Korana, Theodor Nöldeke. Ni bilo veliko dvoma v ta pristop do nastopa Wansbrougha, Cronejeve in Cooka („revizionisti“); ti avtorji so konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja objavili nekaj študij, ki so radikalno podvomile v izvor Korana na Arabskem polotoku in predvsem v uspešnost branja Korana skozi optiko biografije preroka Mohameda.

sura vsebuje vse značilnosti medinskega obdobja, vključno z relativno visoko povprečno dolžino verza (Sinai 2017, 119–120).

Koran že takoj na začetku tega odlomka pokaže, da je nagovor namenjen ljudstvu knjige (3, 65), s tem so tukaj mišljeni Judje in kristjani.<sup>18</sup> Iz odlomka je jasno, da je njegov glavni namen, vstopiti v polemiko z Judi in kristjani in predložiti svoj odgovor na vprašanje o tem, kdo je Abrahamu »najbliže« (K 3, 68).<sup>19</sup> Iz vprašanja »Zakaj se pripravate o Abrahamu« (3, 65) je jasno, da Koran pozna polemiko med judovstvom in krščanstvom glede statusa Abrahama. Kakor smo omenili zgoraj, se ta rodi že v Novi zavezi, pozneje v pozni antiki pa se le še nadaljuje. Na figuro Abrahama se obrača in jo po svoje interpretira že kumranska skupnost (Skralovnik 2018, 710–719), rabinsko judovstvo si ustvari podobo Abrahama, ki postavijo izpolnjuje še pred njenim uradnim prihodom z Mojzesom, medtem ko krščanske Cerkve v skladu s Pavlom poudarjajo, da je Abraham veroval še pred obrezo in da je zato obreza nepotrebna (Said Reynolds 2010, 77–81).

Koran se na tem mestu vključi v debato, ki je razdvajala Jude in kristjane, in predloži svoj lastni odgovor, s katerim legitimira na novo ustanovljeno skupnost. Odgovor je pomemben predvsem zato, ker Koran tako predstavi svojo vizijo svete zgodovine, hkrati pa tudi pojasni, kako je skupnost prvih muslimanov udeležena v tej zgodovini. Skupnost prvih muslimanov je namreč sestavljena primarno iz ljudi, ki pred sprejetjem islama niso pripadali ne Judom ne kristjanom. Da bi upravičil legitimiteto nove skupnosti pred Judi in kristjani, se Koran obrne k Abrahamu in pri tem poseže po izvorno pavlinski interpretaciji.

Ključ za razumevanje tega odlomka je v K 3, 67: »Abraham ni bil ne Jud, ne kristjan, ampak je bil *hanif*, musliman, ter ni [bil eden] izmed politeistov«. Dejstvo, da Abraham ni bil ne Jud in ne kristjan, je utemeljeno v koranskem prepričanju, da sta bila Tora in Evangelij razodeta šele po Abrahamu, Tora z Mojzesom, Evangelij pa z Jezusom. V tem smislu je po Koranu judovstvo nastalo z Mojzesom in s Toro, krščanstvo pa z Jezusom in z Evangelijem. Če je do tukaj Koran razmeroma jasen, pa se *crux interpretum* tega odlomka pokaže pri besedi *hanif*, saj njen pomen v arabščini ni jasen.

---

Danes je predvsem berlinska šola, z Angeliko Neuwirth in z njenim učencem Nicolaiem Sinaiem na čelu, tista, ki zagovarja tradicionalno razdelitev na meške in medinske verze Korana. Glavni glas opozicije k temu pristopu je Reynolds, ki se, po našem mnenju upravičeno, vpraša: »Ali nas sam Koran res obvezuje k branju glede na meška in medinska obdobja?« (2011, 502) Po Reynoldsu je ta razdelitev produkt islamske eksegeze (*tafsīr*), ki je kot poskus razumevanja Korana proizvedla Mohamedov življenjepis (2010, 18–22). Čeprav je zgodovinsko Mohameda zunaj dosega razumnega dvoma, pa je treba dati Reynoldsu prav, ko pravi, da je na podlagi Korana nemogoče razločiti, kateri verzi so bili razodeti v Meki in kateri v Medini. Tudi islamska eksegetska tradicija si za kar nekaj verzov ni enotna o tem, kdaj so bili razodeti, poleg tega pa najzgodnejši rokopisi Korana nikjer ne vsebujejo kakršnegakoli namiga, da bi bili posamezni deli Korana razodeti v Meki oziroma Medini. Kljub problematičnosti razdelitve Meka – Medina pa je dokaj jasno, da lahko prek analize rasti (angl. *growth*) Korana vsaj delno določimo, katere sure oziroma verzi so nastali prej in kateri pozneje (Sinai 2011).

<sup>18</sup> O izrazu *ahl al-kitāb* in možnih referentih tega izraza gl. Sharon 2011.

<sup>19</sup> Za primerjalno študijo o Abrahamu in njegovem potomstvu v Bibliji in v Koranu gl. Flisar 2019. V slovenščini razpolagamo tudi s primerjalno študijo najpomembnejših tekstualnih vzporednic med Koranom in kanoničnim Svetim pismom (Osredkar 2016).



## 5. *Ḥanīf*

Beseda *ḥanīf* je eden od koranskih izrazov, ki jasno pokaže, da je treba za pravilno razumevanje Korana dobro poznati besednjak Judov in kristjanov tistega časa. Čeprav je klasična islamska eksegeza predložila nekaj zanimivih in inovativnih poskusov razlage tega termina (*The Study Qurʾān* 2015, 60), pa je treba priznati: pomanjkljivo poznavanje judovske in v tem primeru predvsem krščanske misli tistega časa ji je onemogočilo, da bi razumela to besedo in kot posledico tega argument, ki ga predlaga Koran. Sodobno preučevanje, kateremu so na voljo obsežna in detajlna primerjalno-leksikalna orodja, je tako izraz *ḥanīf* kot izraz *ummī*, ki nas bo tudi zanimal v tem poglavju, interpretiralo tako, da je pogledalo, kako sta ti besedi oziroma ta semitska korena rabljena v drugih semitskih jezikih (de Blois 2002).<sup>20</sup>

Izraz *ḥanīf* se v Koranu najde dvanajstkrat (K 2, 135; 3, 67.95; 4, 125; 6, 79; 6, 161; 10, 105; 16, 120.123; 22, 31; 30, 30; 98, 5). V K 10, 105 se obrača na naslovljenca v drugi osebi ednine, v K 98, 5 pa na naslovljenca v drugi osebi množine. V preostalih primerih velja ta za Abrahama. Razen v K 3, 67 je s sintaktičnega vidika beseda vedno rabljena kot *ḥāl*, to pa pomeni, da izraža stanje subjekta, ki ga opisuje.

Da ni jasno, kaj točno naj bi izraz *ḥanīf* pomenil, je vidno že iz prevajalskih rešitev, ki jih uporabljajo prevajalci Korana. Mohsen in Margit P. Alhady izraz prevajata kot ‚pravoveren‘ (2014, 60), Erik Majoron kot ‚pravi vernik‘ (2017, 70), Abdel Haleem v svojem angleškem prevodu kot ‚upright‘ (2016, 39), nekateri prevajalci pa izraz pustijo nepreveden, na primer *The Study Qurʾān* (2015, 148). Podobno tudi islamski eksegeti nimajo enotnega mnenja o pomenu tega izraza (Reynolds 2010, 76–77).

Izraz *ḥanīf* in z njim povezani koranski argument iz K 3, 65-68 lahko v polnosti razumemo šele, če pogledamo, kakšen pomen imajo v semitskih jezikih besede, ki izvirajo iz istega korena. Čeprav so že orientalisti s konca 19. in iz začetka 20. stoletja uporabljali to metodo, da bi razložili pomen izraza *ḥanīf* (Jeffrey 2007 [1938], 112–115), pa je bil nedavno predvsem François de Blois (2002) tisti, ki je najprepričljiveje razložil njegov pomen in pokazal, da ga je treba brati v kontinuiteti z ‚abrahamovskim vprašanjem‘, kakor ga je odprl Pavel v Rim 4.

Koren *ḥ-n-f/p*<sup>21</sup> ima v semitskih jezikih različne pomene. Na prvi pogled nam za razlago arabskega izraza *ḥanīf* zatekanje k semitskim izvorom ne ponudi veliko, še posebno ker ima koren *ḥ-n-f/p* vse od najstarejših ohranjenih napisov v severovzhodni semitščini večinsko pejorativen pomen v smislu ‚slab, neprepričljiv‘ (de Blois 2002, 19). V hebrejski Bibliji je glagol *ḥānēp* uporabljen v smislu ‚biti umazan,‘

<sup>20</sup> Čeprav je etimološki pristop lahko do neke mere koristen in nam lahko razjasni nekatera nejasna mesta, pa takšen pristop postane problematičen, ko preučevalec pozabi, da je arabščina popolnoma poseben jezik in da so besede rabljene glede na semantične zakonitosti tega jezika. Ko v tem članku predlagamo etimološki pristop za razumevanje koranskega izraza *ḥanīf*, to delamo z zavedanjem, da lahko takšen pristop hitro eskalira, kakor na primer pri Luxemburgu.

<sup>21</sup> Konzonanta p in f se pogosto rabita izmenjaje iz enega semitskega jezika v drugega, nekateri semitski jeziki pa uporabljajo celo oba (Garbini in Durand 2019, 78–79; 86).

‚profan‘ ali celo ‚neveren‘ (Brown, Driver in Brigs 2020 [1906], s. v. »*ḥ-n-p*«) in je tako uvrščen v polje religiozne govornice. V palestinski in babilonski judovski aramejščini imajo besede, povezane s tem korenem, pomen ‚zavesti‘ ali ‚prilizovati se‘, v mandejščini pa so povezane z lažnimi bogovi oziroma s češčenjem lažnih bogov (de Blois 2002, 18–19).

Izraz *ḥanīf* razumemo šele, če ga povežemo s sirščino, dialektom aramejščine, ki so ga uporabljale sirske orientalske Cerkve in ki je še danes uradni liturgični jezik večine od teh Cerkva. V sirskih prevodih Biblije – s Pešito na čelu – namreč izraz *ḥanpā* nekajkrat prevaja grški samostalnik množine *éthnē* (narodi), pridevnik *ethnikós*, samostalnik *hellēn* (Grk), v enem primeru pa tudi izraz *ápistoi* (neveren) (1 Kor 10,27). Vsi ti grški izrazi so mestoma prevedeni tudi z drugimi sirskimi besedami. Za razumevanje izraza *ḥanīf* v Koranu je pomembno predvsem dejstvo, da sirski izraz *ḥanpā* nima nujno pejorativnega pomena, ampak lahko preprosto označuje nekoga, ki ni judovske narodnosti. Sirska Pešita namreč za prevod novozaveznih mest, na katerih so pogani oziroma Grki opisani v negativni luči, praviloma ne uporabi besede *ḥanpā*. (de Blois 2002, 20–21)

Da je arabska beseda *ḥanīf* prevzeta iz sirske besede *ḥanpā*, priča tudi raba te besede v krščanski arabščini. V rokopisu *Sinai Arabic* 154, ki ga hranijo v knjižnici samostana sv. Katarine na Sinaju in je nastal okrog leta 800, se nam je poleg prve krščanske apologije v arabščini ohranil tudi delni prevod Apostolskih del in katoliških pisem. To je eden najzgodnejših, če ne celo najzgodnejši ohranjeni rokopis v krščanski arabščini. Večino rokopisa je leta 1899 izdala britanska orientalistka Margaret Gibson. Arabski prevod Apd, ki ga najdemo v tem rokopisu, takole prevaja Apd 18,4:

»Vsako soboto je govoril v sinagogi (*al-ḡamā‘a*) in spraševal (*yaṭlab*) Jude (*al-yahūd*) in pogane (*al-ḥunafā[‘]*).« (Gibson 1899, ar. 21)

Beseda *ḥunafā[‘]*<sup>22</sup> je množinska oblika samostalnika *ḥanīf*. Tudi Pešita na tem mestu grški izvirnik *hellēnas* prevaja s korenem *ḥ-n-p*. Izraz *ḥanīf* torej v krščanski arabščini pomeni nekoga, ki ni Jud, tukaj Grka. Tudi nadaljnja krščanska literatura v arabščini uporablja izraz *ḥanīf*, da označi pogane. To rabo prevzamejo nekateri zgodnji muslimanski zgodovinarji, ki so se zanašali na sirske krščanske vire (de Blois 2002, 19–20).

Če se sedaj vrnemo h K 3, 67, lahko razumemo, zakaj je uporabljen izraz *ḥanīf*. Koran namreč hoče povedati, da Abraham ni bil ne Jud ne kristjan, ampak *pogan*. Pogan v tem kontekstu pomeni nekoga, ki ni pripadal skupnosti, kateri je bil dan sveti spis oziroma *kitāb*. Zato je tudi potrebna nadaljnja specifikacija tega termina. Koran namreč omembi izraza *ḥanīf* skoraj vedno doda »in ni bil izmed politeistov« (*wa-mā kāna min al-mušrikīn*), da razloži, katere vrste pogan je bil Abraham.

Zgovorna je tudi omemba besede *muslim*. To bo namreč naziv, s katerim bodo sledilci razodetja, danega Mohamedu, imenovali sami sebe, da bi se ločili od Judov

<sup>22</sup> Zadnja *hamza* odpade oziroma ni zapisana; to je nasploh značilno za srednjo arabščino, torej arabščino Judov in kristjanov prvih stoletij islama.

in kristjanov. Koran z uporabo tega izraza že nakaže temeljno podobnost med Abrahamom in Mohamedom. Vendar je treba poudariti tudi, da je izraz *muslim* uporabljen v dveh pomenih. V prvem pomenu besede je *muslim* tisti, ki je predan Bogu, in v tem smislu moramo razumeti tudi mesta, na katerih Koran pravi, da je bil Abraham musliman. V drugem pomenu besede pa izraz *muslim* pomeni nekoga, ki sledi Koranu oziroma razodetju, kakor ga je prinesel prerok Mohamed. Tako muslimanski eksegeti rešijo zagato, v katero bi lahko zapadli ob trditvi, da je bil Abraham musliman v pomenu sledilec preroka Mohameda.<sup>23</sup>

## 6. *Ummī*

Da pa bi v polnosti razumeli intenco argumenta, ki ga najdemo v K 3, 65-68, pa moramo – kakor je to odlično pokazal Reynolds (2010, 85–87) – razjasniti pomen še nekega drugega koranskega izraza: *ummī*. Izraz se v Koranu dvakrat najde v ednini (*ummī*) (K 7, 157.158) in štirikrat v množini (*ummiyyūn*) (K 2, 78; 3, 20.75; 62, 2). Večina islamskih eksegetov in teologov pravi, da ta izraz pomeni ‚nepismen‘, torej označuje dejstvo, da prerok Mohamed ni znal pisati in brati. Vendar je takšna razlaga problematična. Na to so vse od Geigerja (umrl 1874) dalje opozarjali orientalisti in je bilo problematizirano že znotraj samega islama, predvsem v delih velikih šiitskih eksegetov.<sup>24</sup>

Danes v koranskih študijah prevladuje prepričanje, da izraz *ummī* v resnici pomeni nekoga iz skupnosti, ki nima svetega spisa (*kitāb*). Izraz je zato vselej treba brati kot označitev za vse tiste ljudi, ki ne sodijo v *ahl al-kitāb*.<sup>25</sup> Koranski verz 2,78 – ki bi lahko bil izjema, saj pravi, da so nekateri Judje *ummiyyūn* – velja najverjetneje za judovske spreobrnjenca, ki so se spreobrnilo šele pred nedavnim in zato še ne poznajo spisov (Shadel 2016, 35).

Vidimo torej, da sta izraza *ummī* in *hanīf* v Koranu skoraj sinonima. Oba namreč označujeta predstavnika ljudstva, ki nima svetega spisa (*kitāb*), z drugimi besedami: pogana. Ko Koran uporabi besedo *ummī* in z njo označi preroka Mohameda (K 5, 157), je to poimenovanje treba razumeti v navezavi na Abrahama, ki je bil

<sup>23</sup> Ta zagata je najverjetneje nastala šele po smrti preroka Mohameda. Čeprav tudi sam Koran vernike imenuje ‚muslimani‘, iz Korana še ne moremo trditi, da velja izraz musliman samo za sledilce Mohameda. Nasprotno se zdi, da Koran uporablja besedo *muslim* in *islām* kot označitev verskega stanja, v katerem je nekdo, in ne za označitev pripadnosti skupnosti preroka Mohameda, čeprav so pravi pripadniki Mohamedove skupnosti samo tisti, ki so predani Bogu in torej muslimani.

<sup>24</sup> Shadel (2016, 2) med drugim opozori na Šayḥa Abū Ġa'far al-Ṭūšija, enega največjih šiitskih teologov, ki je živel v 11. stoletju po Kr. V svojem komentarju h Koranu *Tibyān fi tafsīr al-Qur'ān* (8: 216) al-Ṭūsī zapiše tole: »Eksegeti Korana (*mufasssīrūn*) pravijo, da prerok ni bil zmožen pisanja. Vendar verz [K 29, 48] ne kaže na to. V njem je [povedano] le to, da [Mohamed] ni pisal (lam yakun yaktub al-kitāb). Ne-pisati pa lahko pridevamo tako osebi, ki ne zna pisati, kot osebi, ki zna pisati.« al-Ṭūsī želi poudariti, da ta specifični verz iz Korana (29,48), ki so ga muslimanski eksegeti imeli za dokaz, da je bil Mohamed nepismen (*ummī*), v resnici sploh ne pravi, da je bil Mohamed nepismen, ampak pove samo to, da Mohamed, preden je prejel razodetje, ni pisal, neodvisno od tega, ali je znal pisati ali ne.

<sup>25</sup> Za malo drugačno interpretacijo pojma *ummī*, ki ta izraz razume kar v treh smislih, gl. Günther 2006, 400.

prav tako kakor Mohamed pogan, to je *hanīf*. Zato lahko K 3, 68 reče, da so »Abrahamu najbližje tisti, ki so mu sledili, *ta prerok* [t. j. Mohamed, op. A. K.] ter tisti, ki so verjeli«. Predstavniki ljudstva knjige (*ahl al-kitāb*) se motijo, ko se pripravajo, ali je bil Abraham Jud ali kristjan, saj je bil Abraham *hanīf* in mu je zato še najbližje Mohamed, ki je *al-nabī al-ummī*, poganski prerok. Še jasneje to povezavo Koran izrazi v 2, 128-129, ko Abraham in njegov sin molita za svoje ljudstvo pri postavitvi svetišča, imenovanega ‚Hiša‘ (*al-bayt*), ki ga islamska tradicija identificira s Kabo:

(128) O Gospod, naredi naju predana Tebi (*muslimayn laka*), iz najinega potomstva pa Tebi predan narod (*umma muslima laka*). Pokaži nam naše obrede (*manāsik*) ter nam odpusti.<sup>26</sup> Resnično, Ti si Oduščajoč ter Milostljiv. (129) O Gospod, obudi jim poslanca (*rasūl*) izmed njih, ki jim bo recitiral Tvoje verze (*āyāt*) ter jih učil spisa (*al-kitāb*) in modrosti ter jih očistil (*yuzakkīhim*). Resnično, Ti si Mogočen ter Moder.

Tukaj je z vso jasnostjo izražena genealoška povezava med prerokom Mohamedom in Abrahamom in Izmaelom. Koran namreč namiguje na neposredno rodovno povezanost med Mohamedom in Abrahamom prek Izmaela.

## 7. Polemična historiografija

Reynolds na neki točki svoje obravnave izraza *hanīf* v povezavi z Abrahamom pravi, da smisel tega koranskega argumenta ni razlaganje zgodovine, ampak polemika s kristjani in Judi. Vsekakor se je treba strinjati, da je polemičnost ena od glavnih značilnosti Korana in tudi tega odlomka. Vendar se zdi: Reynolds premalo poudarja, da polemičnost ni zadnji cilj Korana, ampak da Koran v polemiki predloži svoje lastne teologumenone. Koran v polemiki z judovstvom in krščanstvom ustvari svoje lastno videnje svete zgodovine, ki je z veliko vidikov nedvomno povsem različno od judovskega in od krščanskega dojemanja svete zgodovine.

Ker pa Koran svoje videnje svete zgodovine prikaže v polemiki z judovstvom in s krščanstvom, je neizogibno tudi, da prevzame del biblične tradicije. Koran, spis, razodet poganskim Arabcem v »jasni arabščini« (K 16, 103), biblično tradicijo uporabi in jo za svoje poslušalce na novo pove. Pri tem se sklicuje na like, ki so poznani že iz biblične tradicije: Adam, Kajn in Abel, Noe, Abraham, Izak, Jakob, Izmael, Jožef, Mojzes, Aron, Savel, David, Salomon, Zaharija, Marija, Jezus in še nekaj drugih. Vsak od teh likov igra v Koranu neko določeno vlogo. Nekateri so bolj obrobni in omenjeni le enkrat ali dvakrat, na primer Savel ter Abel in Kajn. Drugi igrajo pomembnejšo vlogo in jih Koran omenja večkrat, na primer Adam, Noe, Mojzes, Marija, Jezus. Vsem tem likom pa je skupno, da v koranski pripovedi dobijo nekatere posebne značilnosti, ki jih kanonično Sveto pismo ne poudarja

Eden od glavnih teologumenonov, ki jih Koran razgrne v polemiki z Judi in s kri-

<sup>26</sup> Dobesedno: »se obrni k nam«.

stjani, je pojmovanje svete zgodovine.<sup>27</sup> Koran namreč sebe vidi ne kot deviacijo v poteku svete zgodovine – kakor bodo to pozneje trdili krščanski apologeti, na primer Janez Damaščan (Bogataj 2019, 199–201) –, ampak kot spis (*kitāb*), ki je bil razodet (*unzila*)<sup>28</sup> podobno, kakor so bili razodeti prejšnji spisi, in torej v kontinuiteti z njimi. Da pa bi tudi teološko podkrepil svoje mesto v zgodovini razodetja (*tanzīl*) svetih spisov, mora Koran v polemiki z judovstvom in s krščanstvom razgrniti svoje lastno videnje svete zgodovine, ki bo veljalo kot korektiv judovskemu in krščanskemu pojmovanju zgodovine, hkrati pa bo jasno pokazalo, da je prav skupnost, zbrana okrog Korana in Mohameda, tista, ki je legitimna naslednica svete zgodovine. V tem smislu lahko govorimo o polemični historiografiji, saj Koran svoje izvirno videnje svete zgodovine predloži v polemiki z judovstvom in s krščanstvom.

## 8. Sklep

Koransko pojmovanje Abrahama kot *hanīfa* moramo brati predvsem v luči polemične historiografije, s katero želi Koran legitimirati svojo skupnost in poganski izvor preroka Mohameda. Mohamedu so njegovi krščanski, še bolj pa judovski sogovorniki nedvomno očitali, da je pogan in da mora za udeleženos v sveti zgodovini vstopiti v judovstvo oziroma krščanstvo. Ko Koran govori o bibličnih temah, moramo predpostavljati, da je bila tematika poznana tudi Judom in kristjanom in da Koran daje svoj odgovor na vprašanja, ki so se postavljala ob bibličnih pripovedih. Eno od teh je tudi, kdo je bil Abraham oziroma katera skupnost ga je najbolj vredna.

Kakor smo pokazali, Koran pokaže seznanjenost z argumentom kristjanov o Abrahamovi neobrezi. Ni pomembno to, da bi Koran izkazoval neposredno literarno vez z Rim 4 – in to velja za skoraj celotno Biblijo, saj ne moremo z zanesljivostjo

<sup>27</sup> Drugi pomembni teologumen za koransko vizijo svete zgodovine in predvsem za koransko razumevanje preteklih religij je *tahrīf* oziroma namerno predruženje svetih spisov, ki jih Koran očita Judom in kristjanom. Koran je izredno skop z informacijami o podrobnostih namerne predruženja svetih spisov in ne uporablja besede *tahrīf*, ampak samo glagol *ḥarrafa*. Stežka predpostavimo, da ima Koran v mislih dejansko zamenjavo teksta. Verjetnejši je scenarij, da Koran Judom in kristjanom očita: narobe so interpretirali svete spise, to pa je nekaj, kar bo poznejša islamska tradicija imenovala *tahrīf al-ma'āni*. Tezo, da so kristjani in Judje zanalasč spreminjali tekst v pomenu, da so nekatere besede odstranili oziroma jih zamenjali, je treba, vsaj po našem mnenju, brati v kontekstu prvih prevodov Biblije v arabščino v začetku 8. stoletja po Kr. To je terminus post quem razlage o tekstualni poneverbi (*tahrīf al-naṣṣ*) svetih spisov, saj je šele takrat Biblija postala dostopna širšemu krogu islamskih teologov. Tudi drugače so nekateri islamski teologi, na primer Ibn Ḥaldūn, jasno nastopili proti ideji o tekstualni poneverbi (Lazarus-Yafeh 2000, 111).

<sup>28</sup> Glagol *nazzala*, ki ga tukaj prevajamo kot ‚(nekaj) razodeti‘, v Koranu velja samo v zvezi s spisom (*kitāb*). Zato sta se slovenska prevajalca Korana odločila, da bosta ta glagol prevajala z ‚objaviti‘. Nobenemu prevodu pa ne uspe pokazati izvirnega smisla glagola *nazzala*, ki pomeni ‚storiti, da se nekaj spusti‘. Če nekoga na primer primoramo, da sestopi s kamele ali konja, bi rekli ‚*nazzalnāhu*‘, dobesedno: ‚storili smo, da je sestopil‘. Moj prevod je pomanjkljiv, ker bi, strogo vzeto, ‚(nekaj) razodeti‘ moralo prevajati arabski glagol *awḥā*. Razodetje se namreč ne kaže nujno v tekstovni obliki. Po drugi strani pa tudi prevod ‚objaviti‘ – čeprav se navdihuje po bošnjaški teološki tradiciji in ohranja vez s tekstualnostjo – ne posreduje dobro arabskega originala, saj glagol *nazzala* v arabščini v nobenem primeru ne more pomeniti objave kakega drugega teksta.

reči, da Koran kadarkoli citira Biblijo –, ampak prej to, da je Koran ta argument poznal iz krščanske tradicije, katere poznavanje predpostavlja. Koran ‚abrahamovsko vprašanje‘ pozna in obenem ponudi nov odgovor nanj, tako da *hkrati* predloži svojo vizijo svete zgodovine in utemelji svojo legitimnost in legitimnost poganškega preroka Mohameda.

Mohamed je – prav tako kakor poganski kristjani v Rimu s preloma 1. stoletja po Kr. – pogan, ki mora svoje mesto v sveti zgodovini utemeljiti z novim teologumenonom oziroma z novim pojmovanjem svete zgodovine. Besedilo K 3, 63–67 je treba brati prav kot mesto, na katerem Koran ponudi takšen teologumenon.<sup>29</sup> Pri tem se opre na – iz krščanskega izročila podedovano – opažanje, da Abraham nastopi še pred postavo (Toro); Koran to dopolni s tem, da Abraham nastopi tudi pred Evangelijem oziroma Jezusom kot ustanoviteljem krščanstva. Pri tem se – podobno kakor v Rim 4 – pokaže v sveti zgodovini lik, ki, strogo gledano, ni ne Jud ne kristjan, ampak *pogan*. Mohamedu in poganskim Arabcem tako ni treba vstopiti v judovstvo in krščanstvo, da bi bili del svete zgodovine, ampak ji pripadajo, saj ji je pripadal tudi Abraham, in to kljub temu da je bil *hanif*, torej ne Jud ne kristjan, ampak pogan. Vendar ne politeist, kakor bi dodal Koran.

## Reference

- Anthony, Sean William.** 2020. *Muhammad and the Empires of Faith: the Making of the Prophet of Islam*. Oakland, CA: University of California Press.
- Azaiez, Mehdi.** 2018 [2015]. *Le contre-discours coranique*. Berlin: De Gruyter.
- Bauer, Thomas.** 2015. *Kultura dvoumnosti: Drugačna zgodovina islama*. Prevedel Raid al-Daghistani. Ljubljana: Krtina.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2019. Byzantine Theology and Islam: Paul of Antioch's Irenic Approach. *Edinost in Dialog* 47, št. 2:195–210.
- Brown, Francis, S. R. Driver in Charles A. Briggs.** 2020 [1903]. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Brown, Jonathan A. C.** 2020 [2009]. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. London: Oneworld Academic.
- Brown, Raymond E.** 1993. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday. Slovenski prevod: 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Cambier, J. M.** 1982. Pismo Rimljanom. V: Augustin George in Pierre Grelot, ur. *Uvod v sveto pismo nove zaveze*, 422–440. Celje: Mohorjeva družba.
- De Blois, François.** 2002. Naṣrānī (Nazōraïnos) and Ḥanīf (Ethnikós): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, št. 1:1–30.
- Epiphanius of Salamis.** 2009. *Panarion*. 2 zv. Prevedel Frank Williams. Leiden: Brill.
- Firestone, Reuven.** 2015. Abraham and Authenticity. V: Adam J. Silverstein in Guy G. Stroumsa, ur. *The Oxford Handbook of The Abrahamic Religions*, 3–21. Oxford: Oxford University Press.
- Flisar, Urška.** 2019. Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1001–1013.
- Garbini, Giovanni, in Olivier Durand.** 2019. *Introduzione alle lingue semitiche*. Brescia: Paideia.
- Gibson, Margaret, ur.** 1899. *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles with a Treatise on the Triune Nature of God*. London: Cambridge.
- Griffith, Sidney.** 2007. *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton: Princeton University Press.
- — —. 2011. Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *New Perspectives on the Qur'ān*, 301–322. London: Routledge.

<sup>29</sup> To pa seveda ne izključuje dejstva, da Koran na drugih mestih ne govori o podobni tematiki.

- . 2013. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Günther, Sebastian.** 2006. Ummī. V: Jane Dammen McAuliffe, ur. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Zv. 5, 399–402. Leiden: Brill.
- Jewett, Robert.** 2003. Romans. V: James D. G. Dunn, ur. *The Cambridge Companion to St. Paul*, 91–104. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juynboll, Gualtherüs Hendrik Albert.** 2007. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill.
- Lazarus-Yafeh, Hava.** 2000. Tahṛīf. V: *Encyclopaedia of Islam*. Zv. 10, 111–112. Leiden: Brill.
- Neuwirth, Angelika.** 2019. *The Qur'an and Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. Izvirnik, *Koran als Text der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Ostrowski, Maciej, in Anna Wiater-Kawecka.** 2021. The Fifth Gospel in the Context of the Way of St. James. *The Person and the Challenges* 11, št. 1:71–87.
- Reynolds, Gabriel Said.** 2008. Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *The Qur'an in Its Historical Context*, 1–25. London: Routledge.
- . 2010. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- . 2011. Le problème de la chronologie du Coran. *Arabica* 58:477–502.
- . 2013. The Quran and the Apostles of Jesus. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, št. 2:209–227.
- . 2018. *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . 2019. On the Qur'an and Christian Heresies. Holger M. Zellentin, ur. *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, 318–332. London: Routledge.
- Saleh, Walid.** 2011. The Etymological Fallacy and Qur'anic studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity. V: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai in Michael Marx, ur. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations in the Qur'anic Milieu*, 649–698. Leiden: Brill.
- Shadel, Mehdy.** 2016. Qur'anic ummī: Genealogy, Ethnicity, and the Foundation of a New Community. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 43:1–60.
- Sharon, M.** 2004. People of the Book. V: Jane Dammen McAuliffe, ur. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Zv. 4, 36–43. Leiden: Brill.
- Sinai, Nicolai.** 2011. The Qur'an as Process. In: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai in Michael Marx, ur. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations in the Qur'anic Milieu*, 407–439. Leiden: Brill.
- . 2017. *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:707–720.
- al-Ṭūsī, Abū Ǧa far Muḥammad b. al-Ḥasan.** [s.a.]. *al-Tibyān li-'ulūm al-Qur'ān*. 10 zv. Uredil Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī.
- Zellentin, Holger Michael.** 2013. *The Qur'an's Legal Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2019. Gentile Purity Law from the Bible to the Qur'an: The Case of Sexual Purity and Illicit Intercourse. V: Holger M. Zellentin, ur. *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, 115–215. London: Routledge.