

“Sæt denne bog fri!”

Om Luther, Tyrken og kampen for Koranen¹

Thomas Hoffmann

Abstract: The article outlines Luther’s theological engagement with Islam and the Koran, the historical context of his engagement and its thematic continuities with a general Christian-Western engagement with Islam and Muslims from Late Antiquity to the Renaissance. It is argued that Luther’s engagement was less than peripheral to his theological thinking and actions but constituted an important part of it. It is furthermore argued that this engagement cannot be written off as sheer ‘Islamophobic’ polemics and apologetics but also betrays a growing European determination to secure real information about Islam, first and foremost by acquiring Islamic sources and by cultivating linguistic competences in Arabic (which also is attested in Danish theology since the Reformation). Luther’s effort to get a translation of the Koran printed and distributed is one such indication of this trend. The article concludes that the serious engagement with Islam and Muslims has always been accompanied by ambivalences and inconsistencies and probably will continue to do so in the future to come.

1. Introduktion

I forhold til Luthers kolossale teologiske æuvre og hans ditto virkningshistorie i Europa og Danmark kan hans skrifter og tænkning om islam, muslimer og Koranen umiddelbart forekomme at være perifere. Luthers teologiske mission var intet mindre end rettet mod hele kri-

¹ Jeg vil gerne takke dr.fil, lektor Bent Holm for præcis kritik og forslag til forbedring. Enhver fejl eller svaghed er naturligvis mit ansvar alene.

stenheden² og kirken som institution og var i den forstand et ‘indre-missionsk’ projekt, der nødvendigvis måtte gennemføres via et opgør med den katolske kirke og hele dennes kompleks af teologi, tradition og magtapparat. Imidlertid må en sådan ‘perifer’ vurdering afvises som forhastet. For i Luthers optik var den katolske kirke (symboliseret ved pavestolen) og islam (konkretiseret i Osmannerrigets ‘Tyrk’) på sin vis komplementære størrelser. Med reformatorens egne ord: “*Papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi* – Paven er Antikristi ånd og Tyrken er Antikristi legeme.”³

Sammenholder man Luthers værk med kirkehistorien og teologien i et *longue durée* perspektiv, kunne man måske også forledes til at antage, at Luther blot lader sig indskrive i en nogenlunde ensartet kristen og vestlig tradition for apologetisk og polemisk islamkritik, ja, en regulær islamofobi (før det begreb overhovedet fandtes).⁴ Dommen ville i så fald lyde, at der intet afgørende nyt var at spore hos Luther med hensyn til hævdundne anklager og forhånelser overfor islam og muslimer.

En sådan vurdering af kirkens forhold til islam er imidlertid en tand for generaliserende. Ganske vist går visse anklagepunkter om Muhammad, muslimerne og islam igen som faste indslag i lastekataloget over islam, men Luthers islamprojekt markerede faktisk et skifte i forhold til den katolske kirkes. Hvor den katolske kirke var mere udadvendt og proaktiv i forhold til muslimerne i form af både mission og korstog, var Luther fortaler for en langt mere defensiv strategi. På den realpolitiske front skulle kristenheden snarere forsvare sig mod muslimerne

2 Jeg benytter mig af det gammeldags udtryk ‘kristenhed’ for, i lighed med de engelske termer *Christendom* og *Christianity*, at skelne mellem kristenhed som en sociologisk og levet størrelse og kristendom som teologi og ideal.

3 Citeret og oversat fra Bobzin 2008, 15, der benytter sig af den såkaldte *Weimarer Ausgabe*.

4 Termen ‘islamofobi’ er en omstridt neologisme og betegner sædvanligvis had og fordomme overfor islam og muslimer. Selve fobi-betegnelsen er inspireret af det græske ord *phobos*, der betegner frygt eller panik, og som sådan kan neologismen oversættes til ‘islamfrygt’ eller – måske mere rammende – ‘islampanik’. For så vidt at kristne til tider måtte frygte de muslimske kaliffer og sultaners militære og missionske ambitioner nordvest i form af *jihad* giver termen strengt taget god mening. Ikke desto mindre må neologismens omstridte karakter også forstås i lyset af, at det moderne fobi-begreb er opstået som en psykiatrisk diagnose henvisende til en sygelig frygt og afsky overfor bestemte fænomener eller situationer.

end angribe dem. På den teologiske front skulle kirken og de kristne samfund holde islam op som et manende skrækbillede for sig selv, en påmindelse om de kristnes synder og Dommedags komme. Derfor var Luthers islamtænkning også langt mere sjælesørgerisk og pastoralt orienteret: præsterne skulle simpelthen inddrage islam og muslimerne i deres prædikener.

For at nå dertil måtte man kende sin fjendes teologi, hvorfor adgangen til fjendens vigtigste helligskrifter var af afgørende betydning. Her stod Luther og teknologien i form af bogtrykkerkunsten som en klar fortaler for at facilitere yderligere adgang til kilderne og at distribuere dem i langt videre omfang end hidtil set.

Endelig er der måske en risiko for, at man kommer til at tilgå Luthers værk i den berygtede bagklogskabs ulideligt klare lys. Forstået på den måde, at Luthers varige og gennemslagskraftige virkningshistorie kan få os til at negligere det forhold, at Luther tilsyneladende var fast overbevist om Dommedags nært forestående komme, en altomfattende frelseshistorisk begivenhed, hvis konturer kunne anes i form af forskellige tegn og messiasveer. Tegn og veer, der blev hjulpet godt på vej af de akutte realpolitiske omstændigheder, for så vidt at det Osmanniske Rige gjorde alvorlige erobringer og udfald mod det centrale Europa, mest ildevarslen under belejringen af Wien i 1529. Dommedagen lod som bekendt vente på sig, men ligesom datidens osmanniske trusler fungerede som apokalyptisk katalysator, således virker også nutidens islamistiske terrorisme (ofte koblet til migrant- og integrationsproblematikker) befordrende for en gentagelse af dommedagstænkning. Kontingenter af såvel ateister som kristne genlæser passioneret Europa som fortællingen om et kontinent, der befinder sig i 'de sidste tider' og hvor netop muslimer og islam ufrivilligt kommer til at spille rollen som det store dyr i åbenbaringen.

I det lys bør Luthers engagement med islam, herunder Koranen, heller ikke klassificeres som rent og skært *marginalia*, men snarere forstås som særdeles vigtigt for Luthers teologiske værk og virke. Det apologetiske og polemiske engagement, som Luther lægger for dagen overfor islams symbol par excellence, kan og skal naturligvis indføres i det store lastekatalog over Luther og den førmoderne verdens forståelse og behandling af den såkaldte *Anden*, herunder islam og muslimer. Men det vil være en forsimpning af såvel fortiden som Luther udelukkende at

fælde negative domme. Et mere balanceret og komplekst billede træder frem, hvis man forstår og vurderer disse forhold i sammenhæng med middelalderens og renæssancens udvikling indenfor filologien, herunder studiet af Koranens arabiske tekst.

Her vil jeg fremføre den pointe, at renæssancehumanismen og -teologien på den ene side blot erstattede en tidligere tids intolerant og chauvinistisk arv med en anden, men på den anden side også studerede sig frem – via filologien – til lysglimt af en mere oplyst og videnskabelig omgang med denne Anden. Dét er på sin vis en overoptimistisk oplysningshistorie på filologiens vegne, som netop i disse år er hårdt trængt,⁵ men vores moderne erfaringer nedkalder også en ædruelig-gørende pointe over os: at oplysningens historie er en ambivalent og broget historie, ja at oplysningen ligefrem kan vekselvirke med obskuranisme og ‘mørkelygter’.⁶

I dette bidrag vil jeg forsøge at udfolde ovennævnte pointer, herunder selektivt kontekstualisere Luther og hans forgængere i forhold til deres samtids islamiske problem. Til dette arbejde har jeg støttet mig til en række nyere forskningsarbejder om Luther og islam samt reformationen og islam. I særdeleshed de respektive studier fra arabisten og koranforskeren Hartmut Bobzin samt teologen og islamkenderen Adam S. Francisco, henholdsvis deres monografier *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* samt *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. Den case, som Luthers koraniske engagement er udtryk for, har jeg fundet inspiration til hos middelalderhistorikeren Thomas E. Burman og hans *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140-1560*. Et lidt bredere historisk og forskningshistorisk kontekstualiserende blik har jeg høstet hos en håndfuld nyere og ældre studier over det førmoderne Europas teologiske og intellektuelle møde og engagement med islam (reelt og forestillet), først og fremmest af

5 Se Sheldon Pollocks pessimistiske “Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World”, *Critical Inquiry* 35, 931-961.

6 Se f.eks. Th. W. Adorno og M. Horkheimers klassiker *Oplysningens dialektik*. For et mere dansk fokus, se Thomas Bredsdorffs *Den brogede oplysning*. Udtrykket ‘mørkelygte’ er hentet fra embedsmandsjargonen, hvor det betegner en særlig måde at informere på, hvor man giver indtryk af at belyse en sag fuldt og helt, men i realiteten kaster mørke over dele af den uden at sige noget direkte forkert.

middelalderhistorikeren John V. Tolans *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, renæssancehistorikeren Nancy Bisahas *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* og endelige mellemøsthistorikeren Robert Irwin, hvis værk *Afbøger efter viden: Orientalisterne og deres fjender* lykkeligvis er oversat til dansk. Ud fra denne læsning vil jeg forsøge at spinde en overordnet pointe omkring begrebet 'engagement', som her kan defineres som en intellektuel, følelsesmæssig og religiøs 'optagethed' omkring et bestemt emne, men også er en optagethed, der lader sig associere til betegnelsens gamle militære betydning som 'kamp' og 'engagement med fjenden.' Engagementet skal således forstås som en dybt ambivalent foreteelse, hvor gamle fjendebilleder forstærkes og kolporteres, men hvor også ny reel viden og oplysning markerer sig som en mulighed.

2. Engagementet med Guds svøbe: fra senantik til bibelhumanisme

Islam voksede frem som en senantik religion i første halvdel af 600-tallet og var i udgangspunktet dybt præget af ikke bare kristendommen og jødedommen og disses lokale repræsentanter i Arabien, men også af senantikkenes realpolitiske magtbalance: "Verdens to øjne."⁷ Det vil sige de to mægtige supermagter og imperier i form af det kristne-byzantinske rige og det zoroastrisk-persiske sasaniderige. De to imperiers løbende militære sammenstød, mobiliseringer, interventioner og stedfortræderkrige i såvel det nord- som sydarabiske samt den stadig mere tydelige kobling mellem statsmagt og (stats)religion kom ikke overraskende til at præge islam formativt.⁸ Senantikkenes monastiske tradition forenede ikke sjældent fromhed med militant aktivisme og også dét har formodentligt inspireret de arabiske stammer.⁹ Med andre ord: den tidligste form for islam modnedes næsten fluks som en religion, der kobledes statsmagt med religion i form af Profetens 'islamiske stat' i

7 For en nyere redegørelse for dette udtryk, se M. P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual Kingship between Rome and Sasanian Iran*, California, University of California Press, 2010.

8 Se f.eks. Bowersock 2013.

9 Se f.eks. Sizgorich 2008.

Medina og hans kaliffers senere ekspansion og imperiale og dynastiske krystalliseringer.¹⁰

Islam helligskrift par excellence, Koranen, præsenterer Muhammads forkyndelse af Guds ord (*kalām Allāh*) som et direkte teologisk engagement med *al-Tawrāt* og *al-Injil*, Koranens arabiske betegnelser for Toraen og Evangeliet¹¹, f.eks. sura 3, vers 3-4: “Han har sendt Skriften med sandheden ned til dig [dvs. Muhammad] til bekræftelse af det, der var før den. Han har sendt Toraen og Evangeliet ned/ tidligere, som en retledning for menneskene...” Disse tidligere skrifteres respektive bærere er naturligvis jøderne og de kristne, kaldet Skriftens folk, *ahl al-kitāb*. Også om disse folk vidner Koranen om et stærkt engagement, der er præget af såvel anerkendelse og imødekommenhed som af kritik og afvisning. Et eksempel, som rummer denne dobbelthed, kunne for eksempel være K 3:64-65: “Sig: “I Skriftens folk! Kom, lad os enes om et ord, der er fælles for os og jer: At vi tjener Gud alene, at vi ikke sætter noget andet ved Hans side, og at ingen af os tager andre til herrer foruden Gud”!/ I Skriftens folk! Hvorfor strides I om Abraham? Toraen og Evangeliet blev dog først sendt ned efter hans tid. Vil I ikke komme til fornuft?” Verset rummer en paradoksal blanding af imødekommenhed og afstandstagen, rettet mod jøderne og de kristne og deres interne polemikker, formodentlig deres jødisk-kristne disputer og de interne kristologiske diskussioner.¹²

Udenfor Koranen og efter Profetens død fortsatte engagementet i form af kaliffernes erobringskampagner, de såkaldte ‘åbninger af landene’, *futuh al-buldān*. De arabiske muslimer ekspanderede med voldsom kraft, hvorunder store dele af kristendommens hævdvundne territorier kom ind under muslimsk overhøjhed.¹³ Således er de første samtidige kilder, vi har om islam, også kilder om muslimer som erobrere og krigere, f.eks. i det kristne apologetiske værk *Doctrina Jacobi*, der formodes at være komponeret i Kathargo i 634, dvs. to år efter Muhammads traditionelle dødsdato:

10 Se f.eks. Crone 2016.

11 Der er ingen konsensus i forskningen på hvorfor betegnelsen er i bestemt ental i stedet for ‘evangelierne’, men det tyder på, at Muhammad – måske under indtryk af evangelieharmoniserende diskurser – forstod de kristnes hellige tekst som ét homogent skrift.

12 For primærtekster, se Thomas 2009-16.

13 Se f.eks. Hoyland 2016.

Folk sagde “*candidatus'en* [dvs. et medlem af den byzantinske kejserlige garde] er blevet slået ihjel” og vi jøder var henrykte. Og de sagde at profeten var dukket op, sammen med saracenerne... Og jeg sagde til ham: “Hvad kan du sige om profeten, der er dukket op sammen med saracenerne?” Han svarede mens han sukkede dybt: “Han er falsk, for profeterne kommer ikke bevæbnede med sværd”... Jeg frygter... at vi i stedet må forberede os på at modtage Anti-Krist.¹⁴

Da støvet havde lagt sig og muslimerne for alvor begyndte at etablere sig, ser vi også, at lokale kristne (og jøder) på alle måder må forholde sig til den nye overmagt. Dette skete naturligvis både på det realpolitiske og levede plan såvel som på et mere teologisk plan.

Et prægnant eksempel er kirkefaderen Johannes af Damaskus (ca. 650-ca. 750), der en tid lang fungerede som statsfinansiel topembedsmand i det umayyadiske kalifat omkring århundredeskiftet inden han slog sig ned som munk nærved Jerusalem. Johannes skrev blandt andet et digert teologisk værk (*Erkendelsens kilde*), der blandt andet indeholdt et stort katalog over hundrede kristne kætterier og vranglærer, der også kendes som *De Haeresibus*, ‘Om kætterierne’. Islam optræder her som det sidste nye kætteri, nemlig ismaelitternes kætteri. Her fremfører Johannes det for vor tid overraskende synspunkt, at islam er ét af de sidste nye knopskud af *kristne* kætterier. Islam er slet og ret dårlig kristendom. Johannes kalder i lighed med sine samtidige og senere kommentatorer ikke muslimerne for muslimer, men reserverer andre navne for dem, for eksempel *ismaelitter*, fordi de er blevet betragtet som efterkommere af Ismael, Abrahams ‘uægte’ barn. Med henvisning til et græsk ordspil kalder han dem også for *saracenere*, eftersom disse ismaelitter er børn af den Hagar, som Abrahams hustru Sara forviser tomhændet til vildmarken. En beslægtet tredje betegnelse er *hagarenere*, dvs. Hagars slægtninge. Muhammads lære, forklarer Johannes, er kommet i stand ved en forkvaklet reception af Det Nye og Gamle Testamente, takket være en ariansk munk, som Muhammad skulle have mødt. Denne lokale pseudo-historiske kontekstualisering sup-

14 Citeret og oversat fra Hoyland 1998, 57.

pleres yderligere af en mere grandios apokalyptisk, hvor Muhammad tolkes som en forløber for Antikrist.¹⁵

Andre af Johannes' kristne samtidige tolkede tillige disse nye erobrere som udtryk for en større guddommelig plan og begyndte i lyset heraf at læse de gammeltestamentlige tekster som profetier, der fuldbyrdedes, og dele af de nytestamentlige (især Johannes' Åbenbaring) som aktualiseret forvarsel om Antikrist. Erobrerne fik spillet deres sejr i hænderne af Gud, enten fordi kristenheden som sådan havde syndet, eller fordi kejseren, der jo symbolsk legemliggjorde riget, havde begået en alvorlig religiøs brøde. Muslimerne var i den forstand Guds svøbe, der straffede og disciplinerede en kristenhed, der selv havde gjort sig hjemfalden til disse sanktioner og som sådan burde angre og gøre bod. De samme ræsonnementer finder man senere i Luthers tekster. Opmærksomheden på anger og bod står som bekendt centralt i Luthers tænkning og adresseres jo også som det første i hans 95 teser: “Da vor Herre og mester Jesus Kristus sagde: “Gør bod” osv., ville han, at hele de troendes liv skulle være en bod.” Den første direkte henvisning til islam finder vi formodentlig i hans såkaldte resolutioner eller noter til selvsamme teser, hvori han skriver, at dét “at bekæmpe Tyrken svarer til at holde stand mod Gud, som gæster vores synd med denne svøbe.”¹⁶ I senere tekster gentages det, at Tyrken er “Guds ris og plage for syndens skyld.”¹⁷ Men også hos Luther og mange af hans samtidige spiller den apokalyptiske tolkning en ganske stor rolle, især i form af referencer til Daniels Bog.

Johannes og hans ligesindede havde altså tilsyneladende vanskeligt ved at begribe, at den religion, der nu var den nye herre i huset, også var en ny religion i sin egen ret. Islam var blot endnu et kætteri og Muhammad måtte i det lys forstås som en bedrager og rollespiller. Senere legender fra middelalderen kolporterede ligefrem den konspirationsteori, at Muhammad var en kardinal, der med forsmåede paveambitioner grundlagde en ny sekt. Sidstnævnte er forståeligt, for så vidt at Koranen heller ikke præsenterer islam som en ny religion, men snarere artikulerer sig som værende i korrektiv kontinuitet med jødedom

15 Se f.eks. Roggema 2008.

16 Citeret og oversat fra Henrich 1996, 252.

17 Hærprædiken 106, <http://www.martinluther.dk/tyrk3.html> [tilgået 4. maj 2017].

og kristendom. Tolkningen af islam og Muhammad som forløber for Antikrist og som realpolitiske tegn på messiasveer viser også, hvordan den smertefulde erkendelse af den kristne verdens chokerende nederlag afbødes ved at stille en fremtidig og ultimativ sejr og frelse i sigte, én af dommedagsgenrens ypperste funktionaliteter og socialpsykologisk et fint eksempel på håndtering af såkaldt kognitiv dissonans.¹⁸

Johannes indskriver sig hermed også i en teologisk tradition, hvor realpolitiske begivenheder læses ind som Guds tugtelse af de kristne (og før dem jøderne). Som sådan kan Johannes' engagement anskues som et forsøg på at undgå et egentligt engagement med islams eklatante realitet og i stedet konstruere en fjendebillede, der passer ind i et teologisk paradigme. Dét ville imidlertid være en forsimplet læsning af Johannes og hans åndsfæller. For Johannes og andre engagerer sig faktisk særdeles konkret og systematisk med islam, ikke mindst med Koranen. Daniel Sahas, der har skrevet et standardværk om Johannes vurderer, at kapitlet om islam hverken er "hadefuldt eller bombastisk og selv-triumferende; det er et essay om islam i en bog om kristne kæfterier" (Sahas 1972, 95).

Engagementet med Guds svøbe (islam, muslimerne og Koranen) foranlediger altså ikke bare social-psykologiske og teologiske krumspring og prokrustessenge, men sætter også et virkelighedsnært, tekst- og erkendelsesorienteret engagement i gang. Det er ganske vist en overdrivelse at tale om et decideret filologisk og neutralt historisk-kritisk engagement, men man kan ikke desto mindre konstatere, at der er en vilje til at engagere sig forståelsesmæssigt med Koranen og islams forkyndelse.

Fra senantikken til middelalderen og videre til renæssancen kan man iagttage et stadigt voksende og uddybende engagement med islam. Ligesom Johannes og ligesindedes engagement havde det en dyb teologisk impuls og var i høj grad kalibreret til en intern kristen forkyndelse og apologetik. Ikke desto mindre kan man også iagttage en art *spill-over*-effekt af arbejdet med teksterne og det teologiske materiale i form af proto-filologiske og proto-historiografiske arbejder. Denne dobbelthed i engagementet kommer ikke udelukkende i stand af eksterne – mere eller mindre akutte islamiske – grunde, men skyldes i lige så høj grad en intern udvikling af den europæiske tænkning, der med

18 Se f.eks. Collins 2014.

afsæt i antikke former for rationalisme førte til den såkaldte renæssancehumanisme.

Også i renæssancens spæde start kan vi observere en dyb ambivalens over for det islamiske materiale. Petrarca (1304-1374), der ofte regnes som én af renæssancens første stemmer, afviste islam og det arabiske. “Jeg kan nærmest ikke overtales til at tro at noget godt overhovedet kan komme fra Arabien”, skriver humanisten og digteren (Bisaha 2004, 170). Ikke desto mindre bevirkede renæssancens forkærlighed for antikkens manuskripter og fremmede sprog en åbning mod en mere reel læsning af teksterne. I først omgang ofte for at pleje egne interesser og projekter og mindre for at forstå teksterne på deres egne præmisser, men det sidste aspekt blev efterhånden tydeligere. Hundrede år senere spidsformuleredes renæssancens humanistiske kernelærdom i åbningsætningen hos Pico della Mirandolas (1463-93) skrift *Om menneskets værdighed* (*De hominis dignitate*) fra 1486: “Højtærede fædre! Jeg har læst i arabiske skrifter at saraceneren Abdala på et spørgsmål om, hvad han anså for beundringsværdigt i denne verden, skal have svaret, at der ikke forekomme ham noget mere beundringsværdigt end mennesket.” Saraceneren Abdala er ganske vist fiktiv, men det er alligevel slående, at dét, som har givet navn og ideologisk brændstof til humanisme-paradigmet, bliver lagt i munden på den muslimske Abdala, bogstaveligt talt ‘Guds slave’!¹⁹ Angiveligt forsøgte Mirandola sig også ligefrem med at lære arabisk for at kunne læse Koranen, men måtte strække våben og nøjes med en latinsk oversættelse (Wieszubski 1989).

I en mere religiøs sammenhæng kom kristendommens fremmedsproglige grundtekster til at fungere som en from og intellektuel udfordring til Europas lærde. Ligesom antikkens øvrige lærdom således skulle også Biblen tilgås via kilderne efter devisen *ad fontes*, ‘Til kilderne!’, hvad enten de var hebraiske eller græske eller noget helt tredje. Det er et paradoksalt fænomen i renæssancen, at begæret efter kilderne på originalsprogene, udfolder sig parallelt med en opblomstring af dét, man kunne kalde den nationale litteratur, mest markant med de italienske digterhumanister som Petrarca og Dante (hvis *Guddommelige komedie* formodentlig er afgørende præget af arabisk-islamisk litteratur).²⁰ Det er vanskeligt at overse samme paradoksale bevægelse

19 Abdala er her en forsimplet europæisk form af navnet *‘Abd Allāh*.

20 Se Asín 1919 der var den første, der fremsatte denne tese.

hos Luther, der netop også gik til Biblens originalsprog, men forvandlede dem til et tysk, der skulle blive det sproglige ideal og praksis for Tyskland sidenhen.

3. Tyrkiske trusler

For at forstå Luthers islamiske engagement må man naturligvis også inddrage hans samtid. Det var en tid præget af trusler fra 'Tyrken'. Tyrken fungerede helt overordnet som samlebetegnelse for muslimerne og deres ikke-kristne religion, men kunne alt efter sammenhængen også betegne en konkret etnisk og militær fjende. For såvel den muslimske verden som for den europæiske kristenheds var Tyrkens magt også mest koncentreret i datidens stærkeste muslimske imperium, det Osmanniske Rige, under ledelse af sultan Süleiman den Store (reg. 1520-1566). Under Süleiman trængte de osmanniske styrker længere op i Centraleuropa og i løbet af 1520erne får osmannerne erobret Beograd, slået kongen af Ungarn ihjel og gjort store dele af Ungarn til en osmannisk provins. Klimaks og anti-klimaks finder sted i 1529, hvor sultanens tropper belejrer Wien, men ender med at trække sig. Europas stærkeste figur på det tidspunkt er kejseren over det Tysk-Romerske rige, Karl den 5. Selvom reformatorernes projekt var i færd med at underminere kejserens magt, var den tyrkiske trussel alligevel så stor og markant, at protestanterne aldrig indgik i en opportunistisk-strategisk alliance med osmannerne, hvilket ellers ikke var en urealistisk mulighed.²¹ Således valgte de fleste reformationsbyer og -fyrster alligevel at betale en skat i form af den såkaldte *Reichtürckenhilfe*, som var nødvendig for, at kejserriget kunne holde stand mod Tyrken. Her viste reformationens autoriteter villighed til at prioritere pragmatik og realpolitisk samarbejde højere end teologisk principrytteri.

Naturligvis var islam også en trussel rent teologisk og religiøst. Først og fremmest var der en stor risiko for at kristne, der kom under osmannisk overhøjhed begyndte at konvertere til islam, ikke mindst krigsfanger. Også de unge kristne drenge der blev indsamlet og bortført i

21 Se bl.a. Ian Almond, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds* (HUP, 2011)

de såkaldte *devşirme*-kampagner²² og tvangskonverteret for derpå at fungere som slavesoldater i den osmanniske hærs janitshar-korps. Man havde desuden bemærket, at muslimerne sjældent omvendte sig til kristendom.

Tilsyneladende frygtede nogle af reformationens folk også, at islams ukomplicerede enhedslære kunne udgøre en farlig fristelse i parløb med nogle af de anti-trinitariske og fritænkeriske kræfter, der også florerede i Europa (Bobzin 1985, 263-64). Et eksempel er Michel Servet (1509/11-1553), den spanskfødte renæssancehumanist og anti-trinitariske reformator (og proto-unitar), hvis lære sandsynligvis var inspireret af studier af jødedommen og islam. Servet, der måtte flygte for den katolske kirke, fandt heller ikke noget helle hos de reformerte; han blev kraftigt fordømt af Luther og han endte sine dage på et reformatorisk bål i Calvins Geneve efter blandt andet at være blevet krydsforhørt om Koranen, en bog, han udelukkende havde konsulteret for “vor Herre Jesu Kristi herlighed eftersom nævnte Koran er fuld af dét, der er godt.”²³ Også andre af tidens anti-trinitariske og proto-unitariske tænkere syntes inspirerede – eller i hvert intellektuelt tiltrukket – af Koranen, f.eks. Lelio Sozzini (1525-1562), hvis forbindelse til Luther er perifer, men består i, at det var Sozzini, der forærede den schweiziske orientalist Theodor Bibliander (1509-1564) dét koranmanuskript, som Bibliander skulle bruge som råtekst til sit bogtryk. Et bogtryk, der mødte modstand hos øvrigheden, men som ved Luthers indgriben og forordsbidrag bidrog til at få distribueret oplysning om Koranen til europæerne de næste to hundrede år.

4. Luthers Tyrkiske bibliografi

I lyset af disse trusler er det næppe overraskende, at islam og Tyrken kaldte på yderligere studier hos Europas teologer, katolske såvel som protestantiske. Luthers tekster afspejler dette med al tydelighed. I 1529 udkommer hans *Om krigen mod tyrkerne (Vom Kriege wider die Tür-*

22 På de lokale sprog ofte oversat til ‘blodhøst’.

23 Citatet (i min oversættelse) er hentet fra A. Rilliet, *Calvin and Servetus: The reformer's share in the trial of Michael Servetus historically ascertained*, oversat og udgivet af W. K. Tweddle (1846), s. 149.

ken) og senere samme år som belejringen af Wien afbrydes, kommer hans *En Hærprædiken mod tyrkerne (Eine Heerpredigt wider den Türken)*. Året efter, 1530, skriver han forordet til datidens mest udbredte *Türckenbüchlein*, dvs. den særlige slags pamflet-litteratur der omhandlede Tyrkens/muslimerne, nærmere bestemt den såkaldte *Bog om Tyrkens ritualer og skikke (Libellus de ritu et moribus Turcorum)*.

Herefter indtræder der tilsyneladende en længere pause i Luthers skrivelser om Tyrken, formodentlig pga. en vis stilstand fra osmannerens side. Men med osmannerens truende position mod det tyske rige efter Ungarns fald udsender han i 1541 sin *Formaning om bøn mod Tyrken (Vermahnung zum Gebet wider die Türken)*. Formaningens er især optaget af at få sat Tyrker-tematikken på dagsordenen i prædikerne og i gudstjenesterne i form af forslag til salmer og korsang (Bobzin 1985, 266). Det måske tydeligste resultat af det 'indremissionske' projekt er Luthers medreformator Philip Melanchthons *Confessio Augustana*, eller Augsburgske Bekendelse, der i sin allerførste trosartikel (2. afsnit) fordømmer "muhamedanerne og alle deres lige" for deres "kætterier."²⁴

I 1542 udgiver Luther sin tyske oversættelse af dominikanermunken og missionæren Riccoldo da Monte Croces berømte *Mod saracenerens lov (Contra Legem Saracenorum)* med titlen *Gendrivelse af Koranen (Verlegung des Alcoran)*. Det sidste større engagement med islam begår Luther 1543 med sit *Forord til Koranen* (eller *Praefatio*, den fulde titel er *Martini Lutheri Doctoris Theologiae et ecclesiastis ecclesiae Wittenbergensis in Alcoranum Praefatio*), et forord til den første latinske koran(oversættelse), der blev trykt i verden, hvilken i sig selv forlener forordet med gutenbergske aura (om end bogtrykkeren naturligvis ikke var Gutenberg).²⁵

Som en midlertidig konklusion på Luthers Tyrker-bibliografi tør vi altså hævde, at islam som såvel teologisk som realpolitisk udfordring har markeret sig som et yderst vigtigt tema i reformatorens teologiske virke. Yderligere tør jeg bemærke, at Luthers engagement med islam er

24 <http://www.folkekirken.dk/Resources/Persistent/c/5/0/0/c5006c22676a446f3a2d8ed5b7827e2acd3cc9af/Den%20augsburgske%20bekendelse.pdf> [tilgået d. 28. april 2017].

25 De venetianske Paganino-brødre havde trykt verdens første arabisk koran omkring 1537-38. I 1616 udkom den første fuldstændige tyske koranoversættelse.

andet og mere end udtryk for samtidens akutte sikkerhedsproblematikker, apologetik og indre mission, men også ligger i forlængelse af renæssancehumanismens begær efter gode primærkilder. Netop dette vil jeg redegøre for i næste afsnit.

5. “Sæt denne bog fri!”: Luthers kamp for Koranen

Luthers efterlysning af og engagement med kilder og primærkilder kommer som sagt klart til udtryk i flere af hans tekster om islam. Allerede i 1529 lufter Luther tanker om at oversætte Koranen til tysk fra den foreliggende latinske udgave og året senere beklager han da også, at hans nærmeste kilder til Tyrken og Koranen var sølle to værker, henholdsvis missionæren Monte Croces polemiske *Mod saracenerens lov* samt den store polyhistor, teolog og mystiker Nicolau Cusanus' (1401-1464) *Sigtningen af Koranen (Cribratio Alkorani)*, en langt mere imødekommende gennemgang af Koranen med det formål at identificere kristne og jødiske elementer i teksten og derudfra plædere for islams kompatibilitet med kristendommen – og hermed angiveligt have så megen argumentation i orden, at Cusanus i sidste instans ville kunne overbevise den daværende osmanniske sultan om at lade sig døbe.²⁶ Begge værker anså Luther for mangelfulde; ikke desto mindre oversætter han altså (i meget fri form) Monte Croce til tysk. Ligeledes beklager han i sin *Gendrivelse af Koranen*, at man i kristenheden har slået sig til tåls med alt for få tekster og alt for lidt viden om islam, ikke mindst hvad angår Koranen. Luther beklagede endda, at teksterne var tendentiøse, f.eks. således at man kun havde taget “det allerskændigste og uhyrligste” fra Koranen. Luthers ræsonnement var – ligesom flere før ham – at det var nødvendigt at have adgang til mest muligt islamisk materiale for således at være i stand til at ‘kende fjenden’ på dens egne religiøse præmisser: “Hvis de hellige fædre ikke kan få denne kætterske bog [Koranen] at læse, hvordan skulle de således kunne modvirke dens hemmelige gift... og advare og beskytte kirken. Man må åbne sår for at kunne hele dem” (Clark 1984, 7. Egen oversættelse). Således var kendskabet til Koranen alfa og omega, hvorfor en trykt

26 Skrevet på opfordringen af pave Pius II og beroende på Robert af Kettons (ca. 1110-1160) latinske koranoversættelse.

og oversat udgave af denne ikke bare var formålstjenlig men ligefrem strengt nødvendig.

Her kommer Luther til at spille en vigtig rolle i dét, som Bobzin ikke tøver med at betegne som “en af de mest interessante episoder i den tidlige bogtrykkekunsts historie” (Bobzin 1985, 271, min oversættelse). Forhistorien begynder med en anden reformators død, nemlig Zwingli i 1531. Én af Zwinglis mest prominente efterfølgere var Theodor Buchmann fra Zürich, der også gik under navnet Bibliander, og rangerede blandt sin samtids mest sproglærde. Bibliander var ven med en anden lærd, der havde base i Basel, nemlig Johannes Herbst, der gik under tilnavnet Oporinus og tillige bedrev bogtrykkerkunst. Under indtryk af osmannernes fremmarch i Ungarn og Biblianders stærke semitiske sproginteresser plæderede Bibliander for, at Oporinus skulle iværksætte en trykning af den tidlige latinske koranoversættelse af Robert af Ketton, der i næsten 400 år havde været i cirkulation i manuskriptform i Europa. Imidlertid satte byrådet i Basel, der også fungerede som en art censurkommission, sig lodret imod dette, da de mente, at Koranen var en “farlig, giftig ting fra hvilken mere affald end god frugt vil kunne forventes” (Clark 1984, 9. Egen oversættelse). Dette forbud havde de haft held med at opretholde tidligere, da en anden bogtrykker allerede i 1536 havde ansøgt om samme projekt. Dét var her, at Luthers teologiske og politiske pondus blev en vigtig brik. Luther blandede sig i sagen og henvendte sig til byrådet med følgende argumenter, som også kom til at indgå i den trykte udgave:

Det har slået mig, at man ikke kan gøre Muhammad [*Mahmet*] eller Tyrken noget mere fortrædeligt, eller gøre dem mere skade end (mere end med alle våben) end at bringe deres Koran [*alcoran*] ud i dagslyset, så de kan se i den, hvor fuldstændig forbandet, skændig og desperat en bog den er, fuld af løgne, fabler og alle vederstyggeligheder som Tyrkerne skjuler og tilslører. De er modvillige overfor at se Koranen oversat [*verdolmetscht*] til andre sprog, for de føler formodentligt, at det ville fremkalde frafald i alle fornuftige hjerter. Vores mening om dette er: fordi Tyrkerne er tilfredse med dette værk, således har præsterne [dvs. de kristne] et sandt vidne [at føre frem] for folk, til at prædike over Muhammads vederstyggelighed ved, hvilken de burde blive så meget desto mere fjendtlige

over for ham [Muhammad] og bestyrket i vores kristne tro, desto meget mere frejdigt og tappert at kæmpe imod, optændt til at risikere helbred og verdens goder således som de prædiker... (citeret og oversat fra Hagenbach 1870, 299).

Her angriber Luther direkte det islamiske dogme om Koranens uoversættelighed og plæderer for, at præsterne hermed også har en vigtig informationskilde til deres prædikener. Luther afslutter sin diagnose med følgende opfordring til byrådet: “For at ære Kristus, for at gøre det gode for de kristne, for at skade Tyrken, for at ærgre Djævelen, så sæt denne bog fri og hold den ikke tilbage!” (Clark 1984, 10. Egen oversættelse). Byrådet ender med at acceptere trykningen under visse forbehold og Oporinus får trykt flere udgaver med forskellige forord fra forskellige reformatoriske kræfter, dels af Luther selv, dels af Melanchthon. Disse trykte koraner kom til at fungere som vigtige kilder til islam i de næste to hundrede år. Resten er, som man siger, historie, men her på falderebet vil jeg lige tilføje et kort rids over nogle af de forskningshistoriske implikationer, som Luther og reformationens engagement med islam og Koranen umiddelbart førte med sig på dansk grund.

6. Reformationen og den danske koranforskning

For et nationalt forskningshistorisk blik over islamforskning i bredeste forstand, dvs. fra de første tilnærmelser i kølvandet på Hans Tausen og reformationen til starten af 1970erne, kan man med fordel konsultere den tidligere professor i semitisk filologi ved Københavns Universitet, Frede Løkkegaard, og dennes bidrag til Københavns Universitets 500 års-jubilæumsskrift samt forskningsbibliotekar Stig T. Rasmusens artikel *Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst*. Følgende bemærkninger støtter sig især til disse to artikler.²⁷

At koranstudier overhovedet kom inden for den danske universitære horisont skyldes som nævnt tidligere senmiddelalderens teologi, ikke mindst med inspirationen fra Erasmus af Rotterdam (1466-1536) og

27 Dette afsnit er i store træk et uddrag af min tidligere artikel om dansk koranforskning, se Hoffmann 2016.

den såkaldte bibelhumanisme, der igen løb parallelt med renæssancen. Yderligere impulser kom så fra den protestantiske reformation, hvor man i stigende grad begynder at prioritere Bibelens originalsprog. Herunder også de såkaldte østerlandske sprog, der rummede – eller tænkes at kunne rumme – ukendte nøgler til forståelsen af bibelteksten. Endelig var de realpolitiske omstændigheder omkring de såkaldte Tyrkerkrige med osmannerne af afgørende realpolitisk betydning samt naturligvis Luthers støtte til en trykt og oversat udgave af Koranen i 1543. Med Det Gamle Testaments hovedsprog, hebraisk, bliver hebraiskstudier og subsidiært det semitiske en vigtig del af bibelkundskaberne – med den ‘danske Luther’ Hans Tausen som den første, der begynder at undervise i hebraisk i 1537.

Det er imidlertid først omkring 1700-tallet, at arabisk bliver et sprog, som flere af de danske teologiprofessorer arbejder med, men ikke med Koranen som primær fokus. Heller ikke *Den Arabiske Rejse*-ekspeditionen (1761-1767), der i første omgang var udtænkt af den tyske orientalist Johann Michaëlis (1717-1792), blev en oplagt lejlighed til at stifte nærmere kendskab til Koranen og dens rolle i fromhedslivet, ja faktisk blev ekspeditionen ligefrem pålagt *ikke* at erhverve sig koranmanuskripter på deres rejse. Ikke desto mindre tilflød der på forskellig vis, blandt andet ved donationer, koranmanuskripter til Danmark i 1700-tallet.

Det er ikke helt klart, hvornår eller i hvilken grad arabiskstudier blev bedrevet og undervist i første gang på Københavns universitet. Løkkegaard henviser til, at den teologiske professor Hans Hansen Svanes (1606-1666) undervisning i syrisk og arabisk blev nedlagt i 1646, da sprogene blev erklærede for unyttige for undervisningen. Herefter skulle det først være omkring første halvdel af 1700-tallet, at Marcus Wöldike (1699-1750), teolog og rektor, genoptager undervisningen i aramæisk, syrisk, samaritansk og arabisk. Tilsyneladende er det først med Johan Christian Kall (1714-1775), der var tysker af fødsel men bosat i Danmark, at undervisning om Koranen blev en reel mulighed. Ifølge Løkkegaard en mulighed, der primært benyttes til at påvise “ugudeligheder” i muslimernes bog (Løkkegaard 1992, 492). Med teologen Jacob Georg Christian Adler (1756-1834) ser vi de første spæde akademiske arbejder, hvor Koranen og tekster om islamisk historie indgår. Dette følges op af Jens Lassen Rasmussen (1785-1826), der ud-

over at forelæse over Koranen blandt andet udmærkede sig ved – som den første – at skrive om vikingernes engagementer i den islamiske verden og udgive et værk om den præ-islamiske periode, baseret på muslimske historikers værker.

Den første egentlige monografi inden for koranforskning kom fra teologen og frihedstænkeren Jacob Jacobsen Dampe (1790-1867), der i 1812 forsvarede en 67 sider kort latinsk afhandling om Koranens etik, der desværre ikke er blevet oversat til dansk. Uomtvisteligt er det teologen Frants Peder William Buhl (1850-1932), der er den første dansker, der for alvor sætter sit præg på den internationale islam- og koranforskning, især med sin klassiker *Muhammeds Liv* fra 1903, der senere udkommer på tysk i 1930. I 1921 udgiver Buhl et udvalg af oversatte koranpassager, som han arrangerer efter en hypotetisk kronologisk rækkefølge. Buhls *Muhammed religiøse Forkyndelse efter Qurânen* fra 1924 må betegnes som sin tids mest grundige og forskningsmæssigt opdaterede danske monografi om Koranen. Buhl bliver også den sidste teolog, der både virker indenfor de klassiske teologiske fag og rene islamstudier, hvor de sidste efterhånden kommer til at blive bedrevet indenfor de humanistiske fag religionshistorie, semitisk filologi og mellemøststudier.

7. Et nyt engagement

I dag synes engagementet med islam med islam at have fået en fornyet renæssance – og ligesom på Luthers tid er motiverne og indsatserne ikke blevet mindre akutte og påtrængende. Efter nogle århundreder, hvor islam og Tyrken var nogenlunde relegeret til en eksotisk orient, er orienten så at sige kommet til Vesteuropa og Danmark igen. Ikke som erobrere, men som indvandrere og flygtninge fra den muslimske verden – og med dem Koranen. Sameksistensens aktuelle vilkår fordrer således et fornyet forskningsmæssigt engagement, som også universitetsteologien må tage på sig nu og i årene, der kommer. Det sker heldigvis lige nu, i Norden, Europa og i Vesten i bredeste forstand – med undertegnede koranforskning på Det Teologiske Fakultet i København som et eksempel på denne tendens. Og ligesom Luthers engagement kan det næppe undgås, at også den aktuelle og fremtidige

teologiske forskning forbliver et barn af sin tid og dermed bliver ligeså broget, ambivalent og modsigelsesfyldt som denne, men samtidig vil den ikke desto mindre være en forskning, som kan lære af fortidens akkumulerede viden, inklusive dens fejlgreb og misforståelser. Her spiller Luther og hans arv ind på godt og ondt.

Bibliografi

- Adorno, T. W. & M. Horkheimer, org. 1947 (dansk 1996), *Oplysningens dialektik: Filosofiske fragmenter*, København: Gyldendal.
- Almond, I., 2011, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*, Cambridge: Harvard University Press.
- Asín, M., org. 1919 (2001), *Islam and the Divine Comedy*, Indien: Goodword Books.
- Bisaha, N., 2004, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bobzin, H., 1985, 'Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27/1985, 262-289.
- Bobzin, H., 2008, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Würzburg/Beirut: Ergon Verlag.
- Bowersock, G. W., 2013, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Bredsdorff, T., 2003, *Den brogede oplysning*, København: Gyldendal.
- Burman, T. E., 2007, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Canepa, M. P., 2010, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual Kingship between Rome and Sasaian Iran*, Californien, University of California Press.
- Clark, H., 1984, 'The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma', *The Sixteenth Century Journal* 15/1, 3-12.
- Collins, J. J., 2014, *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Crone, P., 2016, *Guds styre. Islamisk politisk tænkning i middelalderen*, København: Forlaget Vandkunsten.

- Francisco, A. S., 2007, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden: Brill.
- Henich, S. & J. L. Boyce, "Martin Luther – Translations of Two Prefaces on Islam", *Word & World*, vol. XVI, 2, 250-266.
- Hagenbach, Karl Rudolf, 1870. "Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel", *Beiträge zur Väterlandische Geschichte* 9, 294-326.
- Hoffmann, T., 2016, 'Danske koranstudier: et forskningshistorisk over- og udblik', *Tidsskrift for Islamforskning* 10/1, 74-86.
- Hoyland, R., 1998, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings*, Princeton: Darwin Press.
- Hoyland, R., 2016, *In god's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, R., 2006, *Af begær efter viden: Orientalisterne og deres fjender*, København: Forlaget Vandkunsten.
- Løkkegaard, F., 1992, 'Semitisk-østerlandsk filologi', i *Københavns Universitet 1479-1979*, bd. 8, red., S. Ellehøj og L. Grane, København: Gad, 477-509.
- Pollock, S., 2009, 'Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World', *Critical Inquiry* 35, 931-961.
- Rasmussen, S. T., 1996, 'Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst', *Fund og Forskning fra Det kongelige Bibliotek* 35: 257-291.
- Rilliet, A. 1846, *Calvin and Servetus: The reformer's share in the trial of Michael Servetus historically ascertained*, oversat og udgivet af W. K. Tweddle (1846).
- Roggema, B., 2008, *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden: Brill.
- Sahas, D. J., 1972, *John of Damascus, The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden: Brill.
- Sizgorich, T., 2008. *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thomas, D., 2009-2016, *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1-11. Leiden: Brill.
- Tolan, J. V., 2002, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press.
- Wirszubski, C., 1989, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge: Harvard University Press.