

# ”Den findes i Skriftens Moder her hos os”

## Om Koranen og præeksistensens alma mater

*Thomas Hoffmann*

*Abstract:* The focus of the article concerns the concept of pre-existence which plays a prominent role in the Qur’ân and Islamic theology. Various forms of pre-existence are presented, mainly the ideas of a primordial covenant, the so-called light of Muhammad, and predestination. The article argues that the Qur’ân seems to reflect two different trends of self-representation: first, an early ‘logocentric’ and oral self-representation without any significant references to pre-existence, and second a younger and more ‘scripto-centric’ version with several pre-existent references. The article delves into the conception of one or more preexistent, heavenly Qur’anic texts, which are reflected in the recited and written Qur’ân-exemplar. The metaphorical phrase ‘mother of the book’ is given particular attention and the author adduces an interpretation informed by psychoanalysis, feminist theory and cognitive semantics. This interpretation ventures to uncover and reconstruct a particular component of feminine embodiment within an otherwise patriarchal framework.

*Keywords:* Qur’ân — Pre-existence — Covenant — Mother of the Book — Psychoanalysis — Feminism — Cognitive semantics — Embodiment

Lad os indlede med et kontrafaktisk eksperiment. Det er blevet sagt, at kristendommen ville kunne eksistere uden Det Nye Testamente, men ikke uden Kristus. At gøre samme øvelse for islams vedkommende – altså islam uden Koranen – ville imidlertid grænse til en absurditet (jf. Jeffery, 1952, 1). Her har vi nemlig fat i en størrelse, som for muslimer er noget nær ligeså fundamental, som Kristus er for kristne. Hvor Kristus urgeres som Guds inkarnation, bogstavelig talt Guds ’kødblivelse’, kan man for Koranens vedkommende tale om Guds *inlibration*, ’skriftblivelse’. Udtrykket stammer fra Harry Austryn Wolfsons (1887-1974) værk om islams filosofiske teologi *The Philosophy of Kalam*. Kalamtænkningen om især Ko-

ranens status som henholdsvis skabt eller uskabt kan i sofistikerede argumenter og sideløbende religionspolitiske passioner (inklusive inkvisition) minde om de tidlige kristne debatter om Kristi natur (Wolfson, 1971, 235-303). Ligesom Kristi præksistens qua sin treenighed med Gud og Helligånden er blevet nødvendig for den kristne teologi, ligeså er forestillingen om en art himmelsk koranisk urtekst. Denne urtekst tænkes på én eller anden måde at være præksisterende og forud for den tekstsamling (*mushaf*) af åbenbaringer, summen af hvilke vi i dag kender som Koranen, *al-Qur'ân*. Altså: kristendommens og islams forestillinger om præksistens har i samspil med sociale og politiske omstændigheder gennemgået komplekse teologiske videreudviklinger, men i denne sammenhæng vil vi altså kun befatte os med præksistens i forhold til Koranens tekstunivers, sådan som det foreligger i sin nuværende kanoniske form. Hermed også sagt at præksistensens post-koraniske efterliv i form af eksegese og kalam kun vil blive strejft.

Denne artikel vil indlede med kort at præsentere præksistens som et religionsvidenskabeligt begreb, herunder at skelne mellem præksistens og det relaterede begreb prædestination, som også spiller en ganske prominent rolle i Koranen og islamisk teologi, men som ikke vil blive behandlet udførligt her. Herunder følger en kortfattet redegørelse for forskellige centrale præksistensformer samt de traditioner, som arbejdede videre med disse begreber. Det drejer sig særligt om forestillingerne om en urpagt (*ahd, mithâq*), Muhammads lys (*nûr Muhammadi*) og prædestination (*al-qadar wa-l-qadâ'*).

Ved siden af disse tematiseringer finder vi den præksistensform, som vil være dette bidrags fokus, nemlig forestillingerne om én eller flere præksisterende koraniske tekster, som den reciterede og nedskrevne Koran på én eller anden måde står i forhold til, oftest tænkt som en reproduktion eller uddrag af den himmelske tekst. I den forstand overlapper denne forestilling delvist med det senere udviklede dogme om, at Koranen er Guds ord, *kalâm allâh*, gengivet loyalt og uforligneligt af Profeten selv og som sådan til fortsat verbal efterligning for eftertidens koranreciterende muslimer.

Forskellen mellem de to forestillinger består i, at forestillingen om *kalâm allâh* har en mere mundtlig, 'logocentrisk' profil uden indlysende præksistentielle implikationer; her stemmer Profeten og den enkelte muslim så at sige i med Guds stemme (Hoffmann, 2003). Med eksegeten Ibn Qudâmas (1147-1223) ord: "Hvad end der bliver reciteret af den, eller læst eller hørt eller skrevet, uagtet på hvilken måde den [det vil sige Guds tale] bliver frembragt, er det Guds uskabte tale" (citeret fra Madigan, 2001, 49). Overfor denne opmærksomhed på stemmens og talens ontologi har vi en bog- og skriftsymbolik, der tydeligvis er mere 'skriptocentrisk' og 'præksistentiel'. Denne dobbelthed skal dels forstås som udtryk for Koranens

fremvækst i et miljø, hvor mundtlighedens og skriftlighedens forskellige repræsentationsmodi var ved at pejle sig ind på hinanden i en hidtil ny konstellation, med skriftens prominens i *accelerando*, dels som udtryk for Koranens egen gradvise fremvækst og kanoniske 'selvrealisering', gående fra en mere mundtligt orienteret fase til en mere skriftorienteret fase, hvor forestillinger om et eller flere præeksisterende himmelske skrifter bliver prominente (Hoffmann 2005a, 91-100; Neuwirth, 2010, 120-181).

Afslutningsvis og som et slags appendiks til denne gennemgang vil artiklen runde af med en psykoanalytisk-cum-feministisk inspireret tolkning af den præeksisterende Koran. Det drejer sig om psykoanalytikeren Sándor Ferenczi (1863-1933) og hans såkaldte *Thalassa*-teori fra 1920'erne, der argumenterede, at mennesket (og vist især manden) bærer på en dyb regressionstrang til moderskødet. Denne teori, som vi her mere alment binder sammen med feministisk tekstlæsning og kognitionsforskningens *embodiment*-paradigme fra 1980'erne og frem, knyttes tæt sammen med Koranens formuleringer om *umm al-kitâb*, 'Bogens/Skriftens moder'. Denne psykoanalytiske hypotese kan kobles med en antik tradition for at indskrive kvinden og kvindekroppen i en særlig skrift(tavle)orienteret metaforik, som kunne tænkes at have virket influerende i Koranens senantikke miljø. Også den jødiske og kristne traditioner med at italesætte Guds visdom i en særlig feminin metaforik vil blive strejft. Tolkningen kan udlægges som et forsøg på at afdække og rekonstruere en særlig feminin og kropsforankret komponent i Koranens semantiske univers, der så at sige har været stedmoderligt behandlet hidtil.

### *Begrebsafklaring og Koranens præeksistensformer*

Præeksistens kan siges at være et religionsvidenskabeligt begreb for så vidt, at dets analytiske anvendelse ikke er bundet til én bestemt religion, men har relevans for flere forskellige religioner. I nærværende sammenhæng helt oplagt det monoteistiske triumvirat jødedom, kristendom og islam, men buddhisme, hinduisme og 'primitive' religioner kunne også inkluderes. Begrebet er som sådan et *etic* begreb, da disse religioner ikke selv lancerer termen 'præeksistens' som sådan i de kanoniske skrifter, men må deduceres *a posteriori* (Hamerton-Kelly, 2005, 1). Begrebet har dog også en stærk filosofi- og teologihistorisk komponent eftersom forskellige mere eller mindre 'religiøse'/metafysiske filosofiske traditioner har opereret med forestillinger om præeksistens. Endelig kan præeksistensbegrebet siges at have forskellige naturvidenskabelige varianter (fx epigenese) samt visse overlap med de nyeste bioteknologier (fx indenfor genetik og stamcelleforskningen, hvor emner som 'designerbabyer' pludselig sætter præeksistensbegrebet på etikkens dagsorden).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Teologen Hamerton-Kellys begrebsafklaring i introduktionskapitlet til sin monografi om nytestamentlig præksistens er for så vidt brugbar til vores formål, da jøde- og kristendommens monoteistiske gudsbegreb og kosmologi deler en række familielighedstræk med islam. Efter en gennemgang af bibelvidenskabernes forskningshistorie på præksistens fremlægger han følgende definition: "Pre-existence is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven" (Hamerton-Kelly, 2005, 11). Her redegøres ikke direkte for, hvorfor præksistens skulle være en mytologisk term, men tilsyneladende sættes det mytologiske i forbindelse med kosmologi og kosmologi, altså verdensskabelse og verdensstruktur. Her noterer vi os også et særlig bibelsk influeret skabelsesteologisk fokus hos forfatteren, der står lidt skævt i forhold til Koranen:

Our definition assumes a doctrine of creation according to which the world began to be at a point in time ... It also assumes an image of time as a line with a beginning. (Hamerton-Kelly, 2005)

Koranen og islam opererer ganske vist med at Gud skaber himmel og jord og levende væsener, men i Koranen indtager denne forestilling ikke nogen kompositorisk førsteplads à la Bibelens Skabelsesberetning 1-2 eller Johannesevangeliets 1, 1-18. Koranen er i sit kompositoriske udtryk simpelthen mindre kronologisk organiseret – hvilket afspejler sig i en bevidst 'vag' kosmologi og historiografi. Koranen lægger i stedet vægt på Guds visdom og almagt (O'Shaughnessy 1985) i den kontinuerlige skabelse og det heuristisk-semiotiske i skabelsen, det vil sige hvor skabelsens elementer fremstår som tegn (*ayât*), der med menneskets iboende rationalitet vil kunne bevise og henvise til Gud. Et typisk eksempel kunne være 3:190: "I skabelsen af himlene og jorden og i forskellen på nat og dag er der *tegn for de forstandige*." Det kosmogoniske er i Koranen heller ikke fremstillet som en unik førstegangsskabelse, kompositorisk mimet ved at blive placeret først i teksten à la Genesis, men som en gentagende skabelse, fx 19:11: "Ser de ikke, hvordan Gud skaber det skabte og derpå gentager det? Det er let for Gud."<sup>1</sup> Koranens kosmogonier og (verdens) frelseshistorie må så at sige efterspores i tværgående læsninger og associationsåbne synteser.

---

1. Min oversættelse. Hvis intet andet er angivet er koranpassager citeret fra Ellen Wulffs oversættelse, men i enkelte tilfælde er oversættelse forfatterens. Det drejer sig om passager, hvor især grammatikken og den ordrette betydning fordrer det. Koranens topos med Guds lette gentagelse af original skabelse behandles i O'Shaughnessy (1985, 85-89), der også ser ekkoer af nestoriansk og syrisk kristendom heri.

Hamerton-Kelly fremfører efterfølgende en firleddet og ganske logisk liste over forskellige modi af præeksistens, som alle på nær én tager udgangspunkt i en 'før- og efter verdens skabelse'-kronologi. Problemet er blot, at helligskrifterne opviser alt for mange *fuzzy* eksempler, hvor det tydeligvis er ligegyldigt, hvorvidt vi taler om et 'før' eller et 'efter' verdens skabelse. At gøre verdens skabelse til udgangspunktet par excellence synes derfor at være en uheldig reduktionisme, hvorimod det at skelne mellem forskellige former for præeksistens naturligvis er ganske berettiget.

Én form for præeksistens drejer sig for eksempel om entiteter, som tænkes at eksistere før verdens skabelse, men som ikke manifesterer sig i menneskenes verden. Det er for eksempel Guds trone, et klassisk nærorientalsk topos med en prominent virkningshistorie, "Han er den, der skabte himlene og jorden på seks dage; og Hans trone var over vandet..." (11,7). En anden af Hamerton-Kellys modi indbefatter entiteter, som eksisterer før deres manifestation i verdenen og som sågar eksisterer før verdens skabelse. Her er Johannesevangeliets *logos*, 'Ordet', det klassiske kristne eksempel på en sådan entitet, der tænkes at sameksistere med Gud og derfor også må have eksistens før verdens skabelse, men som så efterfølgende manifesterer sig på jorden i form af Jesus Kristus. Noget lignende kan ikke udledes af Koranen, men ud fra forskellige koranpassager, der omtaler Guds lys (fx 9:32; 24:35; 39:22; 61:8) og Profeten Muhammad som et lys eller lysgivende kilde (fx 33:46), har postkoraniske teologer, især i mystikken og i shi'ismen, udviklet en stærk *muhammadansk* lysteologi, hvor Muhammads lys, *nûr muhammadi*, tænkes at være præeksisterende før verdens skabelse eller i hvert fald det første menneskes skabelse, det vil sige Adam (Rubin, 1975, 62-119; Elias, 2003, 186-188). Denne form for illuminationistisk tænkning har vidt forgrenede rødder i jødedom, zarathustrisme, gnosticisme og neoplatonisme.

Muhammadansk præeksistens kan også siges at overlappes med den særlige modus, der indbefatter de entiteter, som eksisterer før deres manifestation i den menneskelige verden, men som ikke eksisterer før verdens skabelse; de muslimske traditioner varierer her (Rubin, 1975, 62-119). Endvidere har vi også den modus, som omfatter de størrelser, der eksisterer i himlen, men som hverken refererer til verdens skabelse eller til deres manifestation på jorden; et oplagt koranisk eksempel må være Paradiset eller Helvedet.

Én form for præeksistens, som Hamerton-Kelly ikke nævner, drejer som om det, vi kunne kalde for virtuel præeksistens. Dette kommer til udtryk i et koranisk *locus classicus* om den kommende menneskeheds urpagt med Gud.<sup>2</sup> Nærmere bestemt drejer det sig om en mytisk scene, hvor Gud adresserer Adams børns kommende

2. Det følgende afsnit om pagt er citeret fra Hoffmann 2011, 83-84.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

slægter (som så at sige ligger i kim i lænderne, den semitiske antropologiske traditionelle sæde for kraft og vitalitet) og tilspørger dem om deres anerkendelse af Guds overhøjhed, hvilket de enstemmigt bekræfter i 7:172:

Og da din Herre af Adams børn, af deres ryg, tog deres efterkommere og lod dem vidne for sig selv: ”Er Jeg ikke jeres Herre?” De sagde: ”Jo! Det bevidner vi”, for at I ikke på opstandelsens dag skulle sige: ”Vi var ikke opmærksomme på det.”

Denne scene, som samtidigt er et scenarie for så vidt, at der er tale om menneskehedens virtuelle efterkommere, må fortolkes således, at menneskeheden – med et Heidegger-udtryk – *altid-allerede* er forpligtet på en pagt med Gud. Det implicerer således, at menneskets antropologiske konstitution er Guds-given og i en vis forstand, urmuslimsk.<sup>3</sup> Denne tankefigur betegnes i islamisk teologi som *fitra* og udgør et vigtigt begreb i islams historisk-temporale selvforståelse i forhold til sine monoteistiske forgænger-religioner. *Fitra* bliver så at sige den temporale *bypass-operation*, hvorved islam får etableret sig selv om den i grunden mest oprindelige religion – for Gud har på næsten sokratiske maner indprentet menneskeheden en evne til monoteistisk *anagnoresis*, ’genkendelse’, om end denne evne ofte forspildes hos menneskene.<sup>4</sup> Det polemiske twist på denne tilsyneladende økumeniske monoteisme ligger herefter i, at forgængerreligionerne kommer til at ligne korrumpere og fragmentariske kopier af den religion, som rent kronologisk er den forsinkede efterfølger.<sup>5</sup> Man bemærker endvidere, at verset heller ikke betoner den etniske eller genealogiske eksklusivitet, som bliver så central for jødedommen.

Endelig må Koranens forestilling om forudbestemmelse, det såkaldte prædestinationsbegreb (*al-qadar wa-l-qadāʾ*), nævnes. Koranen tegner det gængse monoteistiske gudsbillede af en almægtig og alvidende Gud og herunder indlejres forestillinger om Guds forudbestemmelse af alt mellem himmel og jord. Flere af disse forudbestemmelser nævnes i forbindelse med et skrift, fx 6:59: ”Hos Ham findes nøglerne til det skjulte. Dem kender kun Han. Han ved, hvad der er på landjorden og i havet. Intet blad falder, uden at Han ved det. Der findes intet frø i jordens

3. For en receptions-historisk oversigt over dette vers, se Gramlich 1983, 205-230.

4. ”Så løft dit åsyn mod religionen som en gudsøgende, ifølge den natur (*fitra*), hvori Gud har skabt mennesket! Guds skabning er uforanderlig. Det er den rette religion; men de fleste mennesker har ingen viden” (30:30).

5. Hvis nogen synes at høre ekko af litteraturkritikeren Harold Blooms teori om *anxiety of influence*, hører de rigtigt. Jeg har tidligere argumenteret for dette synspunkt i Hoffmann, 2005b, 400-413.

mørke, intet vådt og intet tørt, uden at det er *optegnet i et tydeligt skrift*.” Guds forudbestemmelse fremmanes altså ikke kun i storslåede scenarier, men udfolder sig også i detaljen og i dette vers med særlig vægt på naturens univers.

Menneskets dødelighed bliver også inddraget i prædestinationen, fx 3:145: ”Ingen skal dø undtagen med Guds tilladelse, efter en bestemmelse med en tidsfrist.” Prædestinationen synes ikke mindst at være på spil i de mere smertefulde aspekter af tilværelsen, fx 57:22: ”Ingen ulykke rammer på jorden eller hos jer selv, uden at den findes *i et skrift* allerede, inden Vi har skabt den. Dette er let for Gud.” Også her bemærker vi, at forudbestemmelse er knyttet til skriftbegrebet. Den ultimative lykke eller ulykke udmøntes i de eskatologiske vers om menneskets skæbne på Dommедag, fx 17:13-14: ”Vi har lagt ethvert menneske dets skæbne om halsen, og på opstandelsens dag fremdrager Vi et skrift til ham, som han skal finde udbredt. ’Læs dit skrift! I dag er du selv tilstrækkelig til at gøre dit regnskab op.’” Her tales der tydeligvis om en anden slags skrift end det himmelske urskrift, som ellers fremmanes. Snarere er der tale om skrifter knyttet til hvert enkelt menneskes gøren og laden. Disse skrifter er dog tilsyneladende dele af nogle mere omfattende navngivne himmelske skrifter, henholdsvis *Sidjdjîn*, ”de skamløses skrift” (83:7), og ”de frommes fortegnelse findes i *Illiyûn*”<sup>6</sup> (83:18 ff.). Hvorvidt disse skrifter igen er subsumeret i ét samlet skrift er vanskeligt at sige, men Koranen taler om en tydelig *imâm*, egentlig ’en anfører’, som kan oversættes til ’fortegnelse’ eller ’register’, 36:12: ”Vi giver de døde liv. Vi skriver det ned, som de lægger op til det hinsidige, og sporene efter dem. Alt tæller Vi sammen *i en tydelig fortegnelse*.” Frants Buhl kalder disse enkeltskrifter for regnskabsbøger og formoder at udtrykket *imâm* er lånt fra handelsterminologi og kunne referere til en form for hovedbog eller lignende (Buhl 1924, 63). Forudbestemmelsestanken markerer naturligvis Guds almagt og må i tidlig koranisk islam betragtes som en monoteistisk personificering af den hidtil upersonificerede præislamiske skæbneforestilling om Tiden, *al-dahr*, som den store dræber.

### *Koranens præeksisterende tekstformer*

Koranens eksplicitte selvrepræsentation eller selvreferentialitet synes at være et særligt koranisk træk og forskningen har i de senere år fokuseret på denne særlig tekstuelle strategi (Madigan, 2001; Hoffmann, 2007). Denne præeksisterende tekst har flere navne og betegnelser, fx ’Skriftens Moder/*umm al-kitâb*’ (43:4),

6. Man formoder, at *Illiyûn* stammer fra hebraisk *elyôn*, ’den højeste’ og refererer formodentligt til noget himmelsk. Etymologien for *Sidjdjîn* er mere uklar, men er muligvis afledt fra det latinske *signum*, ’tegn.’

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



'velbevogtet tavle/*lawh mahfûz*' (85:22), et 'skjult skrift/*kitâb mahnûn*' (56:78), men 'et tydeligt skrift' (11:6) eller blot 'Skriften/*al-kitâb*' (3:7).<sup>7</sup> Den præeksisterende tekst kan også omtales navnløst, hvor man som læser må forestille sig en form for guddommelig sfære, indenfor hvilken noget er 'nedskrevet', fx 13:38: "Vi har sendt udsendinge ud før dig og givet dem hustruer og afkom. Det tilkommer ingen udsending at bringe et tegn uden Guds tilladelse. Enhver tidsfrist er skrevet ned [*kitâb*]." Der er også eksempler på, at Gud har foreskrevet eller dekretet noget. Om dette skal forstås som et mundtligt eller skriftligt dekret er ofte umuligt at bedømme ud fra det enkelte vers, men i lyset af de andre vers om himmelske skrifter, kan vi forestille os en art skriftlig proces som fx 9:51: "Sig: 'Intet andet vil ramme os end det, som Gud har foreskrevet [*kataba*] os'" (min oversættelse): Koranen taler som tidligere nævnt også om skrifter, hvori noget løbende skrives ned, fx folks gerninger eller udsagn, altså en slags regnskabsbøger, fx 3:181: "Gud hørte deres ord, da de sagde: 'Gud er fattig, og vi er rige.' Vi vil skrive ned, hvad de sagde, og at de dræbte profeterne med urette, og Vi vil sige: 'Smag den flammende ilds straf.'" Her kan vi altså forestille os et præeksisterende guddommeligt skrift med blanke sider, som efterhånden fyldes op med notater, der så i sagens natur netop ikke er præeksisterende. Selvom det i flere vers refereres til ædle angeliske skrivere eller udsendinge (fx 82:10-11 & 43:80), der noterer alt, hvad mennesket gør og siger, er det naturligvis på Guds foranledning og med Guds tilladelse, hvorfor Buhl også slutter, at det er Gud selv, som er den reelle nedskriver (Buhl, 1924, 63-64).

På grund af disse skrifers forskellige navne og funktioner har forskningen også været uenig om, hvorvidt den præeksisterende, himmelske tekst skal forstås som én samlet tekst eller bog, som Koranen så er en slags sandfærdig genklang af, eller om den præeksisterende tekst skal tænkes som én ud af flere skrifter i en art himmelsk bibliotek eller arkiv og altså ikke nødvendigvis overlappende med Muhammads koraniske tekst (Jeffery, 1952, 9-17; Pedersen 1914, 115; Madigan 2001, 7-8).

Selvom det er tydeligt, at Koranen opererer med flere former for skrifter, er det givetvist futilt at forsøge at rekonstruere et særligt himmelsk bibliotek med hver sine klart opdelte skrifter og en bibliotekars bagvedliggende systematik. Som Daniel Madigan i sin vigtige monografi *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* bemærker, overlapper skrifterne hinanden, ligesom mange af referencerne er for generelle til at kunne udpeges som dette eller hint skrift. I stedet antager Madigan, at dét, vi kunne kalde for Koranens flydende skriftsbegreb, er et strategisk træk fra Koranens (ophavsmænds) side. Her henviser Madigan med

7. Hvis intet andet er angivet er koranoversættelsen Ellen Wulffs, men i enkelte tilfælde vil jeg selv oversætte. Det drejer sig om passager, hvor især grammatikken og den ordrette betydning fordrer det, jf. fodnote 4.



taknemmelighed til en gammel anmeldelse fra Johannes Pedersens hånd, hvori Pedersen bemærker, at det centrale ikke består i at opregne bøger i deres formmæssige udtryk, men i at have øje for tanken om bøgernes indhold og den dynamiske skriveproces, som overhovedet er forudsætningen for bøgerne:

Those who try to distinguish the various celestial volumes are perhaps creating their own difficulty by understanding *kitāb* as book rather than more generally (and also more accurately) as writing. The material form of the writing is not the central concern. Moreover, as writing materials developed, so the physical form of the heavenly writings was envisaged differently, developing from tablets in Babylonian religion to tablets and then scrolls in Judaism, and on to codices in later Christian iconography. What remains constant is the content, and Pedersen's observation reminds us not to place considerations of the *form* of heavenly writing above its *content*. (Madigan, 2001, 6)

Madigan og Pedersen har en god pointe her; at vi går fejl af den overordnede koraniske strategi, hvis vi blindt fokuserer på bibliotekstanken. Samtidigt er det dog klart, at samspillet mellem et grundlæggende himmelsk urskrift og en flerhed af individuelle skrifter kan have visse taktiske funktioner i de specifikke sammenhænge, de optræder i. Eksempelvis giver det mening at betone et individuelt skrift i forbindelse med det enkelte menneskes ultimative skæbne ved Dommedag, for herved at advare det enkelte menneske om sit ansvar. At fremmane Dommedagsscener, hvor mennesket bogstaveligt talt får lagt en frifindelse eller en helvedesdom i hænderne (henholdsvis den højre for de fromme og den venstre for de fortabte), betoner ganske effektivt det enkelte menneskes ejerskab over sin moralske gøren og laden (fx 69:19; 84:10). Endelig må man også holde fast i, at de forskellige betegnelser nødvendigvis må pege på nogle særlige betydningslag eller associationspotentialer. Blot at betragte dem som synonymmer for hinanden ville være at kaste vrage på deres mere eller mindre slående titler og betegnelser. Netop med den begrundelse vil vi nu se nærmere på den moder/skrift-metaforik, der er spil i nogle af Koranens vers.

### *Alma mater eller tilbage til moderskødet*

At Koranen udsiger et patriarkalsk tekstunivers, har rødder i et patriarkalsk miljø og efterfølgende indgår i en patriarkalsk receptionshistorie synes ikke at være et kontroversielt standpunkt i forskningen. Ikke desto mindre begår man et fejlskøn, hvis man ud fra denne forskningskonsensus reducerer Koranen til simpelthen at

være Patriarkatets mest magtfuldkomne udtryk. Dertil er såvel Koranens semantiske univers som islams historie alt for komplekse størrelser. Hvis vi anser det patriarkalske som udtryk for en særlig kønnet magt, vil vi også vide, at magtstudier (fra Gramsci og frem) for længst har godtgjort, hvordan magt aldrig er endimensionel og total, men altid indgår i mere eller mindre asymmetriske vekselvirkninger af overmagt og modmagt, af konformisme, hegemoni og *rational choice*. I tekstligt regi viser dette sig ofte i forskellige ambivalente momenter eller semantikker. På et filologisk plan er det for eksempel vanskeligt at være enig med visse nutidige muslimske feminister, som argumenterer, at Koranen så at sige kan renses for sin patriarkalske indebyrd, som skulle være påtvunget den værgeløse Koran af en patriarkalsk receptions historie og eksegesi. Ganske vist har islams klasse af religiøse specialister, *al-'ulamâ'*, været styret af mænd og deres interesser, men det er både filologisk og historisk naivt at tro, at Koranen er blevet konciperet som en kønsneutral eller ligefrem kvindeemancipatorisk tekst. Derimod skal de muslimske feminister anpriser for deres insisteren på at afdække de feminine sprækker og smuthuller i det koraniske materiale, som vitterligt er blevet ignoreret eller marginaliseret af traditionens mandlige eksegeter og – som en delvis følge heraf – af den sekulære koranforskning.

Feminismens grundantagelse om, at kønnet er med til at strukturere den religiøse tekst og vice versa, skal dog ikke gøres til en essentialiserende optik, ud fra hvilket ethvert aspekt af Koranen kan og skal analyseres og forklares. Snarere skal den feministiske optik indlejres i en mere pluralistisk funderet fortolkningsstrategi.

Takket være disse muslimske feministiske interventioner, der naturligvis også har pendanter i den vestlige aktivistiske og især akademiske feminisme, er koranforskningen nu ved at få øjnene op for (kvinde)kønnets oversete og undertrykte diskurser eller subtekster (Roded, 2006). Her spiller ikke mindst jomfru Maria, Koranens eneste navngivne kvinde samt navnet på sura 19, en ganske prominent rolle i afdækningen af feminin metaforik og synsvinkler (se fx Abboud, 2006; Lybarger, 2000; Sells, 2001; Neuwirth, 2005, 235; Farstad, 2012).

I forlængelse af denne feministiske revision og modlæsning vil vi nu præsentere en fortolkning af den præeksisterende Koran, nærmere bestemt forestillingen om Koranen som udspringende fra og hvilende i den himmelske *umm al-kitâb*, 'Skriftens Moder'. Præeksistensen har så at sige ikke kun en *genesis*, men også en *gynesis* (af det græske ord for kvinde, *gynê*). Vi må spørge os selv, hvorfor netop denne markante betegnelse indtager en så prominent plads i et ellers metaforisk set, stærkt patriarkalsk panteon? Hvorfor denne moderlige, *alma mater*-agtige metafor i et betydningsunivers, hvor kvindeskønnet ofte forbindes med svaghed, passivitet, rituel og ontologisk urenhed?

Et muligt svar på dette spørgsmål kan findes, hvis vi tager betegnelsens kvindelige metaforik så alvorlig og 'bogstaveligt', at vi ikke blot oversætter den til de kønsneutrale eller 'essentialistiske' termer, som nogle af de prominente vestlige koranoversættere har valgt, fx George Sales "original book", Arthur Arberrys "Essence of the Book", Régis Blachères "L'archétype", Rudi Parets "Urschrift" og "Urtext" og Hartmut Bobzins "Urbuch". Mange andre oversættere har dog bibeholdt en bogstavelig oversættelse med 'Bogens eller Skriftens moder', hvor modermetaforikken forbliver, fx danske Frants Buhl og Ellen Wulff. Nærværende fortolkning skal udlægges som et forsøg på at afdække og rekonstruere en særlig feminin komponent i Koranens semantiske univers, der bogstaveligt talt har været stedmoderligt behandlet.

Inspirationen kommer fra den ungarske psykoanalytiker Sándor Ferenczi (1863-1933) og hans såkaldte *Thalassa*-teori fra 1920'erne, der kortfattet formuleres i skriftet *Udkast til en genitalteori*. Heri argumenterer Ferenczi, at mandens seksuelle begær og dets manifestation i samlejet reelt er en regressionstrang til uterus, hvor fødselens fatale opsplitning af jeg og omverdenen for en stund heles og provisorisk bringes til lykkelig hvile i et fantasme om fostervandets urhav. Følgende centrale citat opridser Ferenczis svimlende tese:

Men hvis vi nu ser på udviklingen af seksualiteten ... og tager højde for jeg'ets indviklede identifikation med penis og genitalsekretet, kommer vi til den slutning, at formålet med hele denne udvikling, og også formålet med parringsakten, ikke kan være andet end et i begyndelsen uhensigtsmæssig famlende, senere mere og mere målbevidst og til sidst et til dels vellykket forsøg på jeg'ets tilbagekomst til livmoderen, hvor den splittelse mellem jeg'et og omverdenen, som er så smertefuld for det levende væsen, der kommer til verden, endnu ikke fandtes. Parringen opnår denne midlertidige regression på tre forskellige måder: hele organismen når kun dette mål *hallucinatorisk*, på lignende måde som i søvnen; for penis, som hele organismen har identificeret sig med, lykkes det partielt eller *symbolsk*, og kun genitalsekretet har som repræsentant for jeg'et og dets narcissistiske dobbeltgænger, kønsorganet, det privilegium også *realt* at opnå livmodersituationen. (Ferenczi, 2003, 28)

Hverken naturvidenskabeligt eller psykologisk kan Ferenczis teori holde vand, ligesom man på ingen måde kan kalde teorien for feministisk trods dens fokus på moderskødet. Der, hvor såvel psykoanalysen som *Thalassa*-teorien stadig har relevans, er i deres insisteren på det kropsligt forankrede og kropsligt genererende, det som i

nyere kognitionsforskning er blevet kaldt *embodiment* (Gibbs, 2006) og som vi her vil kalde feminin *embodiment*.

Embodiment-tesen har sin særlige gren inden for lingvistikken, hvor den med navne som George Lakoff, Mark Johnson og Mark Turner har argumenteret, at sprog og imagination ofte har en stærk kropslig komponent og *raison d'être* (Lakoff & Johnson, 1980; Lakoff & Turner 1989). Af forskellige årsager har tesens tilhængere helt modsat psykoanalysen ikke tillagt seksualitet og kønsorganer nogen særlig rolle, ganske overraskende i lyset af sex og kønsorganers indlysende store rolle i kulturel (re)produktion. Nærværende analyse skal derfor også anskues som et forsøg på at etablere en form for teoretisk *entente cordiale* mellem psykoanalysens (ofte latterliggjorte) fokus på seksualitet og kønsorganer og så den kognitive lingvistikks insisteren på koblingen af krops- og sproglighed.

En vigtig tese i den kognitive lingvistik hævder, at kropslige metaforer, *in casu* 'Skriftens moder', ofte er afgørende som hjælpemiddel til at tænke og formulere mere eller mindre abstrakte begreber. Og – kunne vi tilføje – afgørende som et retorisk element til at skabe kommunikativ og sanselig appel. At adskillige oversættere således gengiver *umm al-kitâb* som 'Skriftens Essens' eller 'Urskrifter' lader sig naturligvis forsvare, fordi metaforikken her skal fremmane en eller anden form for originalskrift, ud fra hvilket Koranen emanerer. Til gengæld går der ganske åbenlyst en hel kaskade af associationer til især kvinder, gravide og fødende kvinder, livmodere og ens egen mor tabt. For at blive i metaforikken: Barnet bliver smidt ud med fostervandet! Lad os nu se nærmere på denne metaforik.

Det arabiske ord *umm* er dannet af roden eller leksetet '-M-M, der overordnet kan betegne "two inter-related concepts of mother, race, roots and group on the one hand, and on the other, front, main road, leader, example and direction." (Badawi & Haleem 2008, 47). Denne rod figurerer 119 steder i Koranen og udmønter sig blandt andet i ordet *umm*, der forefindes i 35 vers og direkte oversat betyder 'moder', men som i nogle få metaforiske tilfælde altså også kan oversættes som 'essens', 'udspring' og lignende (og altid i forbindelse med Skriften, *kitâb*, jf. eksempler med de essens- og originalitetsorienterede koranoversættere) samt 'destination' eller 'permanent opholdssted' og endelig også som 'hovedby'. Som bymetafor optræder *umm* to gange, i 28:59: "Din Herre tilintetgjorde dog ikke byerne uden at have ladet en udsending fremstå i deres hovedby [arabisk *ummihâ* 'deres moder'] for at læse Vore tegn op for dem." Samt i 6:92: "Dette er et velsignet skrift, som Vi har sendt ned til bekræftelse af det, der forelå før det, for at du kan advare byernes moder [*umm al-qura*] og alle omkring den." En anden 'topografisk' variant af *umm* finder vi i 101:8-9: "men den hvis vægtskåle er lette / hans moder [ofte oversat til 'destination'

eller 'permanent opholdssted'] er et helvedesdyb.<sup>8</sup> I et enkelt vers, 33:6, omtales Profetens hustruer som 'de troendes mødre': "Profeten står de troende nærmere end dem selv, og hans hustruer er deres mødre." Sidstnævnte vers har en intrikat åbenbaringskontekst, men overordnet handler verset om nærhedsrelationer og autoritet. Den vigtige retlige konsekvens ved dette vers består i, at muslimerne udlagde metaforikken indenfor incestforbuddets rammer, ud fra hvilket det var forbudt for sønner at indgå i seksuelle relationer med deres mødre (se også 4:23 for flere forbudte kategorier, herunder også ammer, der også kaldes 'mødre').

De resterende moderpassager har alle en betydning, som umiddelbart er bogstavelig, enten som en kønnet slægtskabskategori, fx Moses' eller Jesus' moder (fx 28:7; 22:50), eller som del af en særligt *gynocentrisk* kontekst, Loren Lybargers betegnelse for "any metaphor or imagery that evokes experience peculiar to women, such as reference to womb and childbirth (2000, 242, n. 6)."<sup>9</sup> Eksempler på gynocentriske passager finder vi i 39:6, hvor livmoderens mørke fremmanes: "Han skaber jer i jeres moders liv den ene gang efter den anden, i tre slags mørke" eller i 31:14, hvor den højgravide kvindes tunge byrde beskrives: "Vi har pålagt mennesket at tage vare på sine forældre, for hans moder bar ham møjsommeligt."

Det er nu tesen, at de tre passager, vi har om Skriftens Moder, også har en gynocentrisk undertekst. De tre passager er dels 3:7: "Han er den, der har sendt Skriften ned til dig. Heri er der både entydige vers; og *de er Skriftens Moder* – og andre, som er flertydige." Dels 13:39 "Gud kan udlette eller bekræfte, hvad Han vil. Hos Ham findes Skriftens Moder." Dels 43:2-4: "Ved det tydelige skrift! / Vi har gjort det til en arabisk Koran. Måske kommer I til fornuft! / *Den findes i Skriftens Moder her hos Os*, ophøjet og vis."

Argumenterne for en gynocentrisk undertekst er flere. Først og fremmest springer valget af metaforen 'moder' i øjnene. Man kunne formodentligt have valgt andre metaforer, men man har med 'moder' valgt at betone et kvindeligt aspekt hos den gud, som er grammatisk hankøn og som regelmæssigt omtales i entydigt maskuline sociale roller, fx som konge, dommer og især herre (960 gange), og med betegnelser som i mange tilfælde associerer til eksklusivt maskuline dyder, fx 'den sejrtrige', *al-qahbar* (12:39), 'værgen', *al-wakil* (3:173) og 'patronen', *al-wali* (42:9). Wulffs ram-mende oversættelse af præpositionen *ladaynâ* i 43:4 til 'her hos Os' er med til at

8. Versets semantik er dog omstridt. James Bellamy (1992, 485-87) har argumenteret for, at teksten er korrump og ikke skal læses som 'moder', men som "Then a steep course downward [*sc.* into hell] shall be his."

9. Livmoderen som fysisk organ og som metafor som for nogets udspring eller urkilde optræder også i de bibelske tekster, særlig i GT, fx Job 38,29. Se Ryken et al. 1988.

understrege den nære, ja intime forbindelse, mellem Gud og den himmelske skrift.<sup>10</sup> Vanskeligt er det også at overse, at den koraniske gud konstant omtales som *al-rahîm*, 'den barmhjertige', et ord som fremkalder stærke gynocentriske associationer. Ordet udspringer nemlig af roden R-H-M, der dels kan udmønte sig i ord som *ruhîm*, 'øm kærlighed', *rahma(t)*, 'barmhjertig' og 'medfølelse' og *rahim* og *rihm* 'livmoder' eller 'skød'. Ambros skriver i sin koranordbog, at *rahma(t)* ikke så meget refererer til en handling eller en følelse som til et særligt beskyttet område eller rum (110). Her synes det associative overlap mellem den beskyttende livmoder og Guds beskyttelse og fuldstændige omslutten at være indlysende. Associationen mellem Guds barmhjertighedsepiteter, henholdsvis 'Den Nådige' og 'Den Barmhjertige', og den i sagens natur feminine livmoder nævnes også i *Encyclopaedia of the Qur'ân* (Hermansen 2006, 522). Den kognitive semantik ville her påpege, hvorledes et vanskeligt definerbart begreb som barmhjertighed udspringer af en mere basal og her spatial forestilling: dels som et beskyttet territorium (jf. hele helligstedsfænomnologien), dels som den beskyttende livmoder.

Næste argument for en bagvedliggende koranisk gynocentrik beror på endnu en præposition, nemlig præpositionen *fî* i udtrykket *fî-umm al-kitâb*, 'i Skriftens Moder'. Sammenholdt med modermetaforens livmoder- og fødselsmæssige associationer og sammenholdt med selve metaforikkens underliggende billedskematisk repræsentation af én entitet, her 'Skriften', indeholdt i en anden beholderlignende entitet, her 'Skriftens Moder', har vi en så stærk gynocentriske figur på spil, at konturerne af Ferenczis livmoderregression anes.<sup>11</sup> Her kan vi også belægge det associative samspil mellem barmhjertighed-, livmoder- og Guds-semantik med et citat fra 7:151, hvor Moses beder Gud om hans og Arons tilgivelse: "lad os træde *ind i Din barmhjertighed!* Du er den *barmhjertigste af de barmhjertige.*" Angelika Neuwirth (2010, 536) henleder også vores opmærksomhed på, at verset før 3:7 (som altså indeholder udtrykket Skriftens Moder) også har et stærk livmoderlig komponent, således 3:6: "Han er den, der former jer *i moders liv* [egl. 'i livmoderne'], som Han vil. Der er ingen anden gud end Ham. Han er Den Mægtige og Den Vise."

At Koranen tænkes at blive født af denne moderfigur stemmer også godt overens med en af Koranens centrale termer for åbenbaring, nemlig roden N-Z-L, som blandt andet udmøntes i verbet *nazzala*, der direkte oversat betyder 'at nedsende' eller 'at komme ned' – med ordspillet pædagogiske effekt 'at nedkomme'! I diagrammatisk forstand skal vi forestille os åbenbaring som en vertikal bevægelse, der

10. Lybarger fremsætter i sin analyse af Maria- og Jesus-fortællingerne i Koranen den dristige og kontroversielle tese, at de to figurer skal forstås som én.

11. Kognitionsemantikken ville også pege på, at metaforen næres af en basal billedskematik drejer det sig om den såkaldte *CONTAINER*-metafor.



tegner en bane fra den numinøse himmel til den jordiske og menneskelige sfære – *senkrecht von oben* med Barth. Det betyder naturligvis ikke, at muslimer eksplicit forestiller sig en sådan diagrammatisk vertikal bane, men det er den kognitive semantiks tese, at et abstrakt og vanskeligt konciperbart emne bedst lader sig kommunikere ved hjælp af en metaforisk sprogbrug, der tager udgangspunkt i den sanseligt fænomenologiske verden.

At åbenbaring i Koranen i så høj grad er knyttet til mandlige profeter har forståeligvis fået flere vestlige eksegeter til at beskrive åbenbaring som et primært maskulint gebet, indlejret i en diskurs, hvor åbenbaringer nedsendes. Åbenbaringsudtrykket *al-furqân*, 'Sondringen' (2:53, 85; 3:4; 21:48; 25:1 og som titel på sura 25), der i flere passager synes at antage en kløvende, adskillende og intervenserende karakter,<sup>12</sup> kunne også pege i retning af et mere maskulint og phallogcentrisk profetibegreb. Men med modermetaforikkens prominente status i Koranen synes denne tolkning netop at være både phallogcentrisk og ensidig. Åbenbaringssemantikken har tydeligvis også sine feminine, gynocentriske sider, sådan som en lille kreds af koranforskere også er ved at komme til erkendelse af (se Abboud 2006; Lybarger 2000; Sells 2001; Neuwirth 2005; 2010; Farstad 2012). I åbenbaringsuniversets vertikale metaforik er det for øvrigt interessant at bemærke, at jomfru Maria i Maria-suraen tilsyneladende føder Jesus i opretstående stilling, støttende sig til et palmetræs stamme (19:23-24), hvorefter – eller alt i mens – Jesus kommer med opmuntrende budskab til Maria 'nedefra': "Da råbte han til hende, under hende: "Vær ikke bedrøvet! Din Herre har skabt et kildevæld under dig." Jesusbarnet 'nedkommer' bogstaveligt talt i en hyperkvindelig placental plasken. Udråbet kan naturligvis integreres i et særlig ørken/tørst-og-vederkvægende-kilde-topos (jf. fortællingerne om Abrahams slavinde Hagar og deres søn Ismael), men samtidig lader billedet af et spædbarn og underlivets kropsvæsker sig vanskeligt affeje, hvis man kender lidt til fødsels vilkår. Endvidere: ud fra 3:45 og 4:171 kaldes Jesus også *kalimat allâh*, 'Guds ord'. Med andre ord: også Jesus som Guds ord, *logos*, og åbenbaring kommer til verden i en nedadgående vertikal bevægelse, som netop ikke fallisk vertikal, men *natalt* vertikal.

Hvis vi også kaster blikket på de vers, der i islamisk tradition tildeles den prominente rolle som Muhammads første åbenbaringsord, nemlig 96:1-5 (men hvis kronologi ikke kan attesteres historisk-kritisk), konstaterer vi også et eksplicit livmoderligt scenario, nemlig det blodklatsagtige embryo: "Læs op i din Herres navn, Han, som skabte, / som skabte mennesket af *levret blod* [*alâq*]!" Her har vi

12. Ordet er dannet af roden F-R-Q, som betyder 'at dele', 'adskille' og 'skelne'. I traditionel muslimsk eksegesis har man herudfra ræsonneret, at *furqân* skal forstås som 'det, der adskiller sandt fra falsk', det vil sige Koranen. For et filologisk bud, se Donner, 2007.

Forum for Bibelsk Eksegesis, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

altså et tekststykke, som i traditionen betragtes som uråbenbaringen og som i overensstemmelse hermed indirekte fremmaner det livmoderrum, i hvilket mennesket opstår og næres.

Næste argument for en koranisk *Thalassa*-læsning vil kunne findes i forbindelse med roden R-J-‘ som først og fremmest refererer til ’det at vende eller komme tilbage’ og ’at returnere’. I en lang række passager bruges det som udtryk for at vende tilbage til Gud efter dødens indtræden, fx 2:28: "... så lader Han jer dø; så gør Han jer levende, og engang vil I blive bragt tilbage til Ham!" eller 41:21: "Han skabte jer første gang, og til Ham bliver I bragt tilbage." Alt skabt tænkes faktisk at vende tilbage til Gud som i 96:8: "Til din Herre vender alt tilbage." Med andre ord: en regressionsdiskurs. Disse passager tematiserer skabelse og tilbagevenden og står dermed i forbindelse med (liv)modermetaforikkens generative aspekt, men også med samme metaforiks betoning af udspring og oprindelsessted til hvilket mennesket skal vende tilbage. Hvis vi ligesom et nyt kontingent af bibelforskere tør åbne for en mere *queer*-orienteret diskurs, hvor køn og seksualitet kan antage en mere flydende og labil karakter, er det ikke nødvendigvis noget logisk-maskulint problem, at Gud konsekvent beskrives som Herre.

Yderligere kan *Thalassa*-teorien forbindes med en antik tradition for at indskrive kvinden og kvindekroppen i en særlig skrift(tavle)orienteret metaforik, som kunne tænkes at have påvirket Koranens senantikke miljø. Antik- og komparativ litteraturforskeren Page duBois har i sin bog *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women* således påvist og udlagt nogle af den græske oldtids stærkeste og mest udbredte metaforikker om kvinden, fx kvinden(s krop) som mark, plovfure, sten, ovn og skrifttavle. Selvom duBois ikke kommer ind på arkaiske og senantikke nærorientalsk religioner, tør vi alligevel vove den tese, at lignende metaforikker også kan have virket ind i det arabiske. Eksempelvis er metaforikken om kvinden som mark og plovfure helt i overensstemmelse med koraniske forestillinger, 2:223: "Jeres kvinder er pløjejord for jer, så gå til jeres pløjejord, som I vil." Den arkaiske forestilling om kvinden som moder jord og manden(s penis) som pløjeredskab er ganske tydelig her (samt i eksegesen), mens koblingen mellem skrift, kvinde- og mandekøn er mere subtil. Med henvisninger til blandt andre Homer, Sofokles', Pindars, Aischylos' og Herodots værker, men også artefakter som vaser, mønter og (voks)skrifttavler, påviser duBois, hvordan kvindekroppen er blevet repræsenteret som det passivt, modtagelige medium for skrivepennens falliske inskription og hvordan dette muligvis har hængt sammen med den sociale og materielle udvikling, fx agrarsamfundet og skriftens sammenhæng med magten: "The woman is the *deltos* [græsk for voksskrifttavle], the pubic triangle (like a delta) to

be sowed/inscribed; she is the tablet folded up on itself, the papyrus that must be unfolded to be deciphered” (duBois, 1988, 130).

Formodentlig har Skriftens Moder ikke decideret været konciperet som en voksdeltos, men muligvis som en anden form for skrifttavle, hvorpå noget kan nedskrives permanent eller eventuel slettes. Vers 13:39 skal måske forstås i en sådan dynamisk ramme: ”Gud kan udslette eller bekræfte, hvad Han vil. Hos Ham findes Skriftens Moder.” Derudover passer duBois’ bemærkninger om det sammen-, ind- og udfoldede stykke skrift fint med Koranens bemærkninger om det sammenfoldede (og dermed hemmelige) (56:78) og udfoldede himmelske skrift (52:3; 81:10).

Et sidste gynocentrisk argument skal hentes fra en vidtforgrenet jødisk og kristen litteratur, med dens rødder i nærorientalsk, (hellenistisk) ægyptisk og græsk tradition, hvor Visdommen (hebraisk *hokhmah*, græsk *sophia* og den ægyptiske gudinde Isis) fremstilles som en kvindelig figur eller princip, undertiden forenet i et *hieros gamos*-lignende arrangement med den maskuline Gud. Netop koblingen mellem en guddommelig viden eller *logos* og dens kodificering i et modermetaforisk bog- eller tavleværk peger på, at Koranen trækker på samme feminine diskurs.

### Litteraturliste

Koranoversættelser:

*Koranen*, 2006, oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.

*The Koran Interpreted*, 1964, oversat af Arthur J. Arberry. London: Oxford University Press.

*Le Coran (al-Qor’ân)*, 1980, oversat af Régis Blachère. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose.

*Der Koran*, 2010, oversat af Hartmut Bobzin. München: C.H. Beck.

*Der Koran*, 1979, oversat af Rudi Paret. Stuttgart: W. Kohlhammer.

*The Koran: Commonly called the Alkoran of Mohammed*, intet årstal, oversat af George Sale. London: Frederick Warne and co.

Abboud, Hosn, 2006, *Mary, Mother of Jesus and the Qur’ânîc Text: A Feminist Literary Study*. Upubliceret ph.d.-afhandling, University of Toronto.

Ambros, Arne, 2004, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Badawi, Elsaid M. & Muhammad Abdel Haleem, 2008, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill.
- Badran, Margot, 2002, "Gender", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 288-92.
- Bellamy, James A, 1992, "Fa Ummuhu Hâwiyah: A Note on Sûrah 101:9", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, nr. 3, 485-87.
- Böwering, Gerhard, 2002, "God and his attributes", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 316-31.
- Buhl, Frants, 1924, *Muhammets religiøse Forkyndelse efter Qurânen*. København: J.H. Schultz Forlag A/S.
- Donner, Fred, 2010, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Donner, Fred, 2007, "Qur'anic Furqân", *Journal of Semitic Studies* LII/2, 279-300.
- DuBois, Page, 1988, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elias, Jamal J, 2003, "Light", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 2003, 186-188.
- Farstad, Mona, 2012, *Chaste, Chosen, and Purified*. Upubliceret Ph.d.-afhandling, Bergen Universitet.
- Ferenczi, Sándor, 2003 (org. 1924), *Udkast til en genitalteori. 'Thalassa'*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Gibbs, Raymond W, 2006, *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramlich, Richard, 1983, "Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172-73)", *Islam* 60, 205-230.
- Hamerton-Kelly, R.G., 2005 (org. 1973), *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermansen, Marcia, 2006, "Womb", i: J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 2006, 522.
- Hoffmann, Thomas, 2003, "At istemme Guds stemme", *Carsten Niebuhr Biblioteket* 2, 11-13.

- Hoffmann, Thomas, 2005a, "Mellem mundtlighed og skriftlighed. Koranens rolle som 'tekst'", i: Ole Davidsen (red.) *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 91-100.
- Hoffmann, Thomas, 2005b, "Om Koranens diskurs. Poetisk-profetiske familieigheder og familiestridigheder" Ole Davidsen (red.), *Litteraturen og det hellige. Urtekst-Intertekst – Kontekst* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 400-113.
- Hoffmann, Thomas, 2011, "Pagter i Koranen", *Dansk teologisk tidsskrift* 74, 70-90.
- Hoffmann, Thomas, 2007, "Agonistic Poetics in the The Qur'ân: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'anic Self," i: Stefan Wild (red.), *Self-referentiality in the Qur'ân*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 39-57.
- Jeffery, Arthur, 1952, *The Qur'ân as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company.
- Lakoff, George & Mark Johnson, 1980, *Metaphors We live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Turner, 1989, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lybarger, Loren D., 2000, "Gender and Prophetic Authority in the Qur'anic Story of Maryam: A Literary Approach", *The Journal of Religion* 80, 240-270.
- Madigan, Daniel A., 2001, *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton: Princeton University Press.
- Neuwirth, Angelika, 2010, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein euopäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Neuwirth, A., 2005, "Mary and Jesus – Counterbalancing the Biblical Patriarchs. A re-reading of surat Maryam in surat Al 'Imran (Q 31:1-62)", *Parole de l'Orient* 30, 231-260.
- O'Shaughnessy, Thomas J., 1985, *Creation and the Teaching of the Qur'ân*. Rom: Biblical Institute Press.
- Pedersen, Johannes, 1914, Anmeldelse af *Ursprung und Geschichte der Mormonen: mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums* af Eduar Meyer, *Der Islam* 5, 110-115.
- Roded, Ruth, 2006, "Women and the Qur'ân", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 523-40.
- Rubin, Uri, 1975, "Pre-Existence and Light. Aspects of the concept of *Nûr Muham-mad*", *Israel Oriental Studies* V, 62-119.
- Ryken, Leland et al., 1988, "Womb", *Dictionary of Biblical Imagery*. Leicester: InterVarsity Press, 962.

- Sells, Michael, 1999, *Approaching the Qur'ân. The Early Revelations*. Ashland: White Cloud Press.
- Schäfer, Peter, 2002, *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press.
- Wisnofsky, Robert, 2002, "Heavenly Book", i: J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 412-414.
- Wolfson, Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.