

Bibelen og Koranen

Forum for Bibelsk Eksegese 21

Redaktion: Frederik Poulsen og Mogens Müller
i samarbejde med Thomas Hoffmann

Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
Udgivet i samarbejde med Eksistensen Akademisk
København 2023

Bibelen og Koranen

Forum for Bibelsk Eksegese 21

Redaktion: Frederik Poulsen og Mogens Müller
i samarbejde med Thomas Hoffmann

© Forfatterne og Det Teologiske Fakultet, KU

Bogen er sat med AdobeGaramondPro på Eksistensen

ISBN: 978-87-991150-5-1

ISSN: 0903 854X

Udgivet med støtte fra

Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet

Forum for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet

Karen Blixens Plads 16

2300 København S

<http://teol.ku.dk/abe/>

Indhold

Indledning: Bibelen og Koranen.....5

DEL I: SAMMENHÆNGE OG TEMAER

“Vi udvalgte dem og førte dem ind på en lige vej” (K 6,87).... 11

Koranens kognitive frelseshistorie

Jesper Høgenhaven, Københavns Universitet

“Stræb efter at komme først med de gode ting!” (K 5:48)35

Om polemik, monoteistisk olympiade og toleranceteologi i
Koranen

Thomas Hoffmann, Københavns Universitet

Juridiske undtagelser i Bibelen og Koranen.....70

Johanne Louise Christiansen, Syddansk Universitet

“Deri er der tegn for folk med forstand!” (K 16,12).....97

Hymniske motiver og naturen som tegn i Koranen og
Salmernes Bog

Mette de Hemmer Bjerregaard, Københavns Universitet

DEL 2: FIGURER OG FORTÆLLINGER

Hur belyser Gamla testamentets receptionshistoria Koranens
bild av Abraham?.....122

Antti Laato, Åbo Akademi

Joseffortællingen i Bibelen og Koranen 146

Frederik Poulsen, Københavns Universitet

Aron genskrevet 166

Fortællingen om Aron og guldkalven (2 Mos 32) i den
antikke jødedom, i den tidlige kristendom og i Koranen

Mogens Müller, Københavns Universitet

Maria i Sura Maryam:

En hellig kvinde i ørkenen..... 187

Ulla Tervahauta, Helsinki Universitet

DEL 3: MENNESKESYN OG IDENTITET

- Om menneskelig eksistens og menneskets natur i Koranen .. 211
Mona Helen Farstad, Høgskulen på Vestlandet i Bergen
- Profeten forført..... 235
Den muslimske eksegesees bryderier med profeters sex og
moral
Jakob Skovgaard-Petersen, Københavns Universitet
- Historiska och nutida bilder av Muhammad 256
Göran Larrson, Göteborgs Universitet
- Bibelen og Koranen i folkeskolens religionsfag..... 273
En undersøgelse af samspil mellem religiøse tekster og
identitetsdannelse på individ- og samfundsniveau
Søren Sindberg Jensen, Syddansk Universitet

Indledning: Bibelen og Koranen

Ved første øjekast fremstår Bibelen og Koranen som to ret forskellige samlinger af helligtekster. Bibelen er helligskrift for jøder og kristne – for jøderne dog kun de gammeltestamentlige bøger – mens Koranen er helligskrift for muslimer. Bibelen er skrevet på hebraisk, aramæisk og græsk, mens Koranen er på arabisk. Det Gamle Testaments 39 bøger er orienteret mod Mellemøsten og Egypten, mens Det Nye Testaments 27 bøger er orienteret mod Middelhavsregionen. Koranen derimod består af 114 kapitler eller *suraer* og er i modsætning til Bibelens tekster tilskrevet en enkelt mand, Muhammad, der virkede i og omkring byerne Mekka og Medina på den Vestarabiske Halvø.

Tilblivelsen af Bibelen har strakt sig over lang tid, i forskellige faser og med adskillige forfattere. Bøgerne i Det Gamle Testamente er rundt regnet affattet i det 1. årtusinde f.Kr., mens Det Nye Testamente er fra det 1.-2. århundrede e.Kr. Koranen er først fra det 7. århundrede e.Kr., i sin tidligste fase formentlig i form af Muhammads mundtlige forkyndelse i Mekka og Medina, der efter dennes død blev nedskrevet og samlet til én bog.

For bibellæsere er Koranen en anderledes oplevelse. Det Gamle Testamente er tydeligt inddelt i større dele om Israels historie, livsvisdom og profetord, og Det Nye Testamente består i hovedsagen af fire evangeliefortællinger om Jesus og Paulus' breve til de første kristustroende menigheder. Indholdet af Koranen kan derimod være vanskeligt at få overblik over. De 114 suraer er ordnet efter længde, ikke efter tilblivelsestidspunkt. Nogle suraer består af få, korte vers, mens andre består af mange, lange vers. Og de er ikke arrangeret efter tydelige tematiske eller genremæssige principper.

Dette nummer af Forum for Bibelsk Eksegese udfordrer imidlertid forestillingen om, at Bibelen og Koranen skal ses som to isolerede og radikalt forskellige skrifsamlinger. Historisk voksede Koranen nemlig ud af et miljø præget af bibelske traditioner; den forstår sig selv i forlængelse af dette univers og anerkender eksplicit "Toraen" og "Evangeliet", samtidig med at den formidler kritik og korrektion af jødernes og kristnes teologiske universer. Det gælder navnlig en gudsopfattelse,

der iscenesættes som en tilbagevenden til en "ren" monoteisme, og som står i kontrast til jøders og kristnes angiveligt korrumperede gudstro. Koranens persongalleri er overvejende bibelsk. Vi møder Adam, Noa, Abraham og Lot, Josef, Moses, Aron, Johannes (Døberen), Maria og Jesus, men i en genfortalt form, der svarer til de tidlige islamiske idealer om underkastelse og gudsfrygt. Der er også en håndfuld litterære genrer, som er fælles for Bibelen og Koranen: Fortællinger, hymner, bønner, visdomstekster, formaninger og prædiken, for ikke at tale om teologiske temaer som skabelse, lov, pagt, dommedag, tro, fromhed og profeter.

At Bibelen og Koranen indgår i et indbyrdes forhold, burde være indlysende ud fra et forskningsmæssigt synspunkt. Ikke desto mindre er engagementet mellem de to helligskrifers fagområder svingende og tilbageholdende. Specialiseringen i bibelvidenskaberne er blevet så stor, at mange tøver med at kaste sig over en bog som Koranen, der unægtelig tilhører en anden religion end jøde- og kristendommen. For koranforskeres vedkommende kan det omvendt virke overvældende at skulle forholde sig til de videnskabelige bibelstudier, der institutionelt og forskningsmæssigt er så forgrenede og rodfæstede som universitetsdiscipliner.

Alligevel viser forskningshistorien, at de to fagområder tidligere har mødtes og overlappet med hinanden på frugtbar vis. Fra nordisk side har forskere med teologisk baggrund ydet vigtige bidrag til koran- og islamforskningen. Vi kan her blot tænke på danskerne Frants Buhl (1850-1932) og Johannes Pedersen (1883-1977), svenskeren Tor Andræ (1885-1947), nordmanden Harris Birkeland (1904-1961) og finnen Heikki Räisänen (1941-2014). I disse år ser man også en fornyet interesse inden for koranforskningen for at inddrage bibelvidenskaberne, ligesom flere teologer leverer spændende bidrag til studiet af Koranen.

Dette Forum-nummer er et mødested mellem bibelfortolkere, der kaster sig ud i at læse og forstå Koranen, og koran- og islamforskere, der ved inddragelsen af det bibelske materiale kaster nyt lys over muslimernes helligskrift. Vi har samlet kolleger fra nær og fjern, og det er blevet til tolv bidrag fra forskere i Danmark, Sverige, Norge og Finland.

Del 1 rummer fire bidrag, som beskæftiger sig med overordnede sammenhænge og fælles temaer mellem Bibelen og Koranen.

Jesper Høgenhaven undersøger det fænomen, at Koranen hævder at være Guds endegyldige åbenbaring, samtidig med at der løbende henvises til tidligere åbenbaringer, kendt fra de gammel- og nytestamentlige traditioner. Rækken af fortidige begivenheder kan dog netop opfattes som et frelseshistorisk forløb med særligt fokus på meddelelsen af viden fra Gud til mennesker forud for kulminationen under Muhammad.

Thomas Hoffmann analyserer Koranens syn på tolerance og forholdet til andre religioner, især jødedom og kristendom. Med udgangspunkt i et centralt koranvers (Sura 5,48) udfoldes tesen om, at religiøs sandhed og handlingsetik italesættes som en art monoteistisk olympiade – en kappestrid om at gøre gode gerninger der først afgøres i en fjern eskatologisk fremtid.

Johanne Louise Christiansen sammenligner lovstoffet i Bibelen og Koranen. Mens begge samlinger af helligtekster rummer forskellige love og leveregler, forekommer Koranen i særlig grad at formulere en række undtagelser, der gør de enkelte regler mere lempelige og lettere at efterleve.

Mette de Hemmer Bjerregaard fokuserer på hymniske motiver i Koranen og Det Gamle Testamente. Adskillige af Koranens lovprisninger af Gud og skaberværket trækker på en litterær tradition fra Salmernes Bog, samtidig med at de optræder som “tegn”, der skal afføde en bestemt reaktion hos læseren.

Del 2 rummer fire bidrag, der behandler bibelske figurer og fortællinger i Koranens univers.

Antti Laato ser nærmere på patriarken Abraham, som er en central figur både i jødedom, kristendom og islam. Koranens billede af ham er i høj grad formet af bestemte tolkninger og omskrivninger i jødiske og kristne skrifter, traditioner som må have cirkuleret på den arabiske halvø og været kendt af Muhammed. Det gælder både Abraham som den første monoteist og hans villighed til at ofre sin søn.

Frederik Poulsen sammenligner fortællingen om Josef og hans brødre i Bibelen og Koranen. Genfortællingen i Sura 12 adskiller sig på flere punkter fra familiedramaet i Første Mosebog. Der er især fire større

forskelle i Koranens udgave: et løbende kommentarspor, Guds aktive rolle i fortællingen, karakteriseringen af hovedpersonerne og forestillingen om det guddommelige forsyn.

Mogens Müller fokuserer på Aron, Moses' bror, og fortællingen om guldkalven fra Anden Mosebog. En gennemgang af de forskelligartede fortolkninger af guldkalv-episoden i Mosebøgerne, den antikke jødedom og den tidlige kristendom danner baggrund for en analyse af Aron i Koranen. I tråd med den mellemliggende receptions historie tegnes her et mere positivt billede af Aron, der direkte fritages for skyld ved fremstillingen af afgudsbilledet.

Ulla Tervahauta undersøger Maria, Jesu mor, i Sura 19, kendt som Sura Maryam efter hendes arabiske navn. Koranens udsagn om hende er inspireret af Maria-fremstillinger fra de nytestamentlige evangelier og andre kristne traditioner fra senantikken. Det gælder også klosterlitteraturen om hellige kvinder og ikonografien fra tidlige kirkebygninger i Palæstina.

Del 3 rummer fire bidrag, der omhandler menneskesyn og identitet i Koranen og senere islamisk reception, hvor det bibelske materiale indgår som forståelseshorison.

Mona Helen Farstad undersøger forestillingerne om menneskets eksistens og natur i Koranen. Temaer som skabelse, gudsforhold og forholdet mellem mand og kvinde har tydelige paralleller i den bibelske tradition, som må have været i omløb i senantikken Arabien, og som har medvirket til udformningen af synet på disse temaer i Koranen.

Jakob Skovgaard-Petersen gennemgår tre bibelske og koraniske scener med saftige forførelser: Josefs forhold til Potifars hustru, Davids affære med Batseba og Muhammeds forhold til Zaynab. For islamiske fortolkere er omtalen af et kødeligt begær blevet et problem for fremstillingen af disse personer som Guds profeter og påstanden om deres syndfrihed. Det gælder navnlig i skildringen af Muhammad, som i det 20. århundrede både er blevet af- og genseksualiseret.

Göran Larsson behandler de forskellige Muhammad-biografier fra islams tidlige historie og til i dag. Efter et overblik over litteraturen fra den klassiske periode følger en gennemgang af gengivelser af Muhammeds liv i moderne litteratur, musik og film, navnlig med eksempler fra Sverige.

Søren Sindberg Jensen undersøger Folkeskolens undervisning i Bibelen og Koranen, navnlig i spørgsmålet om religion og national identitetsdannelse. Det sker gennem en analyse af læseplaner og læsevejledninger for Kristendomskundskab og gennem en empirisk undersøgelse af religionsundervisningen i en dansk skole.

Dette nummer af Forum for Bibelsk Eksegese har en forhistorie. Ideen blev fostret tilbage i 2017 af Thomas Hoffmann, Heike Omerzu og Frederik Poulsen, og temaet lægger sig i forlængelse af Det Teologiske Fakultets satsning på koran- og islamforskning. En række afdelingsseminarer i 2018 udforskede krydsfeltet mellem Bibelen og Koranen og understøttede tilblivelsen af flere af udgivelsens bidrag. Nummeret var oprindeligt planlagt til at udkomme i efteråret 2019, men flere forhold har forsinket udgivelsen. Efter et par års stilstand har en omdannelse af redaktionsgruppen medvirket til, at udgivelsen er blevet gjort færdig. Bidragsyderne skal i den forbindelse have stor tak for deres tålmodighed og forståelse.

Redaktionsgruppen vil gerne takke fagfællebedømmerne – Nora S. Eggen, Martin Ehrensverd, Göran Eidevall, Hans J. Lundager Jensen, Susanne Olsson og Niels Valdemar Vinding – for grundig gennemlæsning og værdifulde kommentarer til de enkelte bidrag og Jill Middlemas for korrekturlæsning af de engelske abstracts. Dernæst vil vi gerne takke Forlaget Eksistensen for samarbejdet og Det Teologiske Fakultet for den økonomiske støtte, som har muliggjort udgivelsen.

Marts 2023

Frederik Poulsen
Mogens Müller
Thomas Hoffmann

Afdeling for Bibelsk Eksegese
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet

DEL I: SAMMENHÆNGE OG TEMAER

“Vi udvalgte dem og førte dem ind på en lige vej” (K 6,87)

Koranens kognitive frelseshistorie

Jesper Høgenhaven, Københavns Universitet

Abstract: The Qur’ān claims to be God’s definitive revelation. At the same time, the Qur’ān refers to a series of earlier divine revelations, primarily associated with Jewish and Christian traditions and scriptures. This article puts forward an argument for regarding these previous revelations as a Qur’ānic salvation history with emphasis on a cognitive aspect. As such, it represents a history of knowledge or information which God grants to humans, and which they choose to either accept or reject. In accordance with this cognitive salvation history, biblical narratives and figures are reshaped in the Qur’ān where they become a long row of witnesses and messengers that is concluded and ended by the message given to Muhammad.

1. Indledning

Koranen gør krav på at være Guds endegyldige åbenbaring til Muhammad. Samtidig ser Koranen tilbage på en række guddommelige åbenbaringer, der er gået forud for denne definitive åbenbaring. Allerede i fortiden har Gud ifølge Koranen meddelt sig til mennesker; og disse tidligere meddelelser finder Koranen primært i de gammel- og nytestamentlige traditioner. En række centrale figurer fra de jødiske og kristne traditioner nævnes således som forløbere i den forstand, at de ligesom Muhammad er modtagere af guddommelige åbenbaringer, der bliver “sendt ned” til dem.¹

1. “Sendt ned” er en direkte gengivelse af den arabiske rod *n-z-l* i passiv. Ordet oversættes ofte med “åbenbare”.

Denne artikel undersøger, om det giver mening at se Koranens række af fortidige åbenbaringer som et frelseshistorisk forløb. Jeg argumenterer for, at den frelseshistorie, som Koranen opererer med, kan ses som kognitivt orienteret: Det er en historie, der handler om erkendelse – mennesket erkender gennem guddommelige meddelelser. Det er denne meddelelse af viden, der er det primære, og ikke Guds handlinger eller indgriben i historien (som i dele af Det Gamle Testamente), der forandrer menneskers vilkår eller liv.²

Min undersøgelse lægger sig i forlængelse af flere nyere studier, som har peget på et frelseshistorisk perspektiv i forbindelse med Koranens konstruktion af sin egen forhistorie. William A. Graham (2019) har brugt den formulering, at forestillingen om en lang række af profeter eller budbringere, der hver og en modtog Guds åbenbaringer, er ledemotivet i den koraniske frelseshistorie (*Heilsgeschichte*).³ Ligeledes har Thomas Hoffmann (2011, 82) gjort opmærksom på, hvordan Koranens henvisninger til Guds tidligere pagtslutninger med mennesker og grupperinger har den funktion “at vise, at muslimerne indgår i et større monoteistisk og frelseshistorisk forløb, der rent pagtmæssigt ikke er mindre relevant eller gældende end hos de to store monoteistiske og kanonisk legitimerede konkurrenter, nemlig jøderne og de kristne”.

Blandt bibeleksegeter var begrebet frelseshistorie genstand for intens diskussion i tiden efter Anden Verdenskrig. Artiklen begynder derfor med et kort tilbageblik på denne diskussion, præget af teologer som Oscar Cullmann (1902-1999), Rudolf Bultmann (1884-1976) og Gerhard von Rad (1901-1971). Det historiske tilbageblik danner først afsæt for en pragmatisk orienteret afklaring af begrebet i en bibelsk sammenhæng. Herefter anvender jeg begrebet frelseshistorie som en fortolkningsnøgle til nogle centrale udsagn i Koranen om Guds åbenbaringer i fortiden.

2. Motivet med Jahves indgriben i historien er særligt fremtrædende i det deuteronomistiske historieværk (5 Mos-2 Kong).

3. Se Graham 2019: “The Qur’ān, for its part, is self-consciously explicit about its own function as *scripture*, *kitāb*, and about being the latest, culminating revelation in a long line of scriptural revelations from the lord of all beings to previous prophets and their peoples. This notion of a succession of prophets (*anbiyā*) or messengers (*rusul*) to each of whom God gave revelations is gradually fleshed out in the sequence of qur’ānic revelations and is the leitmotiv in the qur’ānic *Heilsgeschichte*”.

2. Hvad er frelseshistorie?

Frelshistorie betegner en ide om, at Gud griber ind i menneskers historie gennem en række af handlinger, der udgør et meningsfuldt, sammenhængende forløb med menneskers frelse som endemål. Denne tankegang kan spores tilbage til den antikke jødedomsk tekst og har spillet en central rolle i kristen teologi fra begyndelsen. Selve termen (*Heilsgeschichte*) går tilbage til det 19. århundredes tyske teologi. I forskellige teologiske sammenhænge har det siden været almindeligt at bruge betegnelsen frelseshistorie om den røde tråd i de bibelske fortællinger og som den linje, der forbinder Det Gamle og Det Nye Testamente.

2.1. Glimt af den teologiske debat i efterkrigsårene

Begrebet frelseshistorie fik en renæssance efter Anden Verdenskrig. Oscar Cullmanns bog *Christus und die Zeit* fra 1946 blev udgangspunkt for en fornyet diskussion om frelseshistorie i et nytestamentligt perspektiv (Cullmann 1962). Han argumenterede for, at de nytestamentlige skrifter trods alle forskelligheder er fælles om en frelseshistorisk grundforståelse, hvor Kristus er historiens “midte”. Kristus udgør det afgørende indsnit i det historiske forløb. Gennem Kristus har Gud dermed grebet afgørende ind i historien; men samtidig indeholder de nytestamentlige tekster stadig en forventning om noget, der ikke er sket endnu: Kristus skal komme igen; og indtil det sker, lever de Kristus-troende i et tidsforløb, som ikke er afsluttet. Ifølge Cullmann gør det ikke nogen afgørende forskel, om dette tidsrum indtil genkomsten blev tænkt som en ganske kort periode – som det formentlig var tilfældet for Jesus selv og de første troende – eller om der var tale om et længere tidsforløb, som de efterfølgende generationer forestillede sig. Der er tale om fundamentalt den samme frelseshistoriske opfattelse af tiden.

Det frelseshistoriske aspekt ved den nytestamentlige Kristus-forkyndelse var imidlertid et omstridt tema. Rudolf Bultmann fandt også udsagn med et frelseshistorisk indhold i Det Nye Testamente, bl.a. i en berømt artikel om eskatologi og historie fra 1954 (Bultmann 1965). Denne forståelse var dog ifølge Bultmann en forvanskning af

det oprindelige kerygma, som man finder hos Jesus, urmenigheden og Paulus. Kernen i budskabet var ikke en betragtning af fortiden eller historiens forløb, men derimod det enkelte menneskes møde med Kristus i et eskatologisk "nu". I dette møde og i troens afgørelse for det nye bliver mennesket et "historisk" væsen. Samtidig bliver mennesket sat fri af historien. Eskatologi er derved ikke først og fremmest noget, der handler om fremtiden, men noget, der bestemmer det nærværende øjeblik. Forestillingen om Guds frelse som et historisk forløb i udstrakt tid var ifølge Bultmann en afsporing, der tog radikaliteten ud af budskabet. Afsporingen i retning af det frelseshistoriske – som ifølge Bultmann er særlig tydelig i de lukanske skrifter (Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger) – hænger sammen med skuffelsen over, at Jesu genkomst ikke var indtruffet i løbet af den første tid. Bultmann kunne formulere det på den måde, at det eskatologiske "nu" både var en begivenhed, der havde fundet sted i historien, og den kristne forkyndelses "nu". Eskatologi var dermed ikke en fremtidig afslutning på historien; men eskatologien opsluger historien. Historie kan ikke længere være frelseshistorie, men kun profanhistorie.⁴

Fra en anden vinkel tog Gerhard von Rad frelseshistorien op i sin indflydelsesrige gammeltestamentlige teologi (von Rad 1957-1960). I hans øjne var erfaringen af historiske begivenheder og fortællingen om dem det centrale udtryk for det gamle Israels tro på Jahve. Israelitterne bekendte sig til Jahve ved at berette om hans frelsende gerninger. Von Rads opfattelse hang sammen med hans syn på tilblivelsen af de fortællende dele af Det Gamle Testamente: I Mosebøgernes fortælling om Israels fortid så han produkterne af en lang traditionsproces, hvor Jahves frelseshandlinger blev genfortalt. Ifølge von Rad er det et særkende ved den israelitiske traditionsdannelse, at Jahves handlinger blev sat ind i en fortløbende fortælling og fik deres mening i denne sammenhæng. Oprindeligt havde de enkelte fortællinger været knyttet til kulten ved lokale helligsteder; men efterhånden kom israelitterne til at

4. Jf. Bultmann 1965, 106: "Das Paradox von Geschichte und Eschatologie besteht darin, dass sich das eschatologische Geschehen in der Geschichte ereignet hat und sich überall in der Predigt wieder ereignet. Das heisst: Eschatologie in ihrem echten christlichen Verständnis ist nicht das zukünftige Ende der Geschichte, sondern die Geschichte ist von der Eschatologie verschlungen. Von nun an kann die Geschichte nicht länger als Heilsgeschichte, sondern nur als Profangeschichte verstanden werden".

se dem som en lang sammenhængende række af begivenheder; og på den måde skabte de en forestilling om historien som et lineært forløb, en tanke, der ifølge von Rad var enestående i oldtidens Nære Orient.

Den stærke vægt, som von Rad lagde på den frelseshistoriske fun-
dering af Israels tro, førte ham ind i en problemstilling, som drejede sig om de gammeltestamentlige teksters forhold til det historisk ver-
ificerbare i moderne forstand. For von Rad var det afgørende, at den
gammeltestamentlige bekendelse byggede på konkrete begivenheder,
ting, der rent faktisk havde fundet sted. Derfor blev det et problem, at
det billede af israelitternes fortid, som tegnes i de gammeltestamentlige
fortællinger, ofte er helt forskelligt fra det billede, som moderne kritisk
historieforskning rekonstruerer. Von Rad ridsede denne apori klart og
tydeligt op i en artikel fra 1963: Det gamle Israel tegner et “kerygma-
tisk” billede af historien, som den kritiske historiker ikke kan genken-
de endsige bekræfte. Spørgsmålet om, hvorvidt frelseshistorien skulle
knyttes primært til den bibelske teksters gengivelse af fortiden eller til
de bagved liggende faktiske fortidige begivenheder, blev ved med at
optage ham, uden han var i stand til at give en konsekvent løsning på
problemet (von Rad 1963).

Andre teologer drog den konklusion, at frelseshistorie som begreb og
forestilling var inkompatibelt med en acceptabel nutidig historieforstå-
else. Ifølge Franz Hesse, der viede en bog til emnet med titlen “farvel
til frelseshistorien” (*Abschied von der Heilsgeschichte*, Hesse 1971), giver
det ikke mening at operere med et særligt udvalgt afsnit af historien
som bestemt af Guds handlinger i en særligt kvalificeret forstand. Is-
raels historie kan ikke udskilles fra den generelle historie. Den fortalte
bibelske historie er og bliver et stykke fiktion, som aldrig har fundet
sted i virkeligheden; og derfor kan den ikke være nogen manifestation
af Guds frelsende gerninger. Hele den moderne forestilling om historie
som en sammenhængende følge af begivenheder står i modsætning til
tanken om, at Gud griber ind i historiens gang på overnaturlig måde.
En guddommelig indgriben vil altid ophæve kontinuiteten og sprænge
sammenhængen.

Det er nok ingen tilfældighed, at artiklen om frelseshistorie i det
store opslagsværk *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* i tredje-
udgaven fra 1957 peger på frelseshistorien som en vanskelig størrelse,
men også som en ide, der ikke er til at komme uden om for teologien –

det frelseshistoriske aspekt er en følge af bibelteksternes egen struktur, hvor Det Nye Testamente forudsætter, at Gud tidligere har åbenbaret sig for Det Gamle Testaments gudsfolk (se Ott 1957). I den seneste udgave af *Religion Past and Present* foreslår Friedrich Mildenberger (2011) derimod at undgå termen frelseshistorie i andet end beskrivelser af dens historiske brug i teologisk sammenhæng.⁵

2.2. Frelshistorie som et pragmatisk deskriptivt samlebegreb

Det er, vil jeg mene, muligt at bruge det frelseshistoriske begreb i en mindre ladet betydning, der ikke behøver at være belastet af moderne historiebegreber og deres tolkning. Således er det indlysende, at der mange steder i de bibelske tekster findes en række forestillinger om Guds gerninger i fortiden som en meningsfuld sammenhæng; og denne sammenhæng kan deskriptivt betegnes som frelseshistorie.

Oversigtsagtige opsummeringer af Guds handlinger i fortiden forekommer adskillige gange i Det Gamle Testamente. Et eksempel er Josvas tale til israelitterne, efter de har afsluttet erobringen af Kana'ans land. Her opregner han, hvad Jahve har gjort for israelitterne og deres fædre, og lægger dermed op til, at folket skal afgøre sig for, om de vil tjene Jahve eller ikke (Jos 24,1-15). En anden klassisk tekst, som afspejler et frelseshistorisk skema, finder vi i Femte Mosebog, der gengiver ordlyden i en lovprisning, som israelitten skal recitere, når han kommer med førstegrøden af det land, som Jahve vil give ham i eje:

Da skal du erklære for Herren din Guds ansigt: "En omflakkende aramæer var min fader; med få folk drog han ned til Egypten, hvor han boede som fremmed, og dér blev han til et stort, mægtigt og talrigt folk. Men egypterne mishandlede og plagede os og pålagde os hårdt trællearbejde. Da råbte vi til Herren, vores fædres Gud, og Herren hørte vores røst og så vores lidelse, møje og undertrykkelse. Da førte Herren os ud af Egypten med stærk hånd og løftet arm, med store og frygtindgydende gerninger, med tegn og undere; han førte os til dette sted og gav os dette land, et land, der flyder med

5. For en diskussion om samme tema ("frelshistorie") mellem to danske teologer, se Strange 1989a og 1989b; Lemche 1989. Som kommentar til denne diskussion se Petersen 1994.

mælk og honning. Her kommer jeg nu med førstegrøden af frugten af den jord, som du, Herre, har givet mig” (5 Mos 26,5-10).

Teksten var en hjørnestein i Gerhard von Rads rekonstruktion af den gammeltestamentlige traditionsdannelse. Han betragtede bekendelsen i 5 Mos 26 som en refleksion af den kultiske “kerne” i den frelseshistoriske overlevering, som det fortællende stof var vokset frem omkring (von Rad 1938, 3-11). I virkeligheden er der nok snarere tale om et deuteronomistisk tilbageblik på fortiden, som man fra et forholdsvis sent perspektiv gerne ville se den. Men det er tydeligt, at Jahves velgørelser her bliver forstået som en sammenhængende målrettet indsats med folkets bedste for øje.

I de nytestamentlige skrifter møder vi også flere steder oversigter over eller opsummeringer af Guds handlinger. Paulus kan fx tale om, hvordan han forkynder “det evangelium, som Gud forud har lovet ved sine profeter i de hellige skrifter” (Rom 1,1-2). Denne kortfattede formulering dækker over en forestilling om, at Gud handler planmæssigt og sammenhængende, en tankegang, som på forskellige måder kommer til udtryk mange steder i Det Nye Testamente. Et klassisk eksempel er gengivelsen i Apostlenes Geringer af Paulus’ prædiken for jøderne i Antiokia i Pisidien:

Da rejste Paulus sig, gav tegn med hånden og sagde: “Israelitter og I, der frygter Gud, hør på mig! Dette folks Gud, Israels Gud, har udvalgt vore fædre. Han gjorde folket stort under opholdet i det fremmede, i Egypten, og førte dem ud derfra med løftet arm. I næsten fyrre år sørgede han for dem i ørkenen, og efter at han havde udryddet syv folkeslag i Kana’an, lod han dem tage deres land i besiddelse; så gik der omkring fire hundrede og halvtreds år. Og derefter gav Gud dem dommere frem til profeten Samuel. Derpå bad de om en konge, og Gud gav dem i fyrre år Saul, søn af Kish, af Benjamins stamme. Så afsatte Gud ham og oprejste David til konge over dem. Om ham vidnede Gud og sagde: ‘Jeg har fundet David, søn af Isaj, en mand efter mit hjerte; han skal udføre alt det, jeg vil.’ Af hans slægt har Gud givet Israel en frelser, som han havde lovet, Jesus. Forud for hans fremtræden havde Johannes prædiken omvendelsesdåb for hele Israels folk. Da Johannes stod ved enden

af sit livsløb, sagde han: Jeg er ikke, hvad I anser mig for at være. Men efter mig kommer en, hvis sko jeg ikke er værdig til at tage af” (ApG 13,16-25).

Kendetegnende for den nytestamentlige tolkning af det gammeltestamentlige fortællende forløb er den følgende konstatering af, at det jødiske folk og dets ledere forkastede Jesus og dømte ham til døden:

Brødre, I som er børn af Abrahams slægt, og I andre her, som frygter Gud! Det er til os, ordet om denne frelse er blevet sendt. For Jerusalems indbyggere og deres ledere kendte ham ikke, de dømte ham og opfyldte derved profeternes ord, som læses op hver sabbat (ApG 16,26-27).

En tilsvarende struktur finder vi i Stefanus’ forsvarstale (ApG 7). Teksten gennemgår hele den gammeltestamentlige fortælling, fra Gud viser sig for Abraham, til Salomo bygger templet i Jerusalem, og ender med en anklage mod de tilstedeværende:

I stivnakkede og uomskårne på hjerte og øre! I sætter jer altid op imod Helligånden; det gjorde jeres fædre, og det gør I. Hvem af profeterne har I ikke forfulgt? De dræbte dem, der forudsagde, at den Retfærdige ville komme, og I er blevet hans forrædere og mordere. I modtog loven på engles anvisninger, men I har ikke holdt den (ApG 7,51-53).

Frelsheshistorien har altså til trods for sit navn også et aspekt af fortællelse indbygget. Guds frelsende gerning modsvares af anklagen mod de oprindeligt udvalgte for at have forkastet udvælgelsen eller vendt sig bort fra den i ulydighed. Guds mål med den lange række af begivenheder er frelsen, men de mennesker, som er udset til at tage imod hans frelse, nægter at gøre det, hvorfor frelsen i sidste ende ender med at komme – ikke Israels folk men de Kristus-troende til gode. Der kan i disse tekster være tale om ganske forskellige opfattelser af, hvad der mere konkret ligger i ideen om “frelse” (fx redning fra fjender og andre jordiske ulykker og muliggørelse af et godt, velsignet liv eller redning fra den jordiske verden og muliggørelse af et hinsidigt salighedsliv).

På baggrund af disse tekster kan vi efter min mening sagtens bruge betegnelsen “frelsehistorie” som en generel deskriptiv term til at betegne en forestilling, vi faktisk møder mange steder i de bibelske skrifter: Gud interagerer med mennesker over længere tidsrum på en målrettet og sammenhængende måde og i overensstemmelse med en plan, der i sidste ende har menneskers (eller nogle menneskers) frelse som sit mål.

3. Frelsehistorien i Koranen

Sammenlignet med den jødiske og kristne bibels mangfoldighed af genrer og litterære former fremstår Koranen umiddelbart som et mere sluttet skrift med et tydeligere enhedspræg. Koranen præsenterer sig i sin kanoniske form som en nedskrift af de åbenbaringer eller meddelelser fra Gud, som Muhammad modtog gennem en årrække fra hans tidlige periode i Mekka fra 610 til tiden efter hans flytning til Medina, som ifølge den klassiske islamiske historieskrivning (og flertallet af islamforskere) fandt sted i 622. Samtidig er det, som det ofte bliver fremhævet, vanskeligt at udpege længere sammenhængende tematiske tråde i Koranens sammenstilling af åbenbaringsudsagn. I den forstand kan man tale om en lighed i opbygning og litterær fremtræden mellem Koranen og dele af de gammeltestamentlige profetskrifter. Begge steder møder vi rækker af enkelte guddommelige udsagn eller orakler af forskellig længde. I en del tilfælde kan man pege på tematiske forbindelser, der binder udsagnene sammen i større grupper. Andre gange virker det, som om de er stillet op efter helt andre kriterier, måske efter en form for stikordsprincip eller efter profetudsagnenes længde, som led i en kompleks men omdiskuteret redaktionsproces (jf. Hoffmann 2005; Neuwirth 2019). Muligvis kan de enkelte suraer være ordnet efter begivenheder i Muhammads liv og virke.

Under alle omstændigheder bindes Koranens forskellige afsnit ikke sammen af en overordnet fortælling, som det for eksempel er tilfældet i Det Gamle Testaments historiske bøger. Alligevel kan man i de talrige henvisninger til Guds tidligere åbenbaringer uddrage en fremadskridende fortællestruktur. Spørgsmålet er nu, om og i hvilken forstand man kan forstå denne underliggende struktur som et frelses-

historisk forløb i den brede deskriptive betydning – altså som udtryk for en guddommelig målrettet plan, der manifesterer sig i en sammenhængende række af interaktioner med mennesker i fortiden.⁶

3.1. Koranens erindring om tidligere åbenbaringer

Ifølge Koranen har der fundet en lang række guddommelige åbenbaringer sted gennem tiderne. Muhammads profetiske budskab er slutpunktet eller fuldendelsen, der afslutter en lang række af meddelelser. Det perspektiv bliver slået fast allerede i K 2,4, der omtaler de gudfrygtige som dem, “der tror på det, der blev sendt ned til dig [Muhammad] og før dig.”⁷ Fuldendelsesmotivet kommer tydeligt til udtryk i K 5,3: “I dag har Jeg fuldkommengjort jeres religion for jer og fuldbyrdet Min nåde over jer”, et vers, der i den islamiske tradition regnes til de sidste åbenbaringer, Muhammad modtog.

Koranteksten bruger det samme udtryk “det, der blev sendt ned” (*unzila* er det ord, der bruges, passiv af roden *n-z-l*) om den forudgående åbenbaring og om åbenbaringen til Muhammad og stiller dermed formelt set de tidligere åbenbaringer på samme linje som den aktuelle. At der henvises til de åbenbaringer, som er afspejlet i de jødiske og kristne skrifter – Det Gamle og Det Nye Testamente – er indlysende og fremgår da også udtrykkeligt andre steder i Koranen:

Sig: ‘Vi tror på Gud og på det, der blev sendt ned til os; på det, der blev sendt ned til Abraham, Ismael, Israel, Jakob og Israels stammer; og på det, der blev givet til Moses, til Jesus og til profeterne fra deres Herre: Vi gør ikke forskel på nogen af dem. Vi overgiver os til ham’ (K 3,84).

Teksten betragter tydeligvis de fortidige åbenbaringer som gyldige og autoritative meddelelser med guddommelig oprindelse. Det er også bemærkelsesværdigt, at verset understreger, hvordan de troende ikke skal “gøre forskel” på nogen af de tidligere modtagere af Guds meddelelser. Det israelitiske folks stamfædre, Moses, Jesus og profeterne rangerer

6. Se Robson 1973 til Koranens mere overordnede begreb om frelse.

7. Koranen citeres overalt efter Ellen Wulffs danske oversættelse.

her på samme linje. Det afgørende er den rette modtagelse af det sendte i form af overgivelse til Gud.

Erindringen om disse tidligere åbenbaringer spiller rent pladsmæssigt en betragtelig rolle i Koranen; og her trækker dens tekst meget åbenlyst og udtrykkeligt på den bibelske litteratur som sine vigtigste kilder. Faktisk er det sådan med langt den største og vigtigste del af den koraniske forhistorie, hvis man kan benævne den sådan, at den udfolder sig inden for det gammel- og nytestamentlige univers.⁸

De fortidige meddelelser kan indgå i en opregning af tidligere tiders retfærdige eller de mennesker, som blev retledt af Gud (“Vi”), som vi finder det i sura 6:

Dette er Vor bevisførelse; den gav vi Abraham mod hans folk. Vi hæver i rang, hvem. Vi vil. Din herre er vis og vidende. Vi skænkede ham Isak og Jakob; begge retledte Vi. Noah havde Vi allerede tidligere retledt, og blandt hans efterkommere: David, Salomon, Job, Josef, Moses og Aron; således gengælder Vi dem, der handler godt – og Zakarias, Johannes, Jesus og Elias; alle hørte de til dem, der handler ret – og Ismael, Elisa, Jonas og Lot; alle har Vi udmærket frem for alverden – og nogle af deres fædre, deres efterkommere og deres brødre. Vi udvalgte dem og førte dem ind på en lige vej (K 6,83-87).

Her er med andre ord ikke tale om tilfældige modtagere af Guds åbenbaringer, men netop om mennesker, som han udvælger (*j-b-y*), og som han retleder (*b-d-y*), idet han fører dem ind på en lige vej. Den guddommelige udvælgelse – et motiv hentet fra den gammeltestamentlige tradition – er et udtryk for, at Gud griber aktivt ind i menneskenes verden, og forudsætter dermed et frelseshistorisk grundsyn.

Koranen kan også – igen med tydeligt afsæt i gammeltestamentlige tekster – sammenfatte Guds tidligere meddelelser under overskriften “pagt”:

8. Se Müller 2012 for en gennemgang af de koraniske genfortællinger af bibelske traditioner. Det gammel- og nytestamentlige univers skal her opfattes i bred forstand, som det også kommer til udfoldelse i apokryfe, pseudepigraphiske, rabbiniske og patristiske tekster, traditioner og diskurser.

Og da Vi sluttede pagt med profeterne, med dig, Noah, Abraham; Moses og Jesus, Marias søn! Vi sluttede en stærk pagt (*mithāq ghalīza*) med dem (K 33,7).

Gud har med andre ord ikke alene udvalgt bestemte mennesker til at modtage og viderebringe hans meddelelser og retledt dem – han indgår en pagt med dem, som stiller dem under en ubrydelig forpligtelse. Denne side af pagtsforestillingen (*mithāq*) understreges også udtrykkeligt som noget, de pågældende mennesker tager på sig:

Og da Gud sluttede pagt med profeterne: ‘Når jeg har bragt jer noget af skrift og visdom, og der siden kommer en udsending til jer for at bekræfte, hvad I har, så skal I tro på ham, og I skal hjælpe ham!’ Han sagde: ‘Kan I gå ind på dette, og vil I slutte forbund med mig på dette grundlag?’ De sagde: ‘Vi går ind på det.’ Han svarede: ‘Så vær da vidner! Jeg er vidne sammen med jer’ (K 3,81).

Henvisningen i Koranen til en pagtslutning mellem Gud og bestemte mennesker udtrykker – ud over at være en bro til den gammeltestamentlige overlevering – en ide om, at Gud ikke kun meddeler sig til mennesker, men griber direkte ind og stiller dem til ansvar.⁹ Samtidig bliver den pagtsforpligtelse, som de tidligere profeter her siges eksplicit at have påtaget sig, også et uimodsigeligt vidnesbyrd om den ubrudte forbindelse imellem de tidligere jødiske og kristne traditioner og Muhammads budskab: Deres egne budbringere har indgået en pagt med Gud om at tro på og understøtte den kommende udsending og står dermed inde for sandheden i hans forkyndelse (se afsnit 3.6.).

Gud erklærer, at han har givet de tidligere udsendinge noget “af skrift og visdom” (*min kitābin wa-ḥikmatin*), altså et kognitivt indhold i form af erkendelse, som den kommende udsending “bekræfter” (*muṣaddiqun*). Indholdet af den erkendelse, som er budskabet såvel i Guds åbenbaring ved Muhammed som ved hans tidligere åbenbaringer, drejer sig om Guds enhed og det umulige og forkastelige i at stille nogen ved siden af eller på linje med ham. Koranens frelseshistorie er

9. Se Hoffmann 2011, 78-84 om Guds pagtslutning(er) med mennesker i Koranen. Se også Firestone 2011 til pagtsbegrebet i Koranen og den beslægtede forestilling om udvælgelse.

med andre ord primært en historie om guddommelige meddelelser og menneskers modtagelse eller afvisning af dem. I den forstand kan man tale om en frelseshistorie med et kognitivt indhold: Den drejer sig først og fremmest om den *erkendelse*, Gud skænker mennesker, ikke om de *ting*, Gud gør. Det er den til alle tider gyldige sandhed om Gud som skaberen, kongen, den gavmilde og barmhjertige, og om menneskers modtagelse eller forkastelse af sandheden, deres overgivelse eller deres modstand imod ham, der – med Grahams udtryk – udgør frelseshistoriens ledemotiv.¹⁰

3.2. Frelsehistoriens grundstruktur ifølge Koranen

Koranen kan – på linje med de nytestamentlige opsummeringer af israelitternes fortid – sammenfatte det gammeltestamentlige fortælleforløb som en historie om guddommelig tilgivelse og menneskelig ulydighed og oprør:

Vi sluttede pakt med Israels børn og sendte udsendinge til dem. Hver gang en udsending bragte dem noget, de ikke brød sig om, beskyldte de nogle af dem for at lyve, og andre slog de ihjel. De regnede med, at der ikke ville være nogen prøvelse. De var blinde og døve. Gud tilgav dem, men igen blev mange af dem blinde og døve. Gud ser, hvad de gør (K 5,70-71).

Guds tilgivende vilje til frelse støder med andre ord sammen med menneskers gentagne blindhed og døvhed, som giver sig udslag i efterfølgelsen af Guds udsendinge. Den koraniske frelseshistorie har dermed også karakter af en fortabelseshistorie. Dens gentagne struktur er Guds frelsende indgriben, der modarbejdes af menneskers ulydighed; og dette mønster har sin rod i Satans modstand mod Guds plan:

Vi har aldrig før dig udsendt nogen udsending eller profet, uden at det skete, når han havde et ønske, at Satan indføjede noget i hans ønske; men Gud ophæver det, som Satan har indføjet, og derpå gør Gud sine tegn utvetydige. Gud er vidende og vis (K 22,52).

10. William A. Graham (2019) bruger det udtryk, at forestillingen om en række af profeter og åbenbaringer er den koraniske frelseshistories ledemotiv.

Hver gang Gud giver sine udsendinge del i sin åbenbaring, krydses hans hensigt af en satanisk modoffensiv, der tager afsæt i et ønske eller en viljesytring hos budbringeren selv, altså modtageren af Guds meddelelse. Udsendingen ønsker noget, hvortil Satan så tilføjer noget, der ikke bør være eller ikke bør ske. Men Gud ophæver de sataniske tilføjelser og stadfæster derpå sine tegn. Ordet *ayāt* (i ental: *aya*), der i Ellen Wulffs oversættelse er gengivet med "tegn", kan også betyde "vers" som i Koranens vers.¹¹ Denne dobbelte betydning er et udtryk for, hvordan den koraniske frelseshistorie er kognitivt orienteret: Det er et indhold, der kan udtrykkes i tegn eller vers, for så vidt et "tekstligt" eller semi-otisk indhold, Gud videregiver til de mennesker, han udvælger som budbringere.

3.3. En fortløbende frelseshistorie med "stationer"?

Kan man med henblik på Koranens tilbageblik på Guds tidligere åbenbaringer tale om en frelseshistorie, hvor der sker noget afgørende fra det ene moment til det næste, og hvor de enkelte "stationer" på vejen og deres bestemte rækkefølge får en særlig betydning? Eller er der nærmere tale om en række gentagelser, hvor det samme forløb gennemspilles med nogle variationer? For at nærme os en besvarelse af det spørgsmål er det lærerigt at se på Koranens udfoldelse af Abraham-skikkelsen.¹² Abraham er tildelt en fremtrædende plads i sura 3, der ad flere omgange beskæftiger sig med åbenbaringernes historie:

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? [...] Abraham var hverken jøde eller kristen. Han var en gudsøgende (*hanīf*), der havde overgivet sig til Gud (*musliman*). Han var ikke en af dem, der sætter andre ved Guds side. De mennesker, der står Abraham nærmest, er dem, der fulgte ham; dernæst denne profet og de, der tror. Gud er de troendes ven (K 3,65-67).

Udsagnet er interessant på flere måder. Teksten lægger udtrykkeligt vægt på et bestemt kronologisk forløb: Abrahams gudstro er kende-

11. Se også Mette de Hemmer Bjerregaards bidrag.

12. Se også Antti Laatos bidrag.

tegnet ved at ligge forud for såvel toraen som evangeliet. Disse åbenbaringer blev først “sendt ned” efter hans tid. Derfor kunne Abraham hverken være jøde eller kristen, men et menneske, der søgte Gud og overgav sig til ham – på arabisk en *muslim*. Med sin henvisning til den tidlige rækkefølge opnår teksten på den ene side at skabe en kontinuitet fra Abraham og hans gudstro til “dem, der står ham nærmest”, dvs. de troende. På den anden side skabes der en kritisk distance til de jødiske og kristne traditioner: Toraen og evangeliet kom først senere; og Abraham var hverken jøde eller kristen. Den sidste bestemmelse af Abraham som stående før og uden for den jødiske og kristne tradition er i sammenhængen også med til at motivere det indledende retoriske spørgsmål: Abraham er der dermed ingen grund til at gøre til genstand for konflikt eller rivalisering.

Abraham kommer således til at fremstå som et eksempel på en oprindelig autenticitet i forhold til de senere traditioner. Den måde, Koranen her placerer stamfaderen på, kan i struktur og indhold minde ganske meget om den måde, Paulus i Romer- og Galaterbrevet henviser til ham på: Hos Paulus er Abraham de troendes fader – “det er dem, som har troen, der er Abrahams sønner” (Gal 3,7). Paulus understreger således, at Abraham modtager Guds løfte og, idet han endnu er uomskåret, bliver regnet for retfærdig alene på grund af sin tro. Omskærelsen får han bagefter som et segl på den retfærdighed ved tro, som han allerede har modtaget (Rom 4,10-11). På samme måde kan Paulus henvise til, at Moseloven kom til 430 år senere end Guds løfte til Abraham og derfor – i betragtning af denne kronologiske rækkefølge – ikke kan ophæve løftet (Gal 3,15-18).

Koranen gør med en bevægelse – der kan siges at være analog med den fortolkning, Paulus foretager – Abrahams trosbekendelse til udtryk for den sande uforfalskede gudstro. Samtidig etablerer teksten en lige linje fra Abrahams overgivelse til Gud (hans *islam*) til den guddommelige meddelelse, som Koranen selv bevidner.

3.4. Rangforskelle mellem budbringere

Et andet udtryk for, at de tidligere modtagere af guddommelige åbenbaringer ikke er en forskelsløs masse, hvis indbyrdes orden er ligeegyldig, er de udsagn, der hentyder til en rangforskelle eller en form for

hierarki blandt Muhammads forløbere. Særligt Jesus fremhæves for sin særlige betydning:

Nogle af disse udsendinge har Vi udmærket frem for andre. Nogle af dem har Gud talt til, og andre har han hævet i rang. Jesus, Marias søn, gav Vi de klare beviser, og Vi styrkede ham med den hellige ånd. Hvis Gud havde villet, havde de, der kom efter ham, ikke bekæmpet hinanden; men de blev uenige. Nogle af dem var troende, mens andre var vantro. Hvis Gud havde villet, havde de ikke bekæmpet hinanden; men Gud gør, hvad han ønsker (K 2,253).¹³

Muhammads profetiske embede slutter sig ifølge Koranen til den lange række af forudgående profeter, samtidig med Muhammad har en enestående placering i frelseshistorien i kraft af den særligt fuldkomne guddommelige åbenbaring, som han er formidler af:

Jøderne og de kristne siger: “Vi er Guds børn og dem, som Han elsker.” Sig: “Hvorfor straffer Han jer da for jeres synder? Nej, I er mennesker blandt dem, som Han har skabt. Han tilgiver, hvem han vil, og straffer, hvem Han vil.” Herredømmet over himlene og jorden og alt derimellem tilhører Gud. Hos Ham ender alt. I Skriftens folk! Vor udsending er kommet til jer for at oplyse jer efter et tidsrum uden udsendinge, så at I ikke skal sige: “Der kom ingen til os med et godt budskab og for at advare!” Nu er der kommet en til jer med et godt budskab og for at advare. Gud er i stand til alt (K 5,18-19).

Muhammads gode budskab og advarsel omslutter således og indoptager de tidligere meddelelser fra Gud til mennesker.¹⁴ Denne struktur viser sig også konkret gennem indordningen af såvel jøder som kristne

13. Understregningen af Jesu høje status i denne passage og henvisningen til de efterfølgende stridigheder mellem de kristne indbyrdes kan selvfølgelig i et religionshistorisk perspektiv ses som et argument specielt målrettet kristne arabere på Muhammads tid. Se også Thomas Hoffmanns bidrag.

14. Udtrykket “en med godt budskab” (*bashīrun*) minder sprogligt og tematisk om den græske betydning af ordet evangelium. Det tilsvarende hebraiske ord er i øvrigt dannet af samme rod: *m^ebaššer* (fx Es 41,27; 52,7).

i den universelle åbenbaringshistorie. Både jøder og kristne rangeres ind som “mennesker blandt dem, Gud har skabt”. Hermed jævnes det frelseshistoriske felt i en vis forstand ud, så alle rangforskelle imellem modtagere af Guds åbenbaringer bortfalder. Udsagnet om alle mennesker som Guds skabninger sættes i direkte modsætning til jødernes og kristnes påstand om at være “Guds børn” og mennesker, som i særlig grad er elsket af Gud.

De særlige guddommelige meddelelser, som tidligere blev givet til disse folk, er gyldige, men samtidig indoptaget og dermed ophævet i den nye oplysning, som Gud har meddelt gennem Muhammad. Koranen lægger endvidere vægt på, at der går en rum tid uden udsendinge forud for denne endegyldige åbenbaring. Dette profetløse tidsrum tolkes i reglen som perioden fra Jesus til Muhammad og understreger indirekte også Jesu særlige betydning, idet han dermed bliver den sidste forløber før Muhammad. Og i endnu højere grad understreges Muhammads enestående stilling som den endegyldige budbringer. Efter Guds åbenbaring af Koranen er der ikke behov for yderligere guddommelige meddelelser, fordi alt nu er klart udtrykt og bevidnet.

Muhammads position i Koranen er med andre ord unik. Samtidig stiller Koranen i nogle sammenhænge ganske udtrykkeligt Muhammad på linje med de tidligere udsendinge fra Gud. Således betones det ligefrem udtrykkeligt, hvordan Muhammad slet ikke var til stede, dengang Moses fik sin åbenbaring på bjerget:

Vi gav Moses Skriften efter at have tilintetgjort de tidligere slægtled, som synlige beviser til menneskene, som retledning og barmhjertighed. Måske lader de sig påminde! Du var ikke på den vestlige side [af bjerget, hvor Guds åbenbaring til Moses finder sted], da Vi traf afgørelsen for Moses. Du var ikke en af dem, der var til stede. Men Vi lod slægtled fremstå, som fik et langt liv. Du opholdt dig ikke hos Madyans folk for at læse Vore tegn op for dem. Men Vi sendte andre ud. Du var ikke på bjergsiden, da Vi råbte. Men som en barmhjertighed fra din Herre skal du advare et folk, til hvilket ingen andre før dig er kommet for at advare (K 28,43-46).¹⁵

15. Madyans folk (*abli madyana*) er Koranens betegnelse for midjanitterne i Det Gamle Testamente (hvor Moses modtager Guds åbenbaring (2 Mos 3-4)).

Denne beretning om Guds meddelelse, som bliver skænket til Moses, parafraiserer og sammenfatter dele af fortællingen i Anden Mosebog. Her er det meget tydeligt, at den tidligere åbenbarings selvstændige karakter og egen ret i en vis forstand er i centrum – her var reelt tale om en guddommelig meddelelse, som Muhammad ikke på nogen måde var en del af. Derved understreger Gud naturligvis sin egen suverænitæt og enemagt over sine meddelelser til mennesker og de redskaber, han udvælger for at give sin vilje til kende. Samtidig viser passagen her også tydeligt det kognitive aspekt ved Guds åbenbaringer: Den eksklusive viden, som Muhammad her modtager, drejer sig lige præcis om, hvad han umuligt selv kunne vide.

3.5. Genskrivning ud fra et frelseshistorisk perspektiv?

Genskrivninger af bibelske figurer og fortællinger udgør som allerede nævnt den største del af Koranens fortællende stof og tjener som mønstreksempler for læserne. Hvad personerne siger og gør, illustrerer på direkte og håndgribelige måder de dyder, som den sandt troende skal handle i overensstemmelse med. Koranen genfortæller i flere passager dele af den bibelske Abraham-fortælling.¹⁶ Et motiv, som ligger ud over den gammeltestamentlige tradition, men spiller en rolle i senere jødisk overlevering, er Abrahams opgør med afgudsdyrkelsen i sin fars slægt:

Tænk på Abraham i Skriften! Han var en sandfærdig mand og profet. Da han sagde til sin fader: 'Far! Hvorfor tjener du noget, der hverken kan høre eller se og ikke er dig til nogen gavn? Far! Jeg har fået en viden, som du ikke har fået. Følg mig, så leder jeg dig ad en lige vej! Far! Du skal ikke tjene Satan! Satan satte sig op mod Den Barmhjertige. Far! Jeg frygter, at en straf fra Den Barmhjertige vil ramme dig, så du bliver en ven af Satan.' Denne sagde: 'Kan du ikke lide mine guder, Abraham? Hvis ikke du holder inde, vil jeg bortstene dig. Hold dig på afstand af mig en tid!' Han sagde: 'Fred være med dig! Jeg vil bede min Herre tilgive dig. Han er mig velvillig stemt. Jeg vil trække mig bort fra jer og bort fra det, som I påkalder ud over Gud. Jeg påkalder min herre; måske vil jeg ikke være ulykkelig efter at have påkaldt min Herre' (K 19,41-48).

16. Se Hoffmann 2007 til Koranens gestaltning af Abraham/Ibrahim-figuren.

Her optræder Abraham ganske indlysende som den eksemplariske muslim, en uforfærdet og ubøjelig repræsentant for den sande mono-teisme i forhold til sin fader, der hænger fast i afgudsdyrkelsens vildfarelse. Vi ser i øvrigt også her tydeligt, hvordan den guddommelige åbenbaring, som Abraham har fået del i, handler om “en viden, som du ikke har fået”, altså et kognitivt indhold.

Et andet kendetegn ved de koraniske fortællinger er tilføjelsen af direkte guddommelige åbenbaringer for hovedpersonerne. I begyndelsen af Koranens Moses-fortælling får Moses’ mor at vide af Gud selv, at hun ikke skal frygte for sin søns fremtid (K 28,7). Og da den voksne Moses har dræbt en af sit folks fjender, vender han sig til Gud med en bøn om tilgivelse:

“Herre!” sagde han: “Jeg har handlet uret mod mig selv. Tilgiv mig!” Da tilgav Han ham. Han er Den Tilgivende og den Barmhjertige (K 28,16).

I Koranens Josef-historie, der fylder hele sura 12, fremtræder Josef også i langt højere grad og med større eftertrykkelighed end i fortællingen i 1 Mos 37-50 som et moralsk forbillede.¹⁷ Ud over understregningen af Josefs moralske karakter bliver han i Josef-suraen fremhævet som forkynder af en monoteistisk trosbekendelse:

Jeg gik bort fra trosbekendelsen hos et folk, der ikke troede på Gud og fornægtede det hinsidige. Jeg følger mine fædres trosbekendelse, Abrahams, Isaks og Jakobs. Det tilkommer os ikke at sætte noget ved Guds side (K 12,37-38).

Således prædiker Josef også ganske udtrykkeligt nødvendigheden af at tjene den ene sande Gud for sine medfanger i fængslet som den pointe, de skal uddrage af hans evne til at tyde deres drømme korrekt (K 12,39-42). Endvidere modtager Josef ved begyndelsen af fortællingen en direkte åbenbaring, ikke kun i form af den drøm, som allerede spiller en central rolle i den gammeltestamentlige udgave, men også da brødrene vil efterlade ham på bunden af brønden, og Gud giver ham besked om, hvordan det vil ende engang:

17. Se også Frederik Poulsens bidrag.

Da de havde taget ham med og var blevet enige om at anbringe ham i brøndens dyb, åbenbarede Vi for ham: “Du skal underrette dem om denne deres sag engang, uden at de aner noget!” (K 12,15).

Koranens genskrivning af bibelske fortællinger afspejler med andre ord i høj grad den kognitivt orienterede frelseshistorie, som ligger til grund for hele forestillingen om Guds tidligere meddelelser, idet personerne fra den bibelske tradition primært gøres til netop budbringere for den sande rene monotheisme og – i nøje sammenhæng hermed – til moralske forbilleder. En gennemgående modsætning i de omtalte passager er antitesen mellem viden – skænket af Gud – og uvidenhed.

3.6. Forjættelse og opfyldelse i Koranen

Muhammads udsendelse som den, der fuldender og afslutter profeternes lange række, er ifølge Koranen direkte forudsagt i de tidligere givne meddelelser, dvs. såvel i jødernes som de kristnes hellige skrifter. Han kaldes i sura 7 “Udsendingen, Profeten af sit folk, som de finder beskrevet hos sig selv i Toraen og Evangeliet” (K 7,157). Det er omdiskuteret, hvordan denne reference i Koranen til en tidligere beskrivelse af den sidste profetskikkelse i jødernes og de kristnes bøger mere konkret skal forstås. Det er en gammel opfattelse blandt muslimske fortolkere, at der specifikt er tænkt på udsagnet i Femte Mosebog:

Jeg vil af deres egen midte lade en profet som dig fremstå for dem, og jeg vil lægge mine ord i hans mund. Han skal forkynde dem alt det, jeg befaler ham, og den, der ikke adlyder mine ord, som han taler i mit navn, vil jeg kræve til regnskab. Men den profet, der formaster sig til at tale noget i mit navn, som jeg ikke har befalet ham at sige, eller som taler i andre guders navn, den profet skal dø (5 Mos 18,18).

Når Koranen også henviser til, at Muhammad som den sidste udsending fra Gud er beskrevet ikke kun i Toraen, men også i de kristnes

skrift, “Evangeliet” (*injil*),¹⁸ kan det ses i lyset af et andet koranisk udsagn, som eksplicit lader Jesus forudsige den kommende budbringer:

Da Jesus, Marias søn, sagde: “Israels børn! Jeg er Guds udsending til jer, kommet for at bekræfte det, der var før mig, Toraen, og for at bringe det gode budskab om en udsending, der kommer efter mig. Hans navn skal være højt lovpriest” (K 61,6).

Den præcise betydning af den sidste sætning har været omdiskuteret: *ahmadu* skal formentlig forstås som elativ (komparativ) af *hamid*, “højt lovpriest”, som Ellen Wulff gengiver det. Traditionelt er ordet dog blevet opfattet som et egennavn, Ahmad, der kunne forstås som en variant af det arabiske Muhammad. En gammel lærd teori har hævdet, at *ahmadu* var en gengivelse af det græske ord *periklytós*, (“berømt”). Dette ord kunne være kommet ind i tekstoverleveringen som en forvanskning af ordet *paráklētos* (“talsmand”). *Paráklētos* er det ord, som Jesus i Johannesevangeliet bruger om Helligånden, den “talsmand”, som han vil sende sine disciple, når han selv forlader dem (Joh 14,16.26) (Paret 1977, 476). Hvordan det nu end måtte forholde sig med ordets konnotationer i en oprindelig historisk kontekst, er den direkte forudsigelse af Muhammads virke i de ældre traditioner vigtig. Den etablerer en uimodsigelig tilknytning bagud og indrangerer Koranens åbenbaring i et samlet meningsfuldt frelseshistorisk forløb. Her overtager Koranen i en vis forstand den kristne traditions måde at tolke de ældre profetiske tekster på med fuldendelsen eller opfyldelsen som det nødvendige udgangspunkt, der lader teksterne træde frem i deres virkelige, fulde betydning. Koranen vil med andre ord ikke alene fuldende og overgå tidligere åbenbaringer; den italesætter også sig selv som en genoprettelse af forgængernes oprindelige klare budskab. Samtidig foretager Koranen en fuldstændig omvendning af den kristne traditions læsning ved at sætte Muhammed ind på Jesu plads, som det f.eks. kommer markant til udtryk gennem overtagelsen af betegnelsen “profeternes segl”, der overføres på Muhammad:

18. Koranen bruger dette udtryk (en gengivelse af det græske *evangelion*) i ental om de kristnes hellige skrift.

Muhammad er ikke fader til nogen af jeres mænd; men har er Guds udsending og profeternes segl. Gud ved alting (K 33,40).¹⁹

4. Sammenfatning: Koranens kognitive frelseshistorie

Kendetegnende for Koranens frelseshistorie er dens kognitive indhold, som er striben af meddelelser fra Gud til mennesker. Fra dette kognitive perspektiv har frelseshistorien nået sin afslutning inden for den eksisterende verdens rammer, fordi Muhammad modtager Guds åbenbaring i dens endegyldige form – og endegyldigheden vil blive stadfæstet på dommens dag. Koranen anerkender, at der har været en række tidligere meddelelser fra Gud til mennesker, herunder toraen til jøderne og evangeliet til de kristne, og dermed åbner Koranens åbenbaringsforståelse sig bagud. Omvendt lukker den sig mod fremtiden i den forstand, at der ikke længere kan ventes nogen nye åbenbaringer efter eller i tillæg til den fuldkomne åbenbaring, som findes i Koranen. Her griber den efterfølgende islamiske fortolkningstradition fat i forestillingen om Muhammad som profetiernes forsegling, der foregriber kanoniseringen af Koranen som en lukket og uforanderlig tekst.

Den frelseshistoriske grundforståelse afspejler sig i Koranens gengivelse af bibelsk fortællestof, idet der sker en tilskæring og omarbejdelse af fortællingerne med to indbyrdes forbundne formål: 1) at indordne fortællingerne i den overordnede struktur, hvor den bibelske fortid repræsenterer det, der tidligere er blevet “sendt ned” til mennesker fra Gud, dvs. den række af åbenbaringer, der går forud for overleveringen af Koranen, og 2) at lade de bibelske figurer fremstå langt mere entydigt som didaktiske eksempler på gudstro og gudsfrygt, som det gælder om at efterligne. Koranen genskriver de bibelske fortællinger og figurer, så de fremstår som en række af vidner og budbringere for Guds åbenbaringer – en række som Muhammad er afslutningen på. Derfor giver det god mening at tale om Koranens frelseshistorie som et under-

19. For Koranens og den islamiske traditions brug af udtrykket “profeternes segl” og dets baggrund i oldkirkens forståelse af Det Gamle Testamente, se Bach og Høgenhaven 2018. Tertullian bruger direkte betegnelsen “alle profeters segl” om Kristus i en udlægning af Dan 9,25.

forstået lineært forløb, der i sin helhed udtrykker Koranens forståelse af, hvad der er Guds vilje og plan.

5. Litteratur

- Bach, M. S., og J. Høgenhaven, 2017, ‘Muhammad, profeternes segl og Daniels Bog: Et ekko i Koranen af oldkirkens profetforståelse’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 80, 238-257.
- Bultmann, R., 1965 [1954], ‘Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament’, i R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* III, 3. oplag, Tübingen: Mohr Siebeck, 91-106.
- Cullmann, O., 1962 [1946], *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: EVZ-Verlag.
- Firestone, R., 2011, ‘Is there a notion of “divine election” in the Qur’ān?’, i *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context* 2, London & New York: Routledge, 393-410.
- Graham, W.A., 2019, ‘Scripture and the Qur’ān’, i *Encyclopedia of the Qur’ān*, red. J. D. McAuliffe, Leiden: Brill, http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00180, set 9. 5. 2019.
- Hesse, F., 1971, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Theologische Studien 108, Zürich: Zürich Theologischer Verlag.
- Hoffmann, T., 2005, ‘Mellem mundtlighed og skriftlighed. Koranens rolle som “tekst”’, i *Litteraturen og det hellige. Urtekst – intertekst – kontekst*, red. O. Davidsen, Acta Jutlandica XXXI:1, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 91-100.
- Hoffmann, T., 2007, ‘Abraham var hverken jøde eller kristen. Om den islamske Abraham’, i *Abrahams spor: Abrahamfiguren i religion, filosofi og kunst*, red. L. K. Bruun o.a., København: Alfa, 63-81.
- Hoffmann, T., 2011, ‘Pagter i Koranen’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74, 70-90.
- Lemche, N. P., 1989, ‘Geschichte und Heilsgeschichte. Mehrere “Aspekte” der biblischen Theologie’, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 114-135.
- Mildenberger, F., 2011, ‘Salvation History’, i *Religion Past and Present*, red. H.D. Betz o.a., Leiden: Brill, http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1877-5888_rpp_COM_09533, set 13. 5. 2019.

- Müller, M., 2012. 'Koranen som "bibelsk genskrivning"', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusculanum, 377-412.
- Neuwirth, A., 'Form and Structure of the Qur'ān', i *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J. D. McAuliffe, Leiden: Brill, http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1875-3922-q3_EQCOM_00070, set 9. 5. 2019.
- Ott, H., 1957, 'Heilsgeschichte', i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. oplag, III. bind, red. K. Galling o.a., Tübingen: Mohr Siebeck, 187-189.
- Paret, R., 1977, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2. oplag, Stuttgart: Kohlhammer.
- Petersen, A. P., 1994, 'Historie og frelseshistorie hos Karl Barth og John Strange', i *Fra dybet. Festskrift til John Strange. I anledning af 60 års fødselsdagen den 20. Juli 1994*, red. N. P. Lemche og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 5, København. Museum Tusculanum, 211-232.
- von Rad, G., 1938, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 78, Stuttgart. Kohlhammer.
- von Rad, G., 1957-1960, *Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- von Rad, G., 1963, 'Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments', i *Theologische Literaturzeitung* 88, 401-416. Dansk oversættelse: 'Åbne spørgsmål i omkredsen af en gammeltestamentlig teologi', i *Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*, red. P. Carstens og H.J.L. Jensen, Frederiksberg: ANIS, 1997, 21-42.
- Robson, J., 1973, 'Aspects of the Qur'anic doctrine of salvation', i *Man and his Salvation*, red. E. J. Sharpe og J.R. Hinnells, Manchester: Manchester University Press, 205-219.
- Strange, J., 1989a, 'Heilsgeschichte und Geschichte. Ein Aspekt der biblischen Theologie', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 100-113.
- Strange, J., 1989b, 'Replik an Niels Peter Lemche', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 136-139.

“Stræb efter at komme først med de gode ting!” (K 5:48)¹

Om polemik, monoteistisk olympiade og toleranceteologi i Koranen

Thomas Hoffmann, Københavns Universitet

Abstract: The Qur’ān is regarded as a polemical and apologetic scripture highly preoccupied with non-Muslim communities, primarily the monotheist People of the Book (mainly Jews and Christians) and the polytheists. In this article, I argue that the verse of Q 5:48, addressing the People of the Book as well as the Muslim Believers, stipulates that the ideal relationship between the monotheists ought to be one of ethical competition. Metaphorically, I understand this competition as a “monotheist Olympics” while simultaneously contextualize its conceptualization within the culture of (late) antiquity through its performance and discourse of the *agon*. Furthermore, I hypothesize that the problem of tolerance (and the lack thereof) between monotheists is negotiated in and through the Olympic metaphor, which is a metaphor later adduced in the European Enlightenment, especially in the so-called parable of the rings that betrays roots in Q 5:48. The article ends with some reflections on monotheist Olympics and the modern political theory of agonistic pluralism.

1. Indledning

Omdrejningspunktet for denne artikel er et vers i Koranens femte sura, specifikt K 5:48. Verset adresserer muslimernes forhold til deres nærmeste monoteistiske trosfæller, primært jøderne og de kristne. Trods

1. Korancitater er, hvis intet andet er angivet, fra Ellen Wulffs oversættelse (2006). Artiklens forfatter ønsker at takke den anonyme fagfællebedømmer for kommentarer og rettelser.

Koranens universalistiske program, anerkender verset de monoteistiske samfunds legitime forskellighed. Denne forskellighed skal imidlertid prøves eller testes i en indbyrdes konkurrence på gode gerninger, hvis vinderresultat først afklares i en eskatologisk fremtid. Jeg betegner denne 'prøveform' som monoteistisk olympiade og kontekstualiserer konkurrencemetaforikken med henvisning til såvel antikkens som senantikken brug af det såkaldte *agon*-fænomen samt en gammelarabisk tradition for verbal dyst og polemik. Efter en nærmere læsning og kontekstualisering af verset springer artiklen til den europæiske Oplysningstid. Her redegør jeg for, hvordan filosofen og dramatikeren Gotthold Ephraim Lessings (1729-1789) opfordring til tolerance mellem religionerne i den såkaldte ringlignelse med en vis sandsynlighed kan være inspireret af nærværende koranvers. Artiklen slutter af med en perspektivering til senmoderne politisk og religionsdialogisk teori.

2. Koranens polemiske præmis

At Koranen er et dybt polemisk værk, er der almindelig konsensus om i forskningen (McAuliffe 2001, 511-514; Zebiri 2004, 114-125). Termen polemik stammer fra græsk *pólemos* og *polemiks* og betyder faktisk krig eller krigslignende (Petersen 2015, 70). Polemikken afspejler Koranens sociale kontekst i et senantikt og stammeorganiseret Vestarabien, hvor forskelligartede konflikter mellem den selverklærede profet og budbringers nye entusiastiske tilhængere, forbeholdne tvivlere, såkaldte hyklere og deciderede fjender udspiller sig. Polemikken kan svinge fra et rent verbalt og gestisk niveau til at slå over i referencer til egentlige volds- eller krigshandlinger. Konflikterne gestalttes også forskelligt: fra det offensive til det defensive, fra det forsonlige og pragmatiske til det nøje-gengældende og hævnende. Forsonlighed fremhæves for eksempel som en nådefuld mulighed i en sura, der eksplicit behandler konflikter mellem muslimerne og deres fjender: "Måske vil Gud vække kærlighed mellem jer og nogle af dem, med hvem I står på fjendtlig fod. Gud er magtfuld. Gud er tilgivende og barmhjertig" (K 60:7). Et beslægtet vers beskriver, hvordan fjende kan blive ven med den gode og smukke handling: "Den gode handling er ikke lige med den onde

handling. Forsvar dig med noget, der er smukkere, og da vil den, til hvem du havde et fjendtligt forhold, blive som en nær ven!” (K 41:34).

Reciprocitet i form af gengældelse er dog også et vigtigt princip, der kan beskrives som en form for kollektiv *lex talionis*: “Hvis nogen begår overgreb mod jer, skal I begå overgreb mod ham svarende til, hvad han har begået mod jer” (K 2:194). Det mest bibelklingende eksempel på *lex talionis* finder vi også i K 5:45: “Deri har Vi foreskrevet dem: Liv for liv, øje for øje, næse for næse, øre for øre, tand for tand og for sår skal der være gengældelse”. Konflikter bliver ikke sjældent begrædt som udtryk for uretfærdighed og forfølgelse. Et eksempel på det sidste bevidner man i følgende vers:

Til dem, der med urette blev fordrevet fra deres hjem, blot fordi de sagde: “Vor Herre er Gud!” Hvis ikke Gud holdt menneskene tilbage, nogle ved hjælp af andre, så ville klostre, kirker, synagoger og bedehuse, hvori Guds navn hyppigt nævnes, blive ødelagt. Gud hjælper den, der hjælper Ham. Gud er stærk og mægtig (K 22:40).

Her retfærdiggør Koranen tilsyneladende selvforsvar for bekendende og praktiserende monoteister, hvis de og deres rituelle kerneinstitutioner er truet af fordrivelse og destruktion fra anden side, formentligt underforstået fra polyteisterne. Versets teologiske grundpræmis er en form for økumenisk monoteisme, der dog på ingen måde udelukker monoteistisk strid og uenighed, sådan som det også artikuleres i følgende vers: “Med Skriftens folk skal I kun strides på den pæneste måde, undtagen med dem af dem, der handler uret, og sig: Vores gud og jeres gud er én, og til ham *overgiver vi os [muslimūn²]*” (K 29:46). Betegnelsen Skriftens folk, alternativt Bogens folk, er Koranens samlebetegnelse for jøder og kristne samt enkelte andre grupper, som jeg kommer ind på senere.

Konflikter kan imidlertid også blive anprist som tegn på from selvpofrelse og guddommelig prøvelse, medhold og triumf. Et eksempel på det første kan læses ud af følgende vers: “...Hvis Gud ville, havde Han besejret dem; men Han ville sætte nogle af jer på prøve gennem

2. Det arabiske ord *muslimūn* er ikke et grammatisk substantiv her, der eksklusivt skulle gælde muslimerne, men et aktivt participium dannet af verbet *aslama*, der betyder ‘at underkaste sig [Gud]’.

andre. De, der bliver dræbt for Guds sag, deres handlinger vil Han ikke lade gå tabt” (K 47:4). Et eksempel på det sidste, i form af en mere triumfalistisk konfliktforståelse, kan ses i K 9:33: “Han er den, der sendte sin udsending med retledningen og den sande religion for at lade den sejre over al anden religion, selvom de, der sætter andre ved Guds side, hader det”. Dette vers fremstod så prægnant og passende for det nyetablerede islamiske imperium, at det blev et hyppigt anvendt motto på islamiske mønter i det umayyadiske kalifat i de første århundreder efter Muhammads død omkring 632.

Som i de fleste andre før-moderne kulturer gav konflikterne i det sjette og syvende århundredes arabiske miljø ikke bare mulighed for materiel gevinst (eller risiko for tab), men også adgang til en kostbar social og etisk kapital, nemlig det heroiske, kredsende omkring ridderlig adfærd, mod, ære, storsind og beslægtede dyder (Bravman 1972, 39-122; Emory 1998, 146-147; Renard 1993). Den svenske lingvist og arabist Jan Retsö (2005, 583) definerede i sit storværk om araberne i antikken ligefrem de præ-islamiske arabere som “a socio-religious association of warriors, subject to a divinity or ruler as his slaves”. Aktørerne i dette konfliktprægede felt var muslimerne selv, såvel som deres polyteistiske og monoteistiske frænder, hvoraf de sidste især blev repræsenterede af jøder og kristne.

Polemik- og konfliktstoffet i Koranen afspejler også sin samtids litterære traditioner, som blandt andet havde en forankring i poesien og prosaen. Poesien havde som ét af sine faste registre den såkaldte *hijā'*, som vi kan oversætte til smædedigtning, hvor digteren håned og latterliggjorde rivaler eller andre stammer og i samme åndedrag pralende opkastede sig selv og sine frænder til helte. Sidstnævnte register kaldes *fakhr*, ‘pral’ eller ‘selvforherligelse’, og udfoldede sig ikke sjældent i forbindelse med forskellige poetiske kappestride, dét man i dag måske ville kalde *poetry slam* (Emory 1998, I, 146-147; van Gelder 1998, 186, 605-606). Det er selvsagt ikke overraskende, at den arabiske poesi kultiverede en lang række berømte krigerdigtere, for eksempel ‘Antara fra det sjette århundrede, lige før islams ankomst (Montgomery 2018). Polemik og debat blev kultiveret i flere forskellige litterære genrer (van Gelder 1998, 186, 605-606). Polemikken var altså ikke bare drevet af identitetspolitiske motiver, med digteren som repræsentant for sin

stamme, eller af eksistentielle impulser, med digteren som den heroiske repræsentant for sig selv, men var i høj grad også gestaltet æstetisk.

Inden for prosaen spillede den såkaldte *ayyām al-ʿarab* litteratur, der kan oversættes til fortællinger om ‘Arabernes kampdage’, også en vigtig rolle for arabernes selvforståelse som et kæmpende og heroisk folk, ikke helt ulig den norrøne sagalitteratur (Meisami, 141-142; Webb 2016). Denne litteratur fik straks et islamiseret indhold i den såkaldte *maghāzi*-litteratur, da muslimske krønikeskivere skulle beskrive Muhammad og muslimernes bedrifter under de mange togter og raids i den medinensiske periode fra 622-632, dvs. den periode hvor Muhammad og muslimerne havde deres base i Medina. Elementer af *maghāzi* indgår følgelig også i den hagiografiske litteratur om Muhammads liv og levned, den såkaldte *sīra*-litteratur.

Et unikt eksempel på polemikkens retoriske former i Koranen er den lille, men signifikante mængde af selvreferentielle vers, der i traditionen kaldes *tahaddī*-vers. Det kan oversættes til udfordringsvers (Radscheit 1996; Hoffmann 2007, 39-58) og drejer sig specifikt om koranvers, hvor modstandere opfordres til at gøre Koranen og Profeten kunsten efter, og hvor det ofte ekspliciteres, at et sådant forehavende aldrig vil kunne lykkes. *Tahaddī* betyder oprindeligt – og her er vi inde i arabisk etymologi, når den mest eklatant lever op til vestlige fordomme – ‘at dyste med hinanden i kamelvæddeløb’. Det er så blevet udstrakt til generelt at betyde ‘udfordring’ eller ‘vædekamp’. Et eksempel er følgende vers, hvor Profeten citerer modstanderes beskyldninger om fiktive og påfundne åbenbaringer, men lykkeligvis vejledes af Gud til at ripostere de frække skeptikere med en *tahaddīsk* udfordring: “Eller siger de: ‘Han har fundet på det’? Sig: ‘Så kom med ti suraer magen til, der er opfundet, og påkald foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!’” (K 11:13).³ I senere islamisk teologi bliver modstandernes svigtende evner til at matche Koranen gjort til et egentligt dogme om Koranens unikke uforlignelighed, dens såkaldte *iʿjāz*.

Endelig afspejler polemik- og konfliktstoffet i Koranen også en bredere senantik religiøs debattradition, hvor ikke mindst jødedom og kristendom spillede en afgørende rolle. Argumenter for ens egen religiøse sandhed og argumenter imod de andres forestillede kætteri og usandheder udgjorde således en vigtig del af den senantikke og mid-

3. K 2:23-24 og K 10:38; 11:13; 17:88.

delalderlige fromheds- og debatkultur. Apologetikken står her som det mest rendyrkede religiøse eksempel på den polemiske genre, men den apologetiske stil og ræsonnement indgår også i diskurser af mere blanded karakter. Særligt de monoteistiske religioner og særligt de med universalistiske fordringer og missionstendenser var brugere og udviklere af apologetikken (Chazan, Omerzu, Jowers, Thomas 2009, 414-446).

Udover at være barn af såvel de gammelarabiske som senantikke polemik-miljøer og -traditioner må man også have blik for polemikkens proaktive og innovative side, dét som man i nutidens jargon kalder for *agency*.⁴ Koranens forkyndelse får således ikke blot sin egen selvstændige religiøse profil i kombinationen af bibelsk-senantikke og pagane-gammelarabiske komponenter, men ved hjælp af en selvbevidst tredje komponent, der i mangel af bedre må betegnes som 'islamisk' eller 'islamiserende.' Den amerikanske koranforsker Jane McAuliffe (1996, 143) udpeger denne tredje komponent til at fungere som både "a filter and a frame. While eliminating those narrative elements found to be inconsistent with emergent Muslim perspectives, it recast the extant material to convey Islamic values and beliefs". Genskrivning (mundtlig eller skriftlig) er altså ikke blot kopiering og videreførelse, men realiserer med sine filtre og rammer ofte en spænding mellem mimesis og innovation.

Koranens polemiske retorik var således også udtryk for en dialog og en proces, som Koranens forkynder og dens publikum (venner som fjender) kontinuerligt og kreativt havde med hinanden, i vidt forskellige situationer og med vidt forskellige intentioner. Dertil kommer også et helt bestemt religionssociologisk udviklingsforløb, hvor Muhammad og hans menighed i de tidligste faser udgør en lokal og relativ magtesløs sekt i Mekka i perioden fra 610-622 til at blive en stadig mere magtfuld og konfrontatorisk religiøs bystat i Medina (efter den såkaldte *hijra* eller udvandring fra Mekka til Medina i 622). I Medina ser man konturerne af imperiale ambitioner og en dertil matchende teologisk og religionssociologisk struktur. Hvor kristendommens sammenknytning af stat og religion først for alvor fandt sted i 300-tallet,

4. Her er jeg inspireret af to islamforskere, Ludwig Ammann og Marilyn Waldman (se bibliografi), der begge lægger vægt på, at de religiøse aktører, in casu en figur som Muhammad, netop er handlende og innovative aktører og ikke bare 'reaktører' og børn af deres tid.

var islam næsten fra starten af en typisk senantik religion, der gjorde religionen til en statsreligion (Crone 2016). Ved Muhammads død omkring 632 har den islamiske bystat i realiteten etableret sig som den suveræne realpolitiske og religiøse magt på den Arabiske Halvø, en magt der under den hastige ekspansion mod vest, nord og øst forvandler sig til et egentligt imperium.

3. Polemikens relationelle præmis med særligt henblik på Skriftens Folk

En indbygget præmis i enhver form for kommunikation er naturligvis dens relationelle karakter. Her udmærker polemikken sig ved sin hyper-bevidste beskæftigelse med den Anden, den forestillede eller reelle modstander. Ironisk nok er denne hyper-bevidsthed samtidig rettet mod de polemiserendes egen *in-group*. Koranens polemik er således betinget af, at dens forkynder forholder sig til forskellige Andre i form af andre religiøse grupperinger og undergrupperinger, som eksplicit om- og tildales, primært de polyteistiske gammelarabere samt de monoteistiske jøder og kristne, også kendt i Koranen som Skriftens folk. Blandt de sidste finder vi også specialiserede undergrupperinger som de skriftkloge, rabbinere, præster og munke (f.eks. K 5:44, 63, 82; Zellenin 2009, 260–293). Enkelte andre, mere historisk obskure, grupper af monoteister, heriblandt de såkaldte magere (formentlig zarathustri- nere), sabiere og de såkaldte gudsøgere, *ḥunafā'* (sing. *ḥanīf*) bør medtænkes, men de er relativt perifere i forhold til jøderne, de kristne og polyteisterne.⁵ De nævnes exceptionelt alle sammen i følgende vers: “Gud vil på opstandelsens dag træffe afgørelse mellem dem, der tror, og dem, der er jøder, sabier, kristne og magere, og dem, der sætter andre ved Guds side” (K 22:17).

Netop i forhold til jøde- og kristendommen har forskningen traditionelt søgt at sandsynliggøre det religionshistoriske scenarie, at Muhammad i begyndelsen af sin profetiske karriere anså jøder og kristne som sine nærmeste monoteistiske trosfæller, måske endda som

5. For en oversigtsartikel om sådanne grupperinger, se Wilde og McAuliffe 2004.

trofæller, der ville anerkende ham som en sand profet.⁶ Således finder man mange vers i Koranen, der kundgør, at Muhammads budskab er en lokal, arabisk og sand bekræftelse, *muṣaddiq*, af de budskaber, som jøder og kristne allerede er blevet givet i deres respektive helligskrifter, for eksempel: “Forud for dette forelå Moses’ skrift, som forbillede [*imām*] og barmhjertighed. Dette er et skrift til bekræftelse [*kitābun muṣaddiqun*], på arabisk...” (K 46:12). Koranen konciperes altså som et skrift, der ligger i bekræftende forlængelse af monoteistiske forgængerskrifter så som ‘Moses skrift’, det vil sige som Toraen (arabisk *Tawrat*), men også som dét, der forstås som Jesus skrift, her kaldet Evangeliet (arabisk *Injīl*): “Han har sendt Skriften med sandheden ned til dig til bekræftelse af det, der var før den. Han har sendt Toraen og Evangeliet ned” (K 3:3). Også David tælles med som modtager af Skrift(en), nærmere bestemt Salmerne: “og til David gav Vi salmerne [*zabūra*]” (K 4:163). Koranen approprierer hermed noget af forgængerskrifternes monoteistiske aura og status, samtidig med at dens egen sandhed implicit bekræftes og urgeres. Det uddybes i andre koranvers, som lader samme helligskrifter profetere Profetens komme: “De, der følger Udsendingen, Profeten af sit folk, som de finder beskrevet hos sig selv i Toraen og Evangeliet” (K 7:157). I K 3:81 fremmanes en art profetisk urpagtsscene, hvor tidligere tiders profeter med henvisning til skrift og visdom bevidner over for Gud, at de også vil kunne bekræfte fremtidens profet og udsending, der underforstås som Muhammad:

Og da Gud sluttede pagt med profeterne: “Når Jeg har bragt jer noget af skrift og visdom, og der siden kommer en udsending til jer for at bekræfte, hvad I har, så skal I tro på ham, og I skal hjælpe ham!”” Han sagde: “Kan I gå ind på dette, og vil I slutte forbund med Mig på dette grundlag?”” De sagde: “Vi går ind på det”. Han sagde: “Så vær da vidner! Jeg er vidne sammen med jer”. (K 3:81)

6. I sin mest radikale udgave argumenterer denne tese, at dét, som man almindeligvis har forstået som tidlig, formativ islam, i realiteten var en militant monoteistisk fromhedsbevægelse bestående af såkaldte Troende, dvs. proto-muslimer samt jøder og kristne (se Donner 2012; for den stik modsatte position, se Cole 2018).

I et enkelt vers råder Gud ligefrem Muhammad til at konsultere sine monoteistiske fæller i det tilfælde, at han skulle komme i tvivl om indholdet af de åbenbaringer, som Gud har givet ham: “Hvis du er i tvivl om det, som Vi har sendt ned til dig, så spørg dem, der har læst Skriften op før dig! Sandheden er kommet til dig fra din Herre; vær derfor ikke blandt dem, der tvivler!” (K 10:94). Denne grundlæggende økumeniske vision hos Muhammad skuffes imidlertid, da det efterhånden bliver klart, at mange jøder og kristne ikke har til sinds at tro på og hjælpe Muhammad sådan, som vers i stil med ovenstående K 3:81 fordrer. Denne erkendelse har dog også haft en emanciperende effekt, for så vidt som Muhammads monoteistiske vision herefter omsættes til en mere revisionistisk og eksklusiv profil, der ikke bare konfirmerer jødedom og kristendom, men også korrekser og kritiserer de to i en intrikat dobbelthed af anerkendelse og afvisning.

McAuliffe (1996, 153) indkredser denne dobbelthed således: “Fundamentally, Islam is a religion of restoration and the logic of restoration demands at least two elements: (1) an earlier pristine moment to which return is sought and (2) an intervening period of deviance, distortion, corruption, etc”. En anden amerikansk islamforsker, Reuven Firestone (2003, 1-2), skriver – med inspiration fra René Girard og religionssociologisk forskning i nye religiøse bevægelser – om fremvoksende religioners behov for *mimetic tension*, et udtryk der er lidt vanskeligt at oversætte elegant. På den ene side bygger enhver fremvoksende religion på en foregående og samtidig diskurs og praksis, som den svinger mellem at være i overensstemmelse med og mime, hvilket således udgør det mimetiske moment. På den anden side må den nødvendigvis også markere en forskellighed for at blive sig selv, dvs. gøre forskelle der gør en forskel. Sammenfaldende med den mimetiske fase er således også den (an)spændte, *tense*, fase, som et forberedende *parting of the ways* for nu at bruge et andet engelsk udtryk, der undertiden har været anvendt i studiet af forholdet mellem jødedom og kristendom. Det Nye Testamente kunne for eksempel siges at markere mimetisk spænding i forhold til Det Gamle Testamente. Det er grundlæggende et ambivalent forhold, hvor Det Gamle Testamente dels tolkes som en bekræftelse af Messias- og kristusfiguren, dels undsiges som et overskredet og overlevet dokument.

Koranen står i samme ambivalente forhold, men praktisk talt i en dobbelt *mimetic tension* til sine forgængerskrifter. Konkret involverer det ikke blot de kanoniske Bibler, men også adskillige ekstra-kanoniske tekstuniverser så som apokryfer, pseudepigrapher, rabbinisk og oldkirkelig litteratur. Akkurat som de kanoniske bibelske tekster, står Koranen i et komplekst intertekstuelt forhold til sin samtids religiøse (og ikke-religiøse) litteratur. Et forhold, der er yderst vanskeligt at identificere præcist, fordi denne intertekstualitet i høj grad også har været formidlet mundtligt, i såvel samtale som i mere homiletisk definerede rammer.

Til Firestone bør man også tilføje, at den mimetiske spænding ikke kun udgør en indledende og selvstændiggørende fase i en religions teologi og praksis, men ofte integreres og knæsesættes som en del af religionens forhold til den Anden, blandt andet i forhold til socio-religiøse distinktioner, hvor et skel mellem 'dem' og 'os' kultiveres. Denne distinktion og vilje til *ikke* at ligne den Anden finder udtryk i adskillige vers, for eksempel 5:51: "I, der tror! Tag jer ikke jøder eller kristne til venner! De er venner indbyrdes. Den af jer, der slutter venskab med dem, bliver én af dem. Gud retleder ikke de folk, der handler uret". Sådanne distinktions- og distanceringsfordringer videreudvikles inden for den islamiske tradition, blandt andet i den såkaldte *mukhālafā*-praksis, som kan beskrives som en særlig kontrær eller 'Rasmus Modsat'-lignende strategi (Kister 1989, 321-371). Dertil kommer formentligt nogle mere realpolitiske omstændigheder, der kulminerer med et decideret opgør med de jødiske stammer i Medina, et opgør som ifølge traditionen involverer eksilering, massakrer på og slavegørelse af de områdets jødiske stammer (Lecker 2010, 61-79).

Ved Koranens samling og kanonisering efter Muhammads død er disse forskelligartede attituder til og erfaringer med jøder og kristne blevet sat sammen i kortere eller længere passager. Læst synkront vil de forskellige vers let fremstå som modstridende og heterogene. Læst diakront vil versene i princippet kunne rekonstrueres som både spejlinger af polemiserende og forsonende processer. Hvor intrikat og svingende Koranens polemiske diskurs egentlig kan forekomme, kan man for eksempel se i et koranvers, der lægger ud i en forsonlig tone. "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! [...]” (K 3:64). Verset er ikke overraskende ét af de mest benyttede mottoer i den moderne religionsdialog og *interfaith*-projekter mellem islam og andre religioner, navnlig de abrahamiske religioner. Imidlertid melder polemikken sig allerede i det næste vers: “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?” (K 3:65). Her markerer Koranen i direkte tiltale én af sine væsentlige anker imod Skriftens folk, primært forstået som jøder og kristne, der dadles for deres interne stridigheder om, hvem der åndeligt ejer Abraham, og hvem der så at sige har helligskriftlig forrang i forhold til patriarken. Flere vers anfører denne kritik: “Til religion har Han forordnet jer det, som Han pålagde Noah; det, som Vi har åbenbaret for dig, og som Vi pålagde Abraham, Moses og Jesus: Ret jer efter religionen, og del jer ikke op deri!” (K 42:13). Anken afslører altså et yderst polemisk debatmiljø blandt senantikkenes mest prominente monoteistiske grupper, jøderne og de kristne, som Koranen tilsyneladende går i rette med.⁷

Ironisk nok mister Koranen så at sige tålmodigheden efter ovenstående vers og eskalerer herefter polemisk med beskyldninger som i nedenstående vers, der introducerer den giftige anklage om, at jøder og kristne bevidst manipulerer med de af Guds åbenbaringer, som de engang selv modtog og fik i opdrag. I islamisk terminologi kaldes denne form for manipulation eller uretmæssig negligering for *tahrif* (Nickel 2010). “I Bogens Folk! Hvorfor hyller I sandheden ind i løgn? Hvorfor skjuler I sandheden, når I har viden” (K 3:71). Hvad den sandhed i bestemt ental præcist er, står ikke klart, men netop denne vaghed forlener anklagerne med en fordelagtig fleksibilitet: Sandheden, der skjules, kan dermed tænkes at være flere ting, eksempelvis Muhammads forudsigelse i de bibelske tekster (K 61:6), Jesus anti-trinitariske program (K 4:171; 5:116⁸), den jødiske tradition med at læse Guds navn, Jahve, som Herren, eller noget helt fjerde.

7. For andre vers der skoser monoteisternes idelige interne stridigheder, se f.eks. K 42:14: “De delte sig først efter at have fået viden, idet de begik overgreb mod hinanden; og hvis ikke der på forhånd havde foreligget et ord fra din Herre til en fastsat tidsfrist, var sagen blevet afgjort imellem dem. De, der fik Skriften i arv efter dem, er i stærk tvivl derom”.

8. Dette vers afslører, at Koranen tænker treenighed på en anden måde end den klassiske kristne forståelse: “Da Gud sagde: ‘Jesus, Marias søn! Har du sagt

Ovenstående polemiske eskalation er blot ét eksempel på Koranens ambivalente syn på jøder og kristne, der altså svinger fra anerkendelse og lovord til fordømmelser og giftige anklager. Den herskende tolkning inden for forskningen blev fremsat af Theodor Nöldeke (1836-1930) i hans klassiske værk *Geschichte des Qorans* (1860), senere bearbejdet og udvidet af to andre forskere.⁹ Nöldeke og de fleste koranforskere efter ham har forsøgt at korrelere disse tilsyneladende modstridende og ambivalente attituder med Muhammads og den tidlige menigheds karriere og herudfra at identificere en kronologi. Det er en metode, som dels støtter sig til form- og redaktionskritiske principper fra den historiske-kritiske bibelvidenskab med blik for mønstre inden for syntaksen, retorikken, tematikken og ordforrådet, men som også grundlæggende anerkender den muslimske historieskrivnings troværdighed om Muhammad og den tidlige menigheds liv og levned. Med afsæt i disse metoder og præmisser analyserer Nöldeke og hans efterfølgere sig frem til en udviklingsproces, der i forhold til relationerne mellem de forskellige religiøse samfund kort kan sammenfattes som i det nedenstående fire faser.

Den første er invitation og anerkendelse, jævnfør eksemplet med konsultation af Bogens Folk. Den anden består i gradvis forsuring og tilspidsning. Den tredje anfører åben konflikt mellem muslimerne og de Andre. Den fjerde ender på en ambivalent anerkendelse af Skriftens Folk. Denne faseorienterede udvikling i relationerne tænkes ligeledes at korrelere med et pragmatisk og taktisk parameter, nemlig den islamiske menigheds voksende magt. Inden for den islamiske jura er denne processuelle karakter omkring åbenbaringerne blevet begrebsliggjort i den såkaldte abrogationslære, på arabisk *naskh*, som angiver det forhold, at visse koranvers udlægges således, at de tænkes at kunne annullere eller modificere tidligere vers og dermed lade det sidst åbenbarede vers (ifølge den islamiske historieskrivnings egne traditioner) være det retligt bindende vers. Koranen selv taler ved flere lejligheder

til menneskene: "Tag mig og min mor til guder foruden Gud?" Han sagde: "Højlovet være Du! Det tilkommer ikke mig at sige noget, som jeg ikke har ret til. Hvis jeg havde sagt det, ville Du vide det. Du ved, hvad jeg rummer, men jeg ved ikke, hvad Du rummer. Du alene har viden om de skjulte ting."

9. Et eksempel på *state of the art* koranforskning, der grundlæggende anerkender Nöldekes forslag til en kronologi, er Sinai 2017.

om abrogation på flere forskellige niveauer, således “Gud ophæver det, som Satan har indføjjet” (22:52) og “Når Vi ophæver et vers eller lader det gå i glemme, bringer Vi noget, der er bedre end det, eller noget magen til.” (2:106).

En alternativ forklaringsmodel er blevet foreslået af Firestone. I stedet for at underlægge Koranen en hypotetisk diakron udviklingsproces foreslår han, at de modstridende attituder er udtryk for forskellige fraktioner i den muslimske menighed, *al-umma*. Således kunne dele af ummaen så udgøres af konfrontatoriske *hard-liners* og eksklusivister, mens andre var mere inkluderende og økumeniske og andre igen tøvende og ambivalente. I stedet for at læse en lineær udviklingsproces ser Firestone snarere Koranen som et kludetæppe af synspunkter, der har været farvet af forskellige fraktioner i Muhammads publikum:

As Morton Smith has argued with regard to the Bible, every statement in favor of a particular position suggests the existence of counterpositions as well. It is just as likely that the conflicting verses the traditional reading of revelation articulate the views of different factions existing simultaneously within the early Muslim community of Muhammad’s day. (Firestone 1999, 64-65)

Hertil vil man kunne tilføje: At hvad Koranen tilsyneladende mister i logisk konsistens og modsigelsesfrihed, vinder den til gengæld som et fleksibelt katalog eller repertoire, fra hvilket det muslimske publikum kan plukke de tekststeder, der passer bedst til det aktuelle fortolkningsbehov.

En tredje forklaringsmodel er blevet foreslået af den amerikanske Mellemøst- og islamforsker Juan Cole i en bog fra 2018. Her fremsætter forfatteren den hypotese, at Muhammad tidligt udvikler sit profetiske budskab som en slags peripatetisk-omvandrende profet på handelsrejser nord og syd, først og fremmest til byer i Levanten og Syd-arabien. Herved skulle han angiveligt have overhørt og været i dialog med forskellige religiøse grupperinger. Hvor Nöldeke m.fl. lægger vægt på budskabets korrelation med et ‘hvornår’, lægger Cole (2018, 266) mere vægt på et ‘hvor’.

4. Monoteistisk olympiade og kapløbet om de gode ting: en læsning af K 5:48

Som det fremgår af de ovenstående afsnit, er Koranen et værk med markante polemik træk, rundet dels af retoriske traditioner, dels af lokale og storregionale konflikter.¹⁰ Samtidig fremgår det, at Koranens polemiske spor løber parallelt med et mere forsonligt og inkluderende spor. At den som foreliggende tekst, som *textus receptus*, også rummer markante elementer af tilnærmelse og anerkendelse, undertiden højagtelse, af dens monoteistiske fæller, primært jøderne og de kristne.

I dette afsnit vil påstanden være, at dette forhold reflekteres i en særlig form for *polemisk anerkendelse*, der helt specifikt kommer til udtryk i et enkelt, men uhyre vigtigt koranvers: K 5:48. Umiddelbart fremstår udtrykket 'polemisk anerkendelse' som en oxymoron. Retorisk polemik skulle vel være eksemplet par excellence på *underkendelse*, men oxymoronens slående modsigelse opløser sig betragteligt, hvis vi prøver at introducere et begreb som *monoteistisk olympiade*.¹¹ Det særlige ved formen på denne såkaldte monoteistiske olympiade består i, at polemikkens kamplyst og stadige fokus på at besejre modstandere kombineres med en anerkendelse af ens modstandere. Modstanderen er også en konkurrent. For uden konkurrenter, ingen konkurrence og mulighed for den eftertragtede førsteplads. I modsætning til polemikkens oprindelige krigsrationale, hvor modstanderen prototypisk er den i bogstavelig forstand dødsensfarlige fjende, bliver fjendskabet sublimeret eller tæmmet til at være en leg og konkurrence.¹² Selvsagt skal olympiadetermen her ikke forstås konkret, altså som udtryk for en reel konkurrence i forskellige sportsgrene. Det olympiske skal først og fremmest forstås i overført forstand og som udtryk for en idealiseret

10. Coles nye bog argumenterer ligefrem – men ikke overbevisende ifølge nærværende forfatter – at Koranen må læses som et dokument om islam som fredsbevægelse, en pacifistisk modreaktion på tidens voldelige kultur og imperiale krige.

11. Inspirationen til denne betegnelse kommer direkte fra en artikel af Ernest Hamilton med titlen "The Olympics of 'Good Works': Exploitation of a Qur'anic Metaphor" (1991). Hamilton sætter dog ikke olympiademetaphoren i forbindelse med *peripatetisk-omvandrende* som kulturelt fænomen.

12. Om leg som kulturbegreb, se Huizinga 1963. Selve begrebet leg bedømmes generelt negativt i Koranen, se Toorawa 2003, 99-102.

konkurrence i fromme og gode gerninger mellem de respektive monoteistiske grupper, *in casu* jøder, kristne og muslimer.

Derudover vil jeg argumentere, at Koranens monoteistiske olympiade religionshistorisk kunne anskues som en fjern aflægger af den græsk-romerske antiks begreb og praksis vedrørende *agon*, dvs. de rituelle festivaller med konkurrencer som de forskellige bystater deltog i.¹³ Berømte er naturligvis de såkaldte pan-hellenske *periodos*, hvoriblandt også de olympiske lege figurerede. Netop på grund af disse leges og konkurrencers popularitet i den antikke verden fik dyrkelsen og udøvelsen af *agon* også en metaforisk anvendelse hos filosoferne, især hos stoikerne og kynikerne, der gav den en etisk drejning. Givet tidlig islams interaktion med de kristne (og specifikke adressat i K 5:48) er det heller ikke usandsynligt, at Det Nye Testaments paulinske diskurser om “den gode strid” og de troende som Paulus’ “med-kombatanter” (bl.a. 1 Tim 1:18; 1 Kor 9:26, Gal 2:2; Rom 15:30; Fil 1:27) kan have spillet en rolle for Koranens begreb om en monoteistisk olympiade og *agon* (Pfitzner 1968; Poplutz 2009, 584-585).

Grunden til, at metaforikken giver mening i nærværende tilfælde, beror først og fremmest på en bestemt arabisk konsonantrod, der i nærværende tilfælde kommer til udtryk i to verbalformer. Roden består af konsonanterne *s-b-q*, der i nogle bestemte verbale former kan oversættes til ‘at strøbe efter’, ‘at løbe om kap’, ‘at røse efter.’ I enkelte tilfælde skal verberne forstås helt konkret som eksempelvis i den tolvte sura om Josef, hvor der i vers 25 står følgende om Josef og hans ægyptiske herres lidenskabelige hustru: “Begge løb de hen mod døren *for at komme først*, og hun flængede ryggen på hans skjorte” (K 12:25). I samme sura får vi også en klar indikation på, at verbet kan have en mere legende betydning (jævnfør betegnelsen ‘olympiske lege’): “Far! sagde de. ‘Vi gik hen *for at løbe om kap* og lod Josef blive tilbage ved vores oppakning.’” (K 12:17)

I de fleste vers indtager ordet dog en metaforisk rolle, hvor det benyttes til at motivere monoteisterne. I samme ombæring associeres ordet ofte med noget godartet, eksempelvis i følgende vers, der tilskynder de troende muslimer til at komme først til Guds tilgivelse og en have, der må tolkes som Paradiset: “*Strøb efter at komme først til tilgivelse*

13. For et overblik over *agon*-begrebet i forhold til den bibelske litteratur, se Poplutz 2009, 583-586.

fra jeres Herre og til en have så vid som himmel og jord, beredt til dem, der tror på Gud og Hans udsendinge. Det er Guds gunst". (K 57:21). En lignende ordlyd finder man i K 3:137: "*I skal kappes om at få tilgivelse* fra jeres Herre og en have så vid som himlene og jorden, beredt til de gudfrygtige". I K 35:32 indgår verbet i en form for religiøst hierarki, hvor de, der konkurrerer om at komme først, indtager den fineste plads. Her er det ikke tilgivelse, der stræbes efter, men "de gode ting": "Så gav Vi Skriften i arv til dem af Vore tjenere, som Vi har udvalgt. Nogle af dem handler uret mod sig selv; nogle er tilbageholdende; og nogle af dem stræber med Guds tilladelse efter at komme først med de gode ting [*al-khayrāt*]. Det er den store gunst" (K 35:32; min kursiv). Forskellige grupperinger hierarkiseres her, men i nedenstående vers er det hierarkiske opløst til fordel for neutral pluralisme: "Enhver har en retning at vende sig i. *Stræb efter at komme først [*istabiqū*] med de gode ting [*al-khayrāt*]*! Hvor I end befinder jer, vil Gud bringe jer sammen engang. Gud er i stand til alt" (K 2:148; min kursiv). Verset forstås i islamisk tradition som en tilkendegivelse og anerkendelse af, at muslimer, jøder og kristne konkret har forskellige bederetninger, og at de herunder skal indgå en fælles stræben efter at komme først med "de gode ting", der således kan forstås som de rent rituelle forpligtelser, men muligvis også som mere almene etiske gerninger. Verset markerer også en klar eskatologi i den forstand, at monoteisternes forskellige retninger engang vil blive bragt til fælles samling, *jami'an*, af Gud. I et andet vers finder man ligeledes en eskatologisk kontekst for konsonantroden: "det er dem, der fremskynder de gode ting, idet de lægger dem op til det hinsidige" (K 23:61).

Det afgørende vers, som her skal nærlæses, er fra den femte sura, der har fået titlen *Bordet* efter vers 112-115, der omhandler et bespisningsmirakel med Jesus og hans disciple: "'Gud, vor Herre!' sagde Jesus, Marias søn. 'Send et bord ned til os fra himlen, som skal være en fest for os, for de første som for de sidste, og et tegn fra Dig'. I traditionel islamisk optik tænkes suraen at rumme nogle af Muhammads sidste åbenbaringer, hvorfor dens vers også tilskrives en definitiv og 'perfektibiliserende' status i den islamiske tradition, særligt ordene i det tredje vers: "... I dag har Jeg fuldkommet jeres religion for jer og fuldbyrdet Min nåde over jer. Jeg finder velbehag i overgivelsen til Gud som religion for jer..." (K 5:3).

Suraen behandler grundlæggende to store temaer. Den første del drejer sig om forskellige rituelle og juridiske forordninger. Den anden del, som er vores interesse her, drejer som vers, der behandler de sociale relationer mellem muslimerne og Bogens Folk, inklusive politiske grænsedragninger og jurisdiktion. Ligesom i den ovenstående karakteristik af Koranen som et sammensat værk af anerkendelse og underkendelse giver også denne sura et sammensat billede af muslimernes forhold til de Andre. Således kritiseres jøder og kristne for at bryde deres pagter med Gud (K 5:12-14) og for at tilskrive Jesus og Maria guddommelig status (K 5:17-17, 116), og i vers 51 forlanger Gud, at muslimer ikke tager jøder og kristne som “venner”. I andre vers gives der dog indrømmelser til et mindretal blandt Bogens Folk: “Der findes blandt dem et fællesskab, der er tilbageholdende; men ondt er det, som mange af dem gør” (K 5:66). Blandt Bogens Folk tilkendes de kristne overhovedet den største anerkendelse. I andre vers beskrives de kristne som medfølende, barmhjertige og med et munkevæsen, der i intentionen er godt, men som dog ikke blev varetaget på rette vis (K 57:27: 9:31, 34).

Du finder, at det er jøderne og dem, der sætter andre ved Guds side, der er mest fjendtligt stemt over for dem, der tror; og du finder, at de, der er mest venligt stemt over for dem, der tror, er dem, der siger: “Vi er kristne”. Det skyldes, at der blandt dem er præster og munke, og at disse ikke er hovmodige./ Når de hører, hvad der blev sendt ned til Udsendingen, ser du deres øjne svømme i tårer over det af sandheden, som de genkender. De siger: “Herre, vi tror! Skriv os op blandt vidnerne!” (K 5:82-83).

I andre vers (K 9:31; 57:27) får de kristne specialister i form af præster og munke en mere hård medfart. K 5:41-7 har en retlig profil og kommenterer Muhammads rolle som dommer i sager, der bliver ham forelagt af jøderne, og i hvilke Gud pålægger ham at dømme retfærdigt. Disse sager bliver ikke desto mindre omtalt med en vis forundret distance; hvorfor dømmer jøderne ikke efter den lov, som de allerede har fået i opdrag fra Gud? Det bør og kan de gøre, for i Koranens optik er Toraen jo Guds eksklusive henvendelse til jøderne:

Vi sendte Toraen ned med retledning og lys, for at profeterne, der havde overgivet sig til Gud, og ligeledes rabbinerne og de skriftkloge kunne dømmе for dem, der var jøder, efter det af Guds skrift, som de var blevet betroet, og som de var vidner på. Frygt ikke menneskene! Frygt Mig, og sælg ikke Mine tegn for en ussel pris! De, der ikke dømmе efter det, som Gud har sendt ned, er de vantro (K 5:44).

Efter at have kommenteret jødisk lov, særligt *lex talionis*, i vers 45, vender opmærksomheden sig mod Jesus og de kristne, der ligeledes opfordres til at dømmе efter den del af Guds historiske åbenbaringer, som de har fået i opdrag: “Evangeliets folk skal dømmе efter det, som Gud har sendt ned deri! De, der ikke dømmе efter det, som Gud har sendt ned, er de gudløse” (K 5: 47).

Efter dette vers er Koranen parat til at kommentere på begge mono-teistiske samfund, men kommentaren ender tillige med at inkludere muslimerne selv samt at fremsætte den følgende olympiske udfordring:

Til dig sendte Vi Skriften med sandheden ned, til bekræftelse af det af Skriften, der forelå før den, og for at give vished derom. Døm imellem dem efter det, som Gud har sendt ned! Følg ikke deres lyster, bort fra den sandhed, der er kommet til dig! For hver og en af jer har Vi sat en retning og en vej. Hvis Gud havde villet, havde Han gjort jer til ét fællesskab; men Han vil sætte jer på prøve gennem det, som Han har givet jer. *I skal derfor stræbe efter at komme først med det gode [fa-stabiqū l-khayrāt]!* Til Gud vender I alle tilbage. Da vil Han underrette jer om det, hvorom I var uenige (K 5:48; min kursiv).

En nærmere gennemgang af verset viser som det første, at Muhammads status som sandfærdig profet har førsteprioritet. Som så mange gange før slås det også fast, at Profetens åbenbaringer bekræfter de dele af Skriften, der allerede forelå. Det er her vigtigt at forstå, hvad ordet Skriften dækker over. Skriften, *al-kitāb*, refererer ikke til de foreliggende bibelskrifter, men det præ-eksisterende himmelske Skrift eller Bog, der er hos Gud. Dette himmelske Skrift, undertiden kaldet Bogens Moder, *umm al-kitāb* (K 3:7; 13:39; 43:4), er så at sige den

originale tekst, hvorfra Gud fortløbende har øst til menneskeheden og dens nationer.¹⁴ Derfor er bibelskrifterne kun en del eller uddrag af det himmelske urskrift, hvilket Wulff har gengivet som “det af Skriften”. I næste sætning opfordres Profeten nu til at dømme for jøderne og de kristne “efter det, som Gud har sendt ned”, hvilket kan forstås som det, de hver især har fået bevilget af Gud i deres respektive helligskrifter, men måske også kan forstås som det, Muhammad specifikt har fået åbenbaret fra Gud. I hvert fald skal han ikke følge jødernes og de kristnes *ahwā*, der ofte oversættes til ‘lyster’, men måske bedst forstås som ‘bias’ eller ‘tendens’ og formodentlig hentyder til disses manipulationer, *tahrīf*, med Guds åbenbaringer.

Den næste sætning adresserer nu denne multireligiøse virkelighed, men eftersom det er Gud, der taler og tiltaler (i den gængse majestætiske Vi-form), skal muslimerne nu også inkluderes blandt dem, som har fået en “retning og en vej [*shir‘ah wa-minhāj*]”. Den arabiske rod bag ordet “retning”, *shir‘ah*, er *sh-r-*, som også går igen i det for Koranen ligeså sjældne ord *sharī‘ah*, der ligeledes ofte oversættes til “retning” eller “sti” (K 45: 18).¹⁵ Ordet i dette vers har formodentlig ikke den mere specifikke betydning af lovkompleks, som det får i senere islam, men selvom ordet semantisk trækker på en mere abstrakt vejmetaforik, hvor mennesker er rejsende, og religionen konciperes som en vej,¹⁶ synes såvel versenes kontekst og ord om at “dømme” (samt den islamiske traditions egen eksegese, hvor ordet ofte gengives som “lov”) også at kunne inkludere mere juridiske aspekter. Den islamiske tradition har også diskuteret forskellen mellem “retning” og “vej”, men det er ikke usandsynligt, at der her blot er tale om en klassisk parallelisme.

Uanset hvad udsiger verset tydeligt, at de forskellige retninger og veje, som er de metaforiske koder for de forskellige religioner og traditioner, er bestemt og tilvejebragt af Gud selv – ikke som en decideret straf, ej heller konciperet som babelsk forvirring – og som sådan legi-

14. Andre termer er “velbevogtet tavle” (K 85:22) og “skjult skrift” (K 56:78), muligvis også refereret som “rene skriftsider” og “sande tekster” (K 98:2-3).

15. “Derpå satte Vi dig på en bestemt vej angående sagen, så følg den! Følg ikke lysterne hos dem, der ingen viden har!” (K 45:18)

16. Måske typisk for aksial mentalitet, ff. omvandrende aksetidslærere som Kong Fuzi, Buddha, kynikerne og Jesus og deres elever. En *master metaphor* for islam er “den rette vej”, der blandt andet nævnes i Koranens første sura (K 1:6) og derfor også nævnes i de obligatoriske fem daglige tidebønner.

time og retsgyldige inden for hver sin religiøse jurisdiktion. Et andet vers, der sætter forskelligheden som en godartet del af Guds plan, men uden for en juridisk ramme, er følgende: “Et af Hans tegn er skabelsen af himlene og jorden og forskellen på jeres sprog og farve. Deri er der tegn for de vidende”. (K 30: 22) Denne guddommeligt sanktionerede forskellighed uddybes i den følgende kontrafaktiske sætning, hvor Gud abrupt slår om fra første persons tale til at omtale sig selv i tredje person,¹⁷ og her slår fast, at han, Gud, naturligvis havde kunne gøre menneskeheden forskellig nationer til én nation, “ét fællesskab,” *umma wāhid*, hvis han havde villet det. Ganske vist har menneskeheden engang været ét fællesskab, fortæller K 2:113, men fællesskabet blev ikke forpurret af Gud, men af menneskene selv, der blev uenige om Guds åbenbaringer.

Menneskene var engang ét fællesskab. Så sendte Gud profeterne til at bringe det gode budskab og advare, og sammen med dem sendte Han Skriften med sandheden ned til at dømme mellem menneskene i det, hvorom de var uenige. Kun de, der havde fået den, blev i gensidig oprørskhed uenige om den, efter at de klare beviser var kommet til dem. Derpå ledte Gud med sin tilladelse dem, der tror, til det af sandheden, hvorom de havde været uenige. Gud leder, hvem Han vil, til en lige vej. (K 2:113).

I dette vers finder man samme juridiske ræsonnement som i K 5:48, men her sammenholdt med en dyb beklagelse over religiøs splittelse og uenighed.¹⁸ Det manglende storfællesskab kvalificeres herefter i den følgende sætning, der forklarer, at Gud vil prøve eller teste jøder, kristne og muslimer “gennem det, som Han har givet jer”. Hvad denne prøve og “det, som Han har givet” helt præcist refererer til, er vanskeligt

17. Dette kuriøse retoriske fænomen er en version af såkaldt *enallage* i klassisk retorik og findes også i den bibelske litteratur, eksempelvis i Salmernes Bog. I den islamiske tradition betegnes fænomenet som *iltifāt* (se Robinson 2003, 245-255).

18. Samme emne gengives i andre vers, men undertiden med en mere positiv evaluering af forskellighed. Det mest kendte vers er følgende: “I mennesker! Vi skabte jer af mand og kvinde, og Vi gjorde jer til folkeslag og stammer, så I kunne genkende hinanden. Den fornemste af jer er i Guds øjne den af jer, der er mest gudfrygtig. Gud er vidende og indsigtfuld” (K 49:13).

at afgøre, men helt overordnet skal det formodentlig tolkes som monoteisternes evne og vilje til at overholde deres respektive pagtsforhold, sikret dels gennem profeter, dels gennem helligskrifter, til Gud.¹⁹ Denne anerkendelse af religiøs autonomi kunne umiddelbart tolkes som en opfordring om at leve og forvalte de religiøse traditioner i *splendid isolation*, men det er s her, at den olympiske (ud)fordring stter ind: “I skal derfor strbe efter at komme først med det gode!” I princippet kan den imperative tiltale her forstås som værende eksklusivt rettet til muslimerne, men ud fra konteksten er det mere sandsynligt, at tiltalen retter sig mod alle de religiøse aktører, der netop er nævnt i versklyngen – n klassisk tolkning lser det endda som en tiltale til hele menneskeheden. Den monoteistiske olympiade eller *agon*, der her fremmanes, er ganske vist ubestemt med hensyn til “det godes” specifikke natur, men verbets sportslige og ‘løbsaktive’ semantik lader os formode, at de gode ting ikke blot er abstrakte etiske maksimer, men skal forstås mere konkret som en praksis og gerningsorienteret fromhed.

Den definitoriske vaghed ved Koranens etik, forstået som “det gode”, giver i øvrigt også Koranen og muslimerne den fordel, at det etisk-retslige forlenes med en fleksibilitet, der – med et engelsk udtryk – *goes without saying*, dvs. både kan være en intuitiv, tavs viden, og kan forstås som en konventionel og traditionel viden og habitus. Koranens etiske metabegreb for “det gode” er “det rette” (f.eks. K 3:110), der på arabisk hedder *al-ma’rf* og direkte oversat betyder “det kendte” eller “det man ved”, men ligesom “det gode” og “de gode ting”, *al-khayrt* i vores vers, er heller ikke dette begreb defineret nærmere. Hvilket flugter fint med ovennævnte tavse viden, som *goes without saying* (Reinhart 2017, 51-82). De religiøse samfunds autonomi bliver herved relativiseret og konciperet i en bredere relationel praksis, som dels signaleres med verbet *istabiq*, *I skal derfor strbe efter at komme først*, dels verbets semantiske urbetydning som implicerer ‘kapløb’, hvilket implicerer mindst to parter.

Hvad der yderligere er værd at bemærke er sætningens imperative form: Det er både et ønske og en kommando fra Gud og ikke et postulat om monoteisternes respektive placering i ‘løbsfeltet’. På slående vis udebliver en klar bekendtgørelse af en vinder – om end adskillige

19. For en artikel om pagtsbegrebet og dets vigtige rolle i Koranen, se Hoffmann 2011, 70-90.

andre koranvers klart markerer muslimerne som sådanne. I stedet får vi en eskatologisk *cliffhanger*: At alle ultimativt vil vende tilbage til Gud, dvs. efter døden og ved Dommedag,²⁰ hvor han så vil *underrette* (verbet har samme rod som ordet for profet, *nabī*) menneskene om dét, som de har været uenige om i denne verden, *al-dunyā* (f.eks. K 6:32), en uenighed som andre vers har specificeret som religiøse uenigheder. Med andre ord: Der udråbes ikke nogen sikker vinder i denne verden, uanset hvor godt man konkurrerer på “de gode ting”. Sejren kundgøres først sted i ‘den anden verden’, *al-ākhirā* (f.eks. K 3:145).

Denne udskydelse af en endelig vinder har måske været en lige lovlig tilbageholdende og selvudslettende option for Muhammad og den muslimske menighed, hvorfor vi da også finder koranvers, der eksplicit anpriser det muslimske samfund som det bedste og kritiserer deres monoteistiske trosfæller, som eksempelvis følgende vers: “I er det bedste fællesskab, der er blevet frembragt for menneskene. I påbyder det rette, forbyder det forkastelige og tror på Gud. Hvis Skriftens folk troede, ville det være bedre for dem. Nogle af dem er troende, men de fleste er gudløse” (K 3:110). Dette vers forefindes dog også i en mere inklusivistisk version, nærmere bestemt fra den korte sura 98, der omtaler de vantro, Skriftens Folk og muslimerne. Her kritiseres Skriftens Folk i de første par vers for at fraktionere og føje polyteistiske ansatser til Guds urmonoteistiske budskab, men slutningen af suraen indfører en distinktion mellem dem blandt Skriftens Folk, som er vantro og polyteistisk sindede, og dem, som ikke er det: “De, der er vantro, *blandt Skriftens folk* og dem, der sætter andre ved Guds side, er i Helvedes ild; dér skal de forblive til evig tid. De er det værste af skabningen” (K 98:6). De “værste” kontrasteres straks herefter med de “bedste”: “De, der tror og gør gode gerninger, er det bedste af skabningen” (K 98:7). De sidstnævnte inkluderer selvsagt muslimerne, men må igen ud fra konteksten også tænkes at rumme ‘de gode’ blandt Skriftens Folk. Suraens ottende og afsluttende vers leverer det eskatologiske facit, der slående nok ikke udråber nogen paradisiske vindere blandt Skriftens Folk, men konkluderer følgende: “Hos deres Herre vil gengældelsen være Edens haver med de rindende floder; dér skal de forblive til evig

20. Udtrykket “at vende tilbage til Gud” bruges også som rituel frase, når en muslim dør, helt specifikt K 2:156: “Vi tilhører Gud, og til Ham vender vi tilbage!”

tid. Gud har behag i dem, og de har behag i Ham. Dette har den, der frygter sin Herre, i vente” (K 98:8).

Opsummerende kan vi konstatere, at K 5:48 udgør et vigtigt etisk og retsligt vers i Koranen, ifølge den store Geniza-forsker Shlomo Goyte (1950, 23-29) ligefrem dét vers, der markerer den islamiske juras fødselsmoment for den første islamiske stat. Denne religiøse jura udmærker sig ved sin grundlæggende anerkendelse af beslægtede religiøse samfund, deres love og traditioner. Som sådan er verset orienteret imod det relationelle og det forhold, at religion må forstås i flertal. Derudover skriver verset sig ind i en agonistisk eller olympiade-agtig tradition, hvor religiøs sandhed og (gernings)etik italesættes som en kappestrid, hvis ultimative resultat udskydes til en fælles eskatologisk fremtid. Sammenholdt med andre vers fra Koranen står man tilbage med et broget og flertydigt billede, der alt efter de troendes religiøse interesser og fortolkningstraditioner kan trækkes i forskellige retninger. Fra en grundlæggende monoteistisk økumenisk og tolerant position til en mere suprematistisk og eksklusivistisk ditto, hvor islam og muslimer ultimativt trumfer og diskvalificerer alle andre religiøse samfund.

I den moderne muslimske verden finder man følgerig også fortalere for hver sin læsning, og det er næppe overraskende, at netop K 5:48 udgør et af de mest hyppigt anvendte vers, når tolerance og pluralisme fremsættes som et islamisk kerneideal. Andre hyppigt citerede vers er dels K 49:13 (se note 16) dels K 2:256, der fremsætter følgende ord: “Der er ingen tvang i religionen”.²¹ Den kortfattede sura 109:1-6 bliver ofte fortolket som en nøgtern konstatering og anerkendelse af religiøs pluralisme: “I har jeres religion, og jeg har min”. Ikke sjældent citerer fortalere for denne islamiske pluralisme også en udtalelse fra Muhammad, en såkaldt *hadith*, der godtgør, at “Uenighed i mit samfund er en velsignelse”, undertiden i varianten “Uenighed blandt de lærde i mit samfund er en velsignelse” (oversat fra Wilde & McAuliffe 2004, 406).

I det næste afsnit vil jeg springe langt frem i tid. Nærmere bestemt til en tidligt moderne europæisk tekst, nemlig Gotthold Ephraim Lessings drama *Nathan den Vise*. Ved første øjekast synes dette drama fra Oplysningstiden ikke direkte forbundet med Koranen, men den europæiske tekst markerer en etisk pointe, der på slående vis ligner

21. For en kritisk læsning af versets tilsyneladende tolerance samt dets receptionshistorie, se Crone 2016, 351-409.

Koranens. Hypotesen vil således være, at Lessings drama er inspireret af af K 5:48.

5. Olympiske ringe og Lessings lignelse om de tre ringe²²

I 1779 træder en eksotisk – og i sandhed dramatisk – skare frem på en teaterscene i Berlin. Heriblandt sultan Saladin, en tempelridder, en dervish, en munk, en rig jøde ved navn Nathan og denne datter, Recha. De eksotiske figurer optræder i et drama, der bærer titlen *Nathan den Vise*. Den fiktive scene er sat til Jerusalem. Alene teaterrollernes forskellige religiøse baggrunde som muslim, kristen og jøde lader hurtigt publikum overtyde, at temaet drejer sig med mødet mellem religionerne – mere konkret mødet mellem muslimer, jøder og kristne. Med andre ord et trekantsdrama med de såkaldte abrahamiske religioner som de respektive *dramatis personae*. Tilstedeværelsen af Saladin og tempelridderen viser også, at mødets kontekst er intet mindre end den religiøse krig, nærmere bestemt det tredje korstog i slutningen af det tolvte århundrede. Nathan og hans datter Recha repræsenterer jøderne, der står klemt imellem de to stridende parter. Et trekantsdrama der nærmere antyder tragedie end en *happy end*.

Dramaets forfatter er én af Oplysningstidens store navne, tyskeren Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Ud over dramaer rummer hans oeuvre digte, fabler og en række filosofiske og teoretiske bidrag til litteraturkritik og æstetik, hvoraf flere har decideret klassikerstatus. Lessing kom ud af en fornem og from protestantisk familie, men som oplysningstænkter og tilhænger af den store Fornuft var han også kritisk over for kirke og religion, ikke mindst den herskende, dvs. den kristne. Imidlertid er det ikke en militant religionskritik à la Voltaire og hans berømte ord om kirken og religionen: “*Écrasez l’infâm*”, “Knus den afskyelige!” Lessing var også i polemik med kirken, men han fremstår som en langt mere forsonlig og tolerant religionskritiker end sin franske fælle. Netop tolerance er *Nathan den Vises* egentlige tema og årsag til stykkets status som nøgletekst til spørgsmålet om konflikt,

22. Dette afsnit er et omarbejdet og udvidet version af en klumme af nærværende forfatter, trykt i *Weekendavisen* 22. februar 2019.

sameksistens og tolerance mellem religioner, der hver især gør fordring på at eje sandheden.

I dramaet sættes en intrige. Sultan Saladin har brug for penge, vel at mærke den rige jøde Nathans penge. For at presse Nathan og muligvis kreere en undskyldning for en henrettelse og beslaglæggelse af jødens formue beder han Nathan svare på et dødens farligt spørgsmål: “... så sig mig hvilken tro og hvilken lov der forekommer mest indlysende for dig” (135). Hvilken religion er den sande, islam, jødedommen eller måske ligefrem kristendommen? Hvad skal Nathan svare den listige overmagt, der afkræver ham et hurtigt svar: “Så tal dog! Tal!” Som en anden Jesus må han ty til en lignelse, en genre der passer som fod i hose til situationen. Ligesom Sheherazade fra *Tusind og én nat* må Nathan prøve at sikre sit liv med en fortælling – og med samme *talking cure* kurere sultanen for hans tyranniske impulser og erstatte dem med en god og vis morale. Lignelsen, som Lessing nu lader Nathan fortælle, kaldes ofte ring-parablen, eller lignelsen om de tre ringe.

Genfortalt: Der var engang en mand i Østen, der ejede en ring med en magisk egenskab. Enhver, der bar den og havde tillid til ringens kraft, blev velsignet med Guds og folks velvilje. Ringen gik i arv fra far til yndlingssøn, men en dag endte den hos en far, som elskede sine tre sønner lige højt. Og så kom han til at love ringen i arv til hver og én af sønnerne. Derfor lod han i al hemmelighed fremstille to perfekte kopier af ringen. Hver søn fik en ring, men da faren dør, er fanden løs. “For næppe var han død, så kommer hver især med sin ring, hver især forlanger at blive husets fyrste, alle strides og undersøger, klager, men forgæves, den rette ring var upåviselig – (*efter at have ventet lidt på Saladins svar*): omtrent som nu – den rette tro” (141). Der er ikke andet for, end at sagen må afgøres ved en domstol. Dommen falder som en opfordring:

Jeg hører jo: den rette ring har kraften til at gøre ejeren behagelig for Gud og mennesker. Det afgør sagen! [...] Har hver af jer modtaget ringen af sin far, så bør I alle anse jeres ring for ægte. – Muligt er det jo at han i længden ikke ville se sit hus tyranniseret af den *ene* ring. Helt sikkert har han elsket alle tre og alle lige højt, idet han ikke har forfordelt de to og foretrukket den ene af jer. Godt! Stræb da at vise i gerning jeres fordomsfri og ubestukne

kærlighed, og gør det klart at jeres rings opal har større kraft. [...] Hvis jeres ringes kraft så ytrer sig hos jeres børn og børnebørn, så lad dem komme her til dette dommersæde om tusind eller flere tusind år. Her sidder da en mand langt mere viis end jeg og dømmer. Gå! (144-145)

Moralen kunne umiddelbart ligne en sofistikeret version af det gamle visdomsord om, at enhver er salig i sin tro, men altså med det twist, at her 'bør' enhver være salig i sin tro. Netop fordi den enkelte søn ikke med sikkerhed kan vide, hvem der ejer den ægte ring, bør han også udvise tolerance over for sine brødre. Netop fordi de andre brødre også har fået en ring af faderen, bør de ræsonnere, at faderens kærlighed til dem ikke er et nulsumsspil. En sådan indsigt og tolerance har også den lykkelige effekt, at den så at sige forebygger dét, Lessing kalder den ene rings tyranni. Med andre ord: monoteistisk monomani. Salighedens selvtilfredshed holdes således i ave af tvivlens nådegave, der først afgøres engang i en fjern eskatologisk fremtid, nemlig ved Dømedag. Hvad afgørelsen endelig vil være til den tid, bør man slet og ret afholde sig fra at spekulere i.

Dommen består dog ikke kun i en ren epistemologisk fordring om tvivl og tolerance, men foreskriver altså også et egentligt gerningsprogram, der minder om den monoteistiske olympiades kapløb: hvis ring har større kraft (underforstået: end den andens og tredjes rings)? "Stræb da at vise i gerning jeres fordomsfri og ubestukne kærlighed, og gør det klart at jeres rings opal har større kraft". Lessings morale rimer forbløffende godt med Koranens ordlyd om at stræbe efter det gode.

Som med en åbenbarings kraft indser statsmagten nu, symboliseret ved Saladin (hvis titel som sultan sigende nok betyder 'magt' på arabisk), at det drevne spørgsmål ikke kan besvares. Sultanen opgiver derfor sit forehavende. Det viser sig faktisk i en yderligere forvikling, at Nathan og Saladin er brødre. Nathans datter, som tempelherren er forelsket i, viser sig slet ikke at være jødens biologiske datter, men en kristen pige, han har taget i pleje. Forelskelsens projekt umuliggøres dog efterfølgende, for det viser sig også, at Recha og tempelherren er søskende.

Man bør altså besinde sig på sin egen tro og tvivl og forstå, at såvel det ene som det andet menneske er menneske for den ene Gud. Reli-

gion i form af institutioner som kirke, synagoge og moske og religion som dogmer og ritualer skal forstås som forskellige *modi operandi* for menneskeheden, systemer man så at sige kan føle sig hjemme i og fortrolig med. Denne religionstolkning gav sig mest udtryk i datidens deismetænkning. Deismen kan defineres som monoteistisk minimalisme, der prioriterer fornuft frem for åbenbaring og tillige abonnerer på en stærk institutions-, ritual- og dogmekritik. Deismen var på mode hos mange af oplysningsfilosofferne, og den er vel egentlig også ret populær i nutidens religionsdialog, hvor man ikke sjældent møder udsagn om, at jøder, kristne og muslimer så at sige tilbeder den samme “ringenes Herre”, hvis blot man skræller alt det kulturelle og dogmatiske udenomstads af. Selvom islam ikke kan betegnes som deistisk, har islams monoteistiske økumeni en vis familielighed med deismen.

Litteratur- og idéhistorikere har påvist, at Lessings lignelse er inspireret af forskellige fortællinger fra middelalderen, med det mest berømte forlæg i én af Boccaccios Decameron-*fortællinger*. Flere forskere har også peget på, at Lessing må have været inspireret af ét af det attende århundredes skandaløse publikationer, nemlig den anonymt affattede *Liber de Tribus Impostoribus*, oversat til dansk som *Traktat om de tre bedragerere – Moses, Jesus, Muhammed* (2010). Lessing foretager så at sige en radikal revurdering og omskrivning af traktatens tese om de tre religiøse bedragerere og gør ringlignelsens bedrageri fra faderens side til en behjertet og begavet handling, der sikrer tolerancen og dermed freden.

Man ved med sikkerhed, at Lessing også har været inspireret af den samtidige tyske oplysningstænkner og orientalist, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus var én af fædrene til den historisk-kritiske bibelvidenskab, og Lessing udgav posthumt og anonymt nogle af Reimarus’ religionskritiske noter, hvilket gav anledning til en af de mest voldsomme teologiske debatter i det attende århundredes Tyskland. At Lessing havde anonymiseret Reimarus, fritog ikke Lessing for et markant udslag af *guilt-by-association*, og i 1778 blev han af øvrigheden forbudt offentligt at diskutere teologiske emner. For at omgå dette censurforbud forsøgte Lessing sig i stedet med dramatikken, som han tidligere han haft succes med. *Nathan den Vise* blev således en del af Lessings reception og genskrivning af Reimarus.

Den tyske filosofihistoriker Friedrich Niewöhner, med speciale i jødisk og islamisk filosofi, har i sin monografi *Veritas sive Varietas*:

Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern (1988) begået en litterær arkæologi, hvor han sporer lignelsen tilbage til den jødiske filosof Maimonides (1138-1204), der i øvrigt var livlæge for sultan Saladin. Niewöhner (2008) og andre (Shagrir 1997, 163-177; Loop 2013, 212-213) påviser også, at lignelsen findes i tidligere versioner end Maimonides', særligt hidrørende fra den muslimske verden. At Lessing havde et – for sin tid – usædvanligt godt kendskab til islam og Koranen (som han havde læst og diskuteret med orientaler) er dokumenteret af flere andre tyske forskere (Kuschel 1998, Muslim 2010, 26-27, 187-200). Med andre ord: Den europæiske oplysningslitterære kronjuvel om religiøs tolerance har sandsynligvis sit udspring i Lessings reception af Koranen.²³

6. Eftertanker: Koranens agonisme og toleranceteologi

At Koranen er et polemisk og apologetisk værk, der delvis kan forklares ud fra sine mentalitetshistoriske, geopolitiske, litterære og retoriske kontekster, er nu godtgjort. At det ligeledes rummer en markant åbenhed og anerkendelse over for sine monoteistiske trosfæller, primært jøder og kristne, er ligeledes dokumenteret. Samtidig står det klart, at Koranen også fremstår dybt ambivalent. På den ene side mobiliserer den løbende polemikken, på den anden side udviser den gentagne gange en stærk fordømmelse af debat og diskussion, der omtales som en opsplnitning af en oprindelig og godartet enhed og som en stædig afvisning af Guds tegn (McAuliffe 2001, 513).

Vores nutidige forståelse af Koranens polemik tynges også af polemikkens blakkede ry. Polemik beskrives ofte som udtryk for en heftig og taktløs debatform, der egentlig ikke er motiveret af at nå til gensidig forståelse eller anerkendelse. Polemik som begreb i dag tangerer måske ligefrem den såkaldte hadtale. Polemikkens intuitive sammenhæng med volden og krigen ud fra devisen om, at ordet skaber, hvad det nævner, udfordrer en nøgtern og neutral forståelse af fænomenet. Derfor bliver polemikken og dens tvilling, i form af apologetikken, i stadig højere grad bedømt som en etisk og chauvinistisk blindgyde.

23. For en læsning af dramaets idehistoriske forhold til tolerancebegrebet i Europa, se Bredsdorff og Kjældgaard 2008, 120-128.

Det er en dom, som det moderne, demokratiske og pluralistiske tænkende menneske umiddelbart kan have vanskeligt ved at afvise. Problemet er imidlertid, at en sådan afvisende position næppe er særlig realistisk. Kan religionsdialog være reel og robust, hvis den på forhånd diskvalificerer konflikt og polemik? Næppe. Netop derfor er det også interessant at se, hvordan Koranen kombinerer polemikken med anerkendelsen og derved artikulerer en tredje position. Denne tredje position kan identificeres som den monoteistiske olympiade og fremstår i en senantik form i K 5:48.

Den romerske militrhistoriker Vegetius skrev engang i det fjerde eller femte århundrede, at “hvis du ønsker fred, s forbered dig på krig!”²⁴ En moderne teoretisk artikulering af denne paradoksale påstand kan genfindes i nutidig politisk teori, specifikt i den post-marxistiske politologs Chantal Mouffe og hendes reception af den tyske retsfilosof Carl Schmitt (1888-1985). Mouffe tager udgangspunkt i Schmitts berømte og berygtede definition af det politiske som funderet på “sondringen mellem *ven* og *ffende*. [...] Meningen med sondring mellem ven og ffende er at betegne den yderste intensitetsgrad af en forbindelse eller en adskillelse, af en association eller dissociation” (Schmitt 2002, 60-61). Mouffes ambition er nu at inddæmme eller tmme denne yderste intensitetsgrad. I den forbindelse har hun opfundet begrebet *agonistisk pluralisme*, og pointen er meget kort fortalt, at kampen og dysten, *agon*, skal erkendes og udnyttes som et frugtbart demokratisk ‘onde’. Dette begreb udvikler hun især i bogen *The Democratic Paradox* (2000, 80-107). I en kortere artikel oversat til dansk skriver Mouffe (2003, 123):

Konflikter i demokratiske samfund hverken kan eller br udryd- des, eftersom det moderne demokratis kendetegn netop er anerkendelsen og legitimationen af konflikter. [...] Sagt på en anden måde: Det vigtige er, at en konflikt ikke tager form af en ‘antagonisme’ (en kamp mellem ffender), men at den udfolder sig som en ‘agonisme’ (en kamp mellem modstandere) [...], den modstander, med hvem vi deler et fælles troskab over for de demokratiske principper om ‘frihed og lighed for alle’, men er uenig, når det kommer til fortolkning af disse principper. [...] Denne konfrontation

24. Dette afsnit gengiver og udvikler nogle betragtninger, som jeg tidligere har fremsat, se Hoffmann 2008, 53-67; 2016, 87-101.

mellem modstandere forstår jeg som en 'agonistisk kamp', der efter min mening er selve betingelsen for et aktivt demokrati.

Som Mouffe udtrykker det senere i sin artikel, handler det altså ikke om at eliminere konflikterne men om at sublimer dem. Ganske vist har den post-marxistiske Mouffe – i modsætning til den katolske Schmitt der også forfattede værket *Politisk teologi* – ikke blik for det religiøse, men hvis man erstatter citatets fokus på politisk og demokratisk interaktion med interreligiøs interaktion, bliver relevansen for Koranens olympiske vers forhåbentlig mere klar. Mouffes ord om et "fælles troskab" formulerer nemlig på slående manér de samme idealer om et forestillet fællesskab, som Koranen selv formulerer for mono-teisternes vedkommende, Skriftens folk. Vel at mærke samtidig med at uenighed, konfrontation og kapløb tilkendes en godartet rolle. En rolle, der for Koranens vedkommende markeres med det simple imperativ til kollektivet om at stræbe efter (at gøre) de gode ting. Den tyske teolog Karl-Josef Kuschel og hans muslimske kollega Ahmad Milad Karimi har begge med reference til Lessings tolerancelignelse påpeget, hvorledes K 5:48 muliggør en mere realistisk og engageret religionsdialog (Kuschel 1998, 2011, Karimi 2016, 278-292).

Monoteismens farlige tendens til antagonistisk eksklusivisme afbøjes til en etisk og gerningspraktisk kappestrid, der er pluralistisk agonistisk – måske med undtagelse af polyteisterne. Schmitts berømte indledningsord i *Politisk teologi* (2009, 23) peger indirekte på islams politiske teologi: "Suveræn er den, der træffer afgørelsen om undtagelsestilstanden". Koranens toleranceteologi er altså ikke ubegrænset, men sætter principielt polyteisme i en undtagelsestilstand.

Den pluralistiske agonismes teoretiske position blev for så vidt allerede performet i den græsk-romerske kultur med dens lege og *agoner*. Friedrich Nietzsche (1844-1900) skrev i 1872, som ung professor i klassisk filologi, den lille opsats "Homers kappestrid", hvori han passioneret udpeger kappestrid og *agon* som centrale og godartede komponenter i den oldgræske kultur:

For de gamle var målet med den agonale opdragelse helheden, statens velfærd. [...] Fra barnsben nærrede enhver græker et brændende ønske om at deltage i byernes kappestrid for at forøge sin egen

bys lykke: Det var dette ønske, der antændte, tøjlede og begrænsede hans selvished. [...] Hvis vi fjerner kappestriden fra den græske tilværelse, så ser vi straks ned i den før-homeriske afgrund af vildt had og tilintetgørelseslyst (2012, 73-75).

Nietzsche ser ikke bare kappestriden som en ventil for aggressivitet, men lige så meget som en godartet stimulans for passionen. Kappestriden som monoteistisk og etisk rivalisering lægger sig for Koranens vedkommende i forlængelse af den overførte og metaforiske betydning, som *agon* allerede har i den senantikke tænkning og teologi. Monoteisterne bliver kapløbere for *Allāh*, ‘Guds atleter’ i en mere nytestamentlig formulering (Pfitzner 1967). Mouffes vision om den agonistiske debatkultur i demokratiet foregribes således i K 16:125, hvor debat simpelthen sættes lig med det skønne og det gode: “Kald til din Herres vej med visdom og smuk formaning! Og du skal strides [eller: debattere] med dem på en endnu smukkere måde [*wa-jādilhum bi-llatī hiya ’ahsanu*]! Din Herre ved bedst, hvem der har forvildet sig bort fra vejen til Ham, og Han ved bedst, hvem der er retledte”. Altså: Mission og formaning er smuk, men den stridende debat synes at være endnu smukkere, markeret med den grammatiske elativ. Hertil skal man bemærke, at debatten fremstilles som en fortsat proces, som en endeløs kamp på ‘Guds vej’, *sabīl allāh*, hvis endelige vindere og tabere netop ikke afsløres her, men forbliver Guds viden, fordi “Han ved bedst”. Lessings deistiske lignelse om de tre ringe føjer sig til – for nu at blive i Koranens frasering – på smukkeste vis.

7. Litteratur

Koranen, oversættelse af Ellen Wulff, 2006, København: Forlaget Vandkunsten.

Anonym, 2010 [ca. 1719], *Traktat om de tre bedragerere – Moses, Jesus, Muhammed*, København: Informations Forlag.

Ammann, L., 2001, *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Göttingen: Wallstein.

Bravman, M.M., 1972, *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden: E.J. Brill.

- Bredsdorff, T. & Kjældgaard, L.H., 2008, *Tolerance – eller hvordan man lærer at leve med dem, man hader*, København: Gyldendal.
- Chazan, R., Omerzu, H., Jowers, D.W., 2009, 'Apologetics', i *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, red. Hans-Josef Klauck m.fl., Berlin: Walter de Gruyter, 414-437.
- Cole, J., 2018, *Muhammad. Prophet of Peace amid the Clash of Empires*, New York: Hachette Books.
- Crone, P., 2016 [2005], *Guds styre. Islamisk politisk tænkning i middelalderen*, København: Forlaget Vandkunsten.
- Crone, P., 2016, *The Qur'ānic Pagans and Related Matters. Collected Studies in Three Volumes*, vol. 1, Leiden: Brill, 351-409.
- Donner, F., 2014, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge: Harvard University Press.
- Emory P.G., 1998, 'Bedouin', i *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami og P. Starkey, vol. 1, London: Routledge, 146-147.
- Firestone, R., 1999, *Jihād: the origin of Holy War in Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Firestone, R., 2003, 'The Qur'ān and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship', *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality*, red. J.C. Reeves, Atlanta: SBL, 1-22
- Goitein, S.D., 1950, 'The Birth-hour of Muslim Law', *The Muslim World* 40, 23-29.
- Hamilton, E., 1991, 'The Olympics of "Good Works": Exploitation of a Qur'anic Metaphor', *The Muslim World* LXXXI, 71-81.
- Hashmi, S., 2003, 'The Qur'an and tolerance: An interpretive essay on Verse 5:48', *Journal of Human Rights* 2, 81-103.
- Hoffmann, T., 2007, 'Agonistic Poetics in the Qur'ān', i *Self-referentiality in the Qur'ān*, red. Stefan Wild, Wiesbaden: Harrassowitz, 39-58.
- Hoffmann T., 2008, 'Concordia Discors or Teach the Conflicts. Reflections on the Validity and Heuristics of Scholarly Conflict', *Tidsskrift for Islamforskning* 2, 53-67.
- Hoffmann, T., 2011, 'Pagter i Koranen', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74, 70-90.
- Hoffmann, T., 2016, 'Appendix: Koranen som udfordring. Tiltrædelsesforelæsning 13. december 2013 ved professor mso Thomas Hoffmann', *Tidsskrift for Islamforskning*, 87-101 (<https://tifoislam.dk/article/view/24875/21782>).
- Hoffmann, T., 2019, 'Den etiske olympiade', *Weekendavisen* 22. februar.

- Huizinga, J., 1993 [1963], *Homo Ludens: Om kulturens oprindelse i leg*, København: Nordisk Forlag.
- Karimi, A.M., 2016, ‘Wahrheit ist Sehnsucht. “So wetteifert um die guten Dinge!”, i ”Es strebe von euch jeder um die Wette”: Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?’, red. J.H. Tück & R. Langthaler, Freiburg am Breisgau: Herder.
- Kister, M.J., 1989, ‘Do Not Assimilate Yourselves . . .’ *Lā Tashabbahū . . .*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12, 321-371.
- Kuschel, K.-J., 1998, *Vom Streit zu Wettstreit der Religionen. Lessing und der Herausforderung des Islam*, Düsseldorf: Patmos.
- Kuschel, K.-J., 2011, *Im Ringen um den Wahren Ring: Lessings “Nathan der Weise”. Eine Herausforderung an die Religionen*, Mannheim: Patmos Verlag
- Lecker, M., 2010, ‘Glimpses of Muhammad’s Medinan Period’, i *The Cambridge Companion to Muhammad*, red. J.E. Brockopp, Leiden: Brill, 61-79.
- Lessing, G.E., 2010 [1779], *Nathan den Vise. Et dramatisk digt i fem akter*, København: Forlaget Vandkunsten.
- Loop, J., 2013, *Johann Heinrich Hottinger. Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- McAuliffe, J.D., 1996, ‘The Qur’anic Context of Muslim Biblical Scholarship’, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, 141-158.
- McAuliffe, J.D., 2002, ‘Debate and Disputation’, i *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill, 511-514.
- Montgomery, J.E., 2018, *Antara Ibn Shaddād: War Songs*, New York: New York University Press.
- Mouffe, C., 2000, *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Mouffe, C., 2003, ‘Politik og lidenskaber: Hvad er på spil i demokratiet?’, *Distinktion. Skandinavisk Tidsskrift for Samfundsteori* 7, 119-127.
- Muslim, Z.M., 2010, *Lessing und der Islam. Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*, ph.d.-afhandling, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin (<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/16799/muslim.pdf?sequence=1>)
- Nickel, G., 2010, *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur’ān*, Leiden: Brill.
- Nietzsche, F., 2012 [1872], *Friedrich Nietzsche & Antikken. Tre ungdomstekster*, København: Informations Forlag.

- Nöldeke, T., Schwally, F., Bergsträsser, G., 1860-1938, *Geschichte des Qorans*, Olms: Hildesheim.
- Petersen, A.K., 2015, 'Polemics', i *Vocabulary for the Study of Religion*, red. R.A. Segal og K. von Stuckrad, vol. 3, 68-72.
- Pfitzner, V.C., 1967, *Paul and the Agon Motif*, Leiden: Brill.
- Poplutz, U., 2009, 'Agon', i *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, red. Hans-Josef Klauck m.fl., Berlin: Walter de Gruyter, 583-586.
- Radscheit, M., 1996, *Die koranische Herausforderung: Die tahaddi-Tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin: Klaus Schwartz Verlag.
- Reinhart, K., 2017, 'What we know about *ma'rūf*', *Journal of Islamic Ethics* 1, 51-82.
- Renard, J., 1994, *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*, St. Louis: South Carolina University Press.
- Retsö, J., 2002, *The Arabs in Antiquity: The History from the Assyrians to the Umayyads*, Abingdon: Routledge.
- Robinson, N., 2003, *Discovering the Qur'ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington: Georgetown University Press.
- Schmitt, C., 2002 [1932], *Det politiske begreb*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Schmitt, C., 2009 [1922], *Politisk teologi og Romersk katolicisme og politisk form*, København: Informations Forlag.
- Shagrir, I., 1997, 'The parable of the Three Rings: a revision of its history', *Journal of Medieval History* 23, 163-177.
- Sinai, N., 2017, *The Qur'ān. A Historical-Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thomas, D., 2009, 'Apologetics (Islam)', i *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, red. Hans-Josef Klauck m.fl., Berlin: Walter de Gruyter, 443-447.
- Toorawa, S., 2003, 'Play in the Qur'an', *Journal of Qur'ānic Studies* 5, 99-102.
- van Gelder, G.J.H., 1998, 'Debate literature', i *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami og P. Starkey, vol. 1, London: Routledge, 186.
- van Gelder, G.J.H., 1998, 'Poetic contest', i *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami og P. Starkey, vol. 1, London: Routledge, 605-606.
- Waldman, M. & Baum, R.M., 1992, 'Innovation as renovation: The "prophet" as an agent of change', i *Innovations in religious traditions. Essays in the interpretation of religious change*, red. M.A. Cox og M.S. Jaffee, Berlin: Walter de Gruyter, 241-284.

- Webb P.A., 2016, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wilde, C. & McAuliffe, J.D., 2004, ‘Religious Pluralism and the Qur’ān’, i *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill, 398-417.
- Zebiri, K., 2004, ‘Polemic and Polemical Language’, i *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill, 114-125.
- Zellentin, H., 2016, ‘*Aḥbār* and *Rubbān*. Religious Leader in the Qur’ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature’, i *Qur’ānic Studies Today*, red. A. Neuwirth & M. Sells, Abingdon: Routledge, 260-293.

Juridiske undtagelser i Bibelen og Koranen

Johanne Louise Christiansen, Syddansk Universitet

Abstract: The Qur'ān is known as a text that contains numerous legal exhortations and prohibitions (e.g. Q 6:151). However, the text also often articulates the possibility of being exempted from these rules. In this article, I present and discuss the Qur'ān's principle of dispensation, which seems to be, if not unique, articulated in a new manner compared to previous religions. The article therefore takes a comparative approach to the two other Abrahamic religions and their Holy Scriptures, namely, The Old and The New Testament. Even though these two scriptures contain examples of exculpatory language in their legal material, the Qur'ān seems to evoke a much more frequent and systematized repertoire of lenient legal arguments. At the end of this article, I argue that this might be due to the general focus on flexibility and long-term durability of the Qur'ān's religious system.

1. Indledning

Der er ingen tvivl om, at de tre såkaldte abrahamiske religioner indeholder love og regler. Især jødedom og islam er karakteriseret af detaljerede lovkomplekser og retstraditioner.¹ Selvom mange påbud og forbud er udformet og formuleret i detaljer igennem senere eksegetiske bestræbelser og traditioner, har de (fleste af dem) grundlæggende hjemmel i helligskrifterne, Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente, samt Koranen. I ordet "lov" ligger en (måske populær) forståel-

1. Om den tilbagevendende diskussion om termen "lovreligion" i forhold til de tre religioner, jævnfør f.eks. *Kristelig Dagblad* i foråret 2009, heriblandt Anders Klostergaard Petersens kommentar d. 29. maj "Lov og evangelium. Floskelkristendommen flourer". For en artikel om de tre abrahamiske religioners interne etiske konkurrence, se Thomas Hoffmanns bidrag til dette nummer af *Forum for Bibelsk Eksegese*.

se af noget strengt, fastlagt og ubøjet. En lov er noget man skal følge til punkt og prikke, jævnfør for eksempel denne passage fra Femte Mosebog, kapitel 13, vers 1: “Alt det, jeg befaler jer, skal I omhyggeligt gøre. Du må ikke føje noget til og heller ikke trække noget fra.”² Lov har dog også sine egne former for fleksibilitet, bøjeligheder og instabiliteter. Allerede i distinktionen mellem *apodiktisk* (absolutte, kategoriske påbud og forbud: “Gør dette/gør ikke dette”) og *kasuistisk* (dvs. angivelse af et retstilfælde og efterfølgende sanktioner: “Hvis dette sker, så gør dette”) åbnes der for et vist mulighedsrum.³ Det hypotetiske element ved de kasuistiske love indikerer, at nogen har forestillet sig mange potentielle eller alternative scenarier, der måske kunne forstyrre de angivne påbud eller forbud.

En anden mulighed for juridisk fleksibilitet er undtagelser.⁴ Det følgende tekststykke er fra begyndelsen af Koranens sura 5, “Bordet”, vers 6:

I, som tror! Når I stiller jer op til bøn, skal I vaske ansigt og hænder op til albuen og gnide hoved og fødder op til anklen! Hvis I er urene, skal I rense jer (*wa-in kuntum junuban fa-ṭṭahharū*)! (første del af K 5:6)⁵

I denne første del af verset påbydes den troende, at han eller hun skal udføre visse renseshandlinger, før bønnen kan gennemføres korrekt. Igennem imperativer giver Koranen her klare regler for ritualet bøn i forhold til urenhed. Hvis man læser resten af verset, fremkommer der dog nye informationer:

Hvis (*wa-in*) I er syge eller på rejse, eller hvis en af jer kommer fra nødtørftsstedet, eller hvis I har haft kønslig omgang med kvinder,

2. For en religionsvidenskabelig behandling af denne passage, se Jensen 2013, 82-83.

3. For denne distinktion, se Alt 1934 og de følgende referencer.

4. Denne artikel er i høj grad baseret på den forskning, som danner udgangspunkt for min bog *The Exceptional Qurʾān: Flexible and Exeptive Rhetoric in Islam's Holy Book* (Piscataway: Gorgias Press, 2021).

5. Hvis ikke andet er angivet, følger suraernes titler og citationer fra Koranen Ellen Wulffs danske oversættelse fra 2006, dog nogle gange med mine egne modifikationer.

og I ikke kan finde vand, så skal I gå hen til en god og tør jordbund og gnide jeres ansigt og hænder dermed. Gud ønsker ikke at gøre det besværligt for jer, men at rense jer og fuldbyrde sin nåde over jer. [*ikke-for-besværligt*-argumentet, se nedenfor] Måske er I taknemmelige! (anden del af K 5:6)

I denne anden passage gives igennem fortsat kasuistisk sprogbrug en dispensation, nemlig at hvis der ikke er vand at finde, kan afvaskning ske med jord eller fint sand (et ritual der er kendt som *tayammum*). Udover at verset viser, hvordan materialerne “sand” og “vand” deler karakteristika, og derved indikerer, at det især handler om *rituel* renhed og ikke *hygiejnisk* renhed, synes dispensationen at have en pragmatisk karakter, når man tænker på Koranens angivelige oprindelse i en arabisk ørkenkontekst (jf. Reinhart 1990). En forklaring på, hvorfor der gives dispensation er også til stede i verset, nemlig at Gud ikke ønsker at gøre det for besværligt for den troende. Denne forklaring udfoldes til fulde i det følgende vers:

Gud pålægger ingen mere, end han kan bære. Enhver får, hvad han har fortjent, og bliver draget til ansvar for, hvad han har bedrevet. Herre, lad os ikke bøde for det, hvis vi er glemsomme eller begår fejl! Herre, læg ikke en byrde på os som den, Du lagde på dem før os! Herre, bebyrd os ikke over evne! Bær over med os, tilgiv os og forbarm Dig over os! Du er vor skytsherre. Hjælp os imod de vantro folk! (K 2:286)

Reglen for dispensation er således, at det normalt påbudte eller forbudte gøres enten frivilligt eller tilladt under bestemte omstændigheder, og denne tanke synes at være del af en større strategi for at inkludere og lette den koraniske religion for så mange mennesker som muligt (se f.eks. Lowry 2007; Maghen 2012).

I denne artikel vil jeg præsentere, hvad jeg vil kalde Koranens dispensationsprincip, som jeg vil argumentere er, hvis ikke unikt, så italesat på en ny måde i forhold til helligskrifter tilhørende de to andre abrahamiske religioner. Artiklen vil derfor have et vist komparativt perspektiv til Bibelen, forstået her som henholdsvis Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente, dog uden at påstå at en fyldestgørende

sammenligning af de tre helligskrifter på nogen måde er inden for indværende rækkevidde. Overraskende nok er emnet juridisk undtagelse og dispensation ikke særlig studeret i hverken bibel- eller koranstudier, og det er mit håb, at denne artikel kan udfylde en lille del af det forskningsvakuum.⁶

2. Den undtagelsesvise koran

Den koraniske og islamiske Gud er en undtagelsesvis gud. En sådan karakterisering kan eksemplificeres i den islamiske trosbekendelse, *shahādaen*, som indledes med sætningen *ashhadu an lā ilāha illā llāh*, “der er ingen gud undtagen Gud”. Formularen er konstrueret ud fra en absolut negation “der er *ingen* gud”, som efterfølgende er modificeret af undtagelsespartiklen *illā* (*in + lā*) “undtagen”, “foruden”, “medmindre” eller “bortset fra”, før Gud (*Allāh*) endelig bliver nævnt. Nogle ville sige, at en undtagelse fra en absolut negation er paradoksal, måske endda selvmodsigende, og det er måske derfor, at de autoritative lærde inden for den islamiske tradition heller ikke kaldte sådanne udsagn “sande” undtagelser (senere givet den tekniske term *istithnā*).⁷ Faktisk synes det fritagende sprog i sætninger af formen “der er ingen x undtagen y” (som i *shahādaen*) i stedet at understrege noget kategorisk eller absolut (Gwynne 2004, 96). “Sande” undtagelser findes der dog også masser af i Koranen, blandt andet i diverse beskrivelser af, hvordan nogle er gjort forskellig fra en ellers generisk gruppe. I det følgende vers fra sura 7, “De høje stader”, er det den koraniske satan, eller rettere Iblīs, som undtages fra en gruppe af engle:

Vi skabte jer og gav jer form. Så sagde Vi til englene: “Kast jer ned for Adam!” Da kastede de sig ned, bortset fra Iblīs (*fa-sajadū illā iblīsa*). Han var ikke blandt dem, der kastede sig ned. (K 7:11)

6. De studier der dog findes, vil blive omtalt og refereret igennem artiklen.

7. Fra den arabiske rod *th-n-y* i verbalstamme X, som kan betyde “at lave en undtagelse eller forbehold” (Ambros 2004, 54; Bernards 2006; Fleisch 1960; Wright 1951, 335-341).

Her nægter Iblīs at kaste sig ned foran Adam, en episode som i Koranen altid bliver beskrevet som en undtagelse (jf. K 17:61; 38:73-74).⁸

En anden type af ("sand") undtagelsesvis sprogbrug i Koranen vedrører det juridiske materiale. Som allerede nævnt i introduktionen er det denne form for undtagelse, som jeg vil fokusere på her. Først skal det derfor bemærkes, at jeg definerer lov i sin bredeste forstand. Koranisk lov forstås ikke kun som omhandlende samfundsmæssige ting, såsom strafferet og arveret, men også religiøse og etiske regler i forhold til ritualer, tro og social opførsel (jf. Berger 2006). Overordnet kan koranisk lov inddeles i ti juridiske områder:

1. Ægteskab, regler om for eksempel skilsmisse eller utugt
2. Forældreskab, regler om forholdet mellem forældre og børn, adoption og behandling af forældreløse osv.
3. Arv, regler om arv og fordelingen af arv
4. Strafferet, regler om for eksempel drab, tyveri og hævn-handlinger
5. Handel, regler om kontrakter, gæld og renter osv.
6. Almisse, regler om hvordan, hvornår og til hvem der gives almisse
7. Slaver, regler om for eksempel hvordan slaver bør behandles
8. Religion, regler om ritualer, rituel renhed og adfærd ved hellige steder osv.
9. Krig, regler om hvem, hvornår og hvor religiøst sanktioneret krig kan udkæmpes⁹
10. Den "Anden", regler om hvordan man bør opføre sig i samfundet i forhold til andre, venner eller fjender.

Disse ti områder kan overlappe, for eksempel er regler om krig naturligt forbundet med regler om holdning til den Anden.¹⁰ Der findes

8. Ud fra andre forekomster af denne episode i Koranen, kan det diskuteres om Iblīs er en engel eller en *jinn*. Se f.eks. det i brødteksten citerede vers versus K 18:50: "... 'Kast jer ned for Adam!' Da kastede de sig alle ned, bortset fra Iblīs (*fa-sajadū illā iblīsā*). Han hørte til jinnerne (*kāna mina l-jinni*)".

9. See f.eks. Firestone 1999.

10. Oprdelingen i de ti juridiske områder er inspireret af Toshihiko Izutzus (2002, 83) arbejde. Han fremsætter de første syv områder nævnt her og jeg har tilføjet område 8-10), da disse normalt også indgår i senere islamisk retslære.

juridiske undtagelser vedrørende alle de ti områder i Koranen, og jeg vil i det følgende præsentere nogle af dem.¹¹

Ligesom med Koranens ikke-juridiske fritagende sprog gives lov-mæssige undtagelser ofte via *illā*- og *ghayr*-fraser (jf. formularen i den islamiske trosbekendelse og eksemplet om Iblīs ovenfor). *Illā* og *ghayr* er begge undtagelsesparkler, som forekommer henholdsvis 662 og 147 gange i den koraniske tekst (Fischer 2002, §318c). To eksempler på juridiske undtagelser eller dispensationer med brugen af *illā* kan findes i den følgende passage fra sura 17, "Natterejsen", vers 33-34:

I må ikke tage et menneskes liv, som Gud har erklæret forbudt (*wa-lā taqtulū l-naḥsa llatī ḥarrama llāhu*), medmindre det sker med rette (*illā bi-l-ḥaqqi*) [*med-rette*-argumentet, se nedenfor]. Hvis nogen bliver dræbt uretmæssigt (*wa-man qutila maẓlūman*), giver Vi den, der står ham nærmest, bemyndigelse; men denne skal ikke gå for vidt med drab (*fa-lā yusrifī l-qatli*); [*overdrivelses*-argumentet, se nedenfor] den anden bliver hjulpet!

I må ikke nærme jer den forældreløses formue (*wa-lā taqrabū māla l-yatīmi*), medmindre det sker for det bedste, før han når myndighedsalderen (*illā bi-llatī hiya aḥsanu ḥattā yablughā ashūd-dahu*)! [*for-det-bedste*-argumentet, se nedenfor] Hold pagten! Man bliver draget til ansvar for pagten.

Disse vers behandler to af de ti ovennævnte juridiske områder i Koranen, nemlig et strafferetligt spørgsmål (4) og et om forældreløse (2). Begge vers indledes med et klart forbud til de koraniske troende ("I må ikke...") efterfulgt af en dispensation igennem en *illā*-konstruktion: Drab kan være berettiget, hvis det sker "med rette" (*illā bi-l-ḥaqq*) og en forældreløs' formue kan bruges, hvis det "sker for det bedste" (*illā bi-llatī hiya aḥsanu*).¹² Passagen indeholder tillige en tredje præcisering med et modererende og mildnende mål: frasen "men denne skal ikke gå for vidt med drab". Gengældelse for et uretmæssigt drab tillades derved, men bør ikke overdrives. Lov er således nogle gange et

11. For en fuld liste over undtagelserne i forhold til hvert lovområde, se min *The Exceptional Qur'ān*, 66-84.

12. For et undersøgelse af frasen *illā bi-l-ḥaqq* i en *ḥadīth* omkring legitimeringen af Abū Bakrs *riḍḍa*-krige, se Kister 1984.

spørgsmål om proportionalitet. I den post-koraniske litteratur tolkes denne specifikke frase ofte som et generelt forbud imod blodfejder, noget som antageligt var almindeligt i de præ-islamiske stammesamfund (Hoyland 2001, 113-128). Dette forbud mod overdrivelse viser ligesom K 5:6 (om rituel renselse og sand), at koraniske undtagelser ikke kun fremkommer med brugen af *illā* eller *ghayr*. De kan også findes i kasuistiske lovformuleringer, dvs. i hypotetiske situationer, hvor især betingelsespartiklerne *ʾin*, “hvis” (K 5:6) eller *man*, “(hvis) nogen”, “hvem der end” (K 17:33) anvendes. Sådanne hypotetiske tilfælde indikerer, som nævnt, potentielle undtagelser fra juridisk ansvar og synes ofte at følge en form som: “[Gør/gør ikke x], hvis y sker, så gør z, og hvis z ikke er gyldig, så gør...” osv.

3. Koranens gentagne juridiske argumenter med moderation som mål

De juridiske tekststykker fra Koranen behandlet indtil nu indeholder således forskellige former for undtagelser og dispensationer, der forklares og legitimeres ud fra bestemte argumenter. K 5:6, om rituel renselse før bøn og dispensationen fra at bruge sand i stedet for vand, synes at blive retfærdiggjort ud fra et *ikke-for-besværligt*-argument. K 17:33-34, om henholdsvis drab og forældresløses formue, anvender to andre argumenter for lempelsen: Det første kunne kaldes *med-rette*-argumentet, det andet *for-det-bedste*-argumentet. Den tredje modererende strategi i K 17:33, som ikke bruger en undtagelsespartikel, kan derimod kaldes *overdrivelses*-argumentet. Disse koraniske dispensatoriske argumenter varierer i forhold til deres specificitet og tekstuelle kontekst. Mange synes dog at være til en vis grad standardiserede, hvilket kan indikere, at Koranen besidder et repertoire af juridiske argumenter med moderation og nogle gange lempelse som mål.

I koranforskningen er nogle af disse lovmæssige udtryksmåder blevet behandlet kort. I sin artikel “Exculpatory Language in the Qur’an: A Survey of Terms, Themes, and Theologies” (2015-2016) præsenterer Joseph E. Lowry for eksempel syv fraser som indgår i Koranens ekskulpatoriske eller undtagelsesvise sprog. Lowrys artikel bidrager med en nyttig oversigt over disse syv fraser (se nedenfor) og har i høj grad

været udgangspunkt for en del af denne artikels analyse. En anden relevant koranforsker i denne sammenhæng er A. Kevin Reinhart, der især har arbejdet med ordet *ma'rūf*, "noget der er kendt, anerkendt, sædvane", ofte forekommende i hvad jeg om lidt vil kalde *ret-og-rimeligheds*-argumentet. I både et opslag fra *Encyclopeadia of the Qur'an* og i artiklen "What We Know about Ma'rūf" (2001; 2017) argumenterer Reinhart, at grunden til, at *ma'rūf* ikke defineres mere specifikt i Koranen, ligger i tekstens mål om juridisk og moralsk åbenhed og fleksibilitet. Ethiske kategorier er tænkt bredt, så Koranens religiøse system kan integreres og adapteres i en mangfoldighed af sammenhænge (Reinhart 2017, 55, 68).¹³

Lad os se på en koranpassage, der anvender flere af disse lempende argumenter. Det handler om sura 2, "Koen", vers 233:

Mødre skal amme deres børn i to hele år; det gælder for den, der ønsker at amme tiden ud. Barnefaderen har pligt til at sørge for mad og klæder til dem med ret og rimelighed (*bi-l-ma'rūfi*). [*ret-og-rimeligheds*-argumentet] Ingen skal bebyrdes over evne (*lā tukallafu nafsun illā wus'ahā*). [*ikke-for-besværligt*-argumentet] Ingen moder må lide overlast (*lā tuḍārra*) på grund af sit barn og ingen fader på grund af sit. [*ikke-for-besværligt*-argumentet, her dog med brug af roden *ḍ-r-r*] Det samme gælder for en arving. Hvis de to i enighed og efter rådslagning ønsker at vænne barnet fra (*fa-in arādā fiṣālan 'an tarāḍin minhumā wa-tashāwurin*), [hypotetisk tilfælde] så begår de ingen overtrædelse (*fa-lā junāha 'alayhimā*). [*ingen-overtrædelses*-argumentet] Hvis I ønsker at give jeres børn en amme (*wa-in aradtum an tastarḍi'ū awlādakum*), [hypotetisk tilfælde] begår I ingen overtrædelse (*fa-lā junāha 'alaykum*), hvis I erlægger det, som I har tilbudt, med ret og rimelighed (*idhā sallamtum mā ātaytum bi-l-ma'rūfi*). [*ingen-overtrædelses- og med-ret-og-rimeligheds*-argumenterne, dog kun under bestemte omstændigheder] Frygt Gud! I skal vide, at Gud ser, hvad I gør.

I dette længere koranvers bruges tre forskellige juridiske argumenter til at forklare regler om amning, fravænnning af barnet og brugen af am-

13. Se også en anden artikel af Lowry (2007) som taler om Koranens minimalistiske attitude til lov.

mer. Hvor jeg tidligere har kommenteret på *ikke-for-besværligt*-argumentet (jf. K 5:6 og ikke mindst K 2:286), tilføjer verset yderligere to modererende koraniske fraser, nemlig *ingen-overtrædelses*-argumentet og *med-ret-og-rimeligheds*-argumentet, som Reinhart især har behandlet. I alt kan man finde tretten juridiske argumenter i Koranen, som har en undtagelsesvis eller lempende karakter:

1. *Ikke-for-besværligt*-argumentet (ofte igennem frasen *lā tukallafu nafsun illā wus'abā*; f.eks. K 5:6; 2:286; 2:233)
2. *Med-rette*-argumentet (*illā bi-l-ḥaqq* eller *bi-ghayr al-ḥaqq*; f.eks. K 17:33; 42:41-42)
3. *For-det-bedste*-argumentet (*illā bi-llatī hiya aḥsanu*; f.eks. K 17:34)
4. *Overdrivelses*-argumentet (ofte med brug af roden *s-r-f*; f.eks. K 17:33)
5. *Ret-og-rimeligheds*-argumentet (*bi-l-ma'rūf*; f.eks. K 2:233)
6. *Ingen-overtrædelses*-argumentet (*lā junāḥ*; f.eks. K 2:233)*¹⁴
7. *Ingen-skylds*-argumentet (*lā ḥaraj*; f.eks. K 24:61)*
8. *Ingen-synds*-argumentet (*lā ithm*; f.eks. K 2:173, 182)*
9. *Ingen-indgriben*-argumentet (*lā sabīl 'alā*; f.eks. K 42:41)*
10. *Dyder*-argumentet (*illā lladhīna tābū* og andre fraser; f.eks. K 5:33-34)*
11. *Tvangs*-argumentet (*illā man uḍturra* og andre fraser; f.eks. K 2:173)*
12. *Undertrykkelses*-argumentet (ofte med brug af roden *z-l-m*; f.eks. K 4:98; 42:41-42)
13. *Hvad-der-er-sket-er-sket*-argumentet (*[illā] mā qad salafa*; f.eks. K 4:23)*

Indtil videre har vi set eksempler på de seks første dispensatoriske argumenter i Koranen, og jeg vil i det følgende tilvejebringe eksempler på de sidste syv.

Som det fremgår af listen ovenfor, er argumenterne 6-9 relaterede og synes også nogle gange at være brugt synonymt i Koranen. De fire *ingen-x*-argumenter implicerer en straffrihed for andre ellers strafbare

14. Argumenterne markeret med * er inkluderet i Lowrys (2015-2016) gennemgang af Koranens ekskulpatoriske sprogbrug.

handlinger (Lowry 2015-2016, 103). I visse vers kombineres de fire fraser også, som er tilfældet i sura 24, "Lyset", vers 61:

Den blinde skal ikke føle nogen skyld (*laysa 'alā l-a'mā ḥarajun*), den lamme skal ikke føle nogen skyld (*wa-lā 'alā l-a'raji ḥarajun*), den syge skal ikke føle nogen skyld (*wa-lā 'alā l-marīḍi ḥarajun*), og heller ikke jeres egne (*wa-lā 'alā anfusikum*), ved, at I spiser i jeres hus, i jeres faders eller moders hus, i jeres broders eller søsters hus, i jeres farbroders eller fasters hus, i jeres morbroder eller mosters hus, i noget, hvortil I har nøglerne, eller i jeres vens. [fire gange *ingen-skylds*-argumentet] I begår ingen overtrædelse ved at spise samlet eller hver for sig (*laysa 'alaykum junāḥun an takulū jamī'an aw ashtātan*). [*ingen-overtrædelses*-argumentet] Når I træder ind i et hus, skal I hilse på hinanden med en velsignet og god hilsen fra Gud. Således gør Gud tegnene tydelige for jer. Måske vil I komme til fornuft!

Udover at kombinere *ingen-skylds*- og *ingen-overtrædelses*-argumenterne omhandler dette vers, hvordan det for de koraniske troende og en kategori af udsatte, den blinde, lamme og syge, er tilladt at spise sammen eller alene.¹⁵ Ligesom de andre argumenter af denne type (6-9 i ovenstående liste) synes deres anvendelse at indikere et tidligere forbud. Det vil sige, at af en eller anden grund er Koranen nødsaget til eksplicit at tillade disse ting. Derfor har K 24:61 og andre lignende vers skabt en del debat i den islamiske tradition, for: Hvorfor skal noget, der umiddelbart synes uproblematisk, afvises som en overtrædelse eller noget der kan få én til at føle skyld? En af forklaringerne på dette vers, K 24:61, er, at både de udsatte og fælleskabet tidligere havde følt en vis bekymring og forlegenhed ved sådanne sammenkomster (se f.eks. Ibn Kathīr (d. 774/1373), bd. 6, 84-88). En anden er, at i krigstider ville krigere efterlade deres husnøgler til andre, og de udsatte vidste ikke, om det var dem tilladt at acceptere mad fra sådanne forladte huse (se f.eks. al-Ṭabarī (d. 310/923), bd. 17, 365-384). Den islamiske tradition

15. I artiklen Christiansen 2015 kommenterer jeg på Koranens kategori og metaforiske brug af disse udsatte mennesker.

har således haft et behov for at forklare denne type dispensatoriske tilfælde.¹⁶

Nogle gange kombineres *ingen-x*-argumenterne med andre af de ovennævnte tretten juridiske undtagelser. Det er for eksempel tilfældet i K 2:173:

Han forbyder jer (*ḥarrama ‘alaykumu*) kun selvdøde dyr, blod og svinekød samt det, hvorover der er udtalt en andens navn end Guds. Men hvis nogen bliver tvunget (*fa-mani udṭurra*), uden at gøre det af lyst (*ghayra bāghin*) eller for at overtræde forbudet (*wa-lā ‘ādin*), da begår han ingen synd (*fa-lā ithma ‘alayhi*). [kombination af *tvangs-* og *ingen-syns-*argumenterne] Gud er tilgivende og barmhjertig.

Dette vers behandler de koraniske spiseregler og derfor det juridiske område 8 (religion). Verset udsiger, at de normale forskrifter for tilladt kød kan ignoreres, hvis man befinder sig under tvingende omstændigheder. Et vers som dette har derfor dannet tekstuel basis for det, der senere bliver kendt som *ḍarūra*, dvs. juridiske dispensationer i ekstreme nødstilfælde.¹⁷ Denne dispensation har dog ifølge koranverset nogle betingelser, nemlig at undtagelsen kun gælder, hvis tvangen ikke er noget, man har gjort “af lyst (*ghayra bāghin*)” eller “for at overtræde forbudet (*wa-lā ‘ādin*)”. Hvad der præcist ligger i disse to betingelser, er svært at sige og taler måske endnu engang for Koranens brug af åbne etiske kategorier som argumenteret af Reinhart (2001; 2017; jf. ovenfor).

16. For en diskussion af dette behov for at forklare, hvad der synes at være et tidligere forbud i forhold til forekomsten af *ingen-overtrædelses*-argumentet i K 2:158, se Christiansen 2019a.

17. Fra roden *ḍ-r-r*, som betyder “nødvendighed” (jf. også K 2:233 citeret ovenfor). Wael B. Hallaq (2009, 172) definerer *ḍarūra* som “a legal principle, mainly in the law of rituals, allowing a person to set aside the law in a particular circumstance if fulfilling the legal obligation is believed to lead to undue hardship or harm. For example, stopping, while on travel, to pray is an obligation that may be waived if the life or security of the worshiper is in danger (for example, the threat of highway bandits)”. Jævnfør også Linant de Bellefonds 1960.

En anden kombination af ekskulpatoriske argumenter, som både er forbundet til *ingen-skylds/synds*-argumenterne og *tvangs*-argumentet, fremkommer i sura 42, “Rådslagningen”, vers 41-42:

Hvis nogen hjælper sig selv efter at have lidt uret (*wa-lamani ntaṣara ba‘da zulmihi*), kan man ikke gribe ind over for dem (*fā-ulā‘ika mā ‘alayhim min sabīl*). [*ingen-indgriben-* og *undertrykkelses*-argumenterne]

Man kan kun gribe ind over for dem, der handler uret mod menneskene (*innamā l-sabīlu ‘alā lladhīna yazlimūna l-nāsa*) og med urette begår overgreb på jorden (*wa-yabghūna fī l-arḍi bi-ghayri l-ḥaqqi*). [en version af *med-rette*-argumentet] De har en pinefuld straf i vente.

Denne koranpassage indeholder tre juridiske argumenter, *ingen-indgriben-*, *undertrykkelses-* og en form af *med-rette*-argumentet. Passagen giver en kontekstuel forklaring på *lā sabīl ‘alā (ingen-indgriben)* og dens modsætning: Hvis man er blevet undertrykt, er gengældelse tilladt uden nogen juridiske konsekvenser (jf. K 22:39, 60). De undertrykkende, karakteriseret her som dem “der handler uret mod menneskene” og “med urette begår overgreb på jorden”, bør derimod gøres juridiske ansvarlige for deres handlinger, og derfor venter da også dem en “pinefuld straf”.¹⁸

Et andet – og måske mere eksplicit – eksempel på *undertrykkelses*-argumentet forekommer i sura 4, “Kvinderne”, vers 97-98:

Til dem, som englene kalder bort, mens de handler uret mod sig selv (*zālimi anfusiḥim*), vil disse sige: “Hvordan levede I?” De siger: “Vi var undertrykte i landet (*kunnā mustaḍ‘afīna*),” og disse siger: “Er Guds land ikke stort nok til, at I kunne være udvandret dertil?” Deres herberg skal være Helvede. Det er et ondt sted at ende.

Dog ikke de undertrykte blandt mænd, kvinder og børn (*illā l-mustaḍ‘afīna mina l-rijāli wal-nisā‘i wal-wildāni*), som ingen mulighed har haft (*lā yastaḥī‘ūna ḥīlatan*) og ikke er blevet vist nogen vej (*wa-lā yaḥtadūna sabīlā*). [*undertrykkelses*-argumentet]

18. Se Christiansen (2016, 141-175) for en analyse af den koraniske rod *z-l-m* i en betydningen af sociopolitisk undertrykkelse.

I første del af dette tekststykke kritiseres nogle mennesker (formentlig en del af den koraniske menighed, jf. Nasr et al. 2015, 238-239) for ikke at emigrere, mens de levede. Det er dog ikke alle, der kan kritiseres for denne manglende handling. I anden del undtages nemlig “de undertrykte blandt mænd, kvinder og børn” igennem en *illā*-konstruktion fra dette implicite påbud, fordi de var undertrykte og ikke havde midler eller mulighed for emigration (Christiansen, 2016, 141-175).¹⁹ Vers 98 illustrerer også et andet allerede omtalt aspekt af Koranens undtagelsesvisesprog, nemlig en undtagelse fra en gruppe. Dette aspekt gør sig især gældende for det dispensatoriske argument anvendt i Koranen, som jeg har kaldt *dyder*-argumentet. Dette argument, ofte udtrykt igennem fraser såsom *illā lladhīna tābū* eller “undtagen dem som omvender sig”, fritager en person, som har foretaget sig en specifik forbudt og strafværdig handling, men som efterfølgende angres, fra straf (Lowry 2015-2016, 104).²⁰ Et eksempel på *dyder*-argumentet kan findes i K 5:33-34:

Gengældelsen for dem, der fører krig mod Gud og Hans udsending og stræber efter at skabe fordærv i landet, er, at de bliver dræbt eller korsfæstet eller får deres hænder og fødder hugget af i modsat side eller bliver fordrevet fra landet. Sådan er det. Der tilkommer dem vanære i denne verden, og i den hinsidige har de en vældig straf i vente.

Dog ikke de, der omvender sig (*illā lladhīna tābū*), før I får magten over dem (*min qabli an taqdirū ‘alayhim*). [*dyder*-argumentet] I skal vide, at Gud er tilgivende og barmhjertig (*fa-‘lamū anna llāha ghafūr rahīm*).

Denne passage falder inden for det juridiske område om krig (9) og beskriver straffen for dem, der erklærer krig mod Profeten (og Gud), samt “stræber efter at skabe fordærv i landet”. Det kan diskuteres, hvem

19. For det diskuterede tema “emigration” i Koranen, jævnfør Crone 1994; Lindstedt 2015; Mortensen 2018.

20. Selvom Lowry angiver denne kategori af ekskulpatoriske fraser som *illā lladhīna tābū*, dvs. karakteriseret af at være indledt med *illā* og derved “bekræftende forsvar”, anvender ingen af de eksempler, han citerer, faktisk undtagelsespartiklen (K 4:16; 16:119).

der fritages fra disse straffe (drab, korsfæstelse, afhugning af hænder, fordrivelse og en anden-verdensstraf). I det foregående vers 32 er det de såkaldte "Israels børn" (*Banū Isrā'il*) som omtales og formaner, så måske er denne undtagelse specifikt gældende for disse? (Hoffmann & Christiansen 2023).²¹

Det sidste dispensatoriske argument i den ovenstående liste er det såkaldte *hvad-der-er-sket-er-sket*-argument, som især behandler spørgsmål om tidligere praksisser og deres status i det nye koraniske system. Lowry (2015-2016, 104) definerer denne form for argument som en undtagelse fra "liability for some pre-Qur'anic acts that are inconsistent with subsequent Qur'anic legislation". Det længere vers K 4:23 fremsætter et eksempel på *hvad-der-er-sket-er-sket*-argumentet:

Forbudt for jer er (*hurrimat 'alaykum*): Jeres mødre, jeres døtre og jeres søstre; jeres fastre og mostre; jeres brordøtre og jeres søsterdøtre; jeres fostermødre, der har ammet jer, og jeres fostersøstre; jeres hustruers mødre og jeres steddøtre, som står under jeres beskyttelse og stammer fra kvinder, I har haft samleje med. Hvis I ikke har haft samleje med dem (*fa-in lam takūnū dakhaltum bihinna*), begår I ingen overtrædelse (*fa-lā junāha 'alaykum*) – [*ingen-overtrædelses*-argumentet] hustruerne til jeres sønner, der er udgået af jeres lænder; at I bringer to søstre sammen. Dog, hvad der er sket, er sket (*illā mā qad salafā*). [*hvad-der-er-sket-er-sket*-argumentet] Gud er tilgivende og barmhjertig (*inna llāha kāna ghafūrā rahīmā*)

Med dette vers har vi bevæget os ind under det juridiske område omhandlende ægteskab (1), og verset giver således nogle af de koraniske forskrifter for tilladt og forbudt ægteskab, samt tilladte og forbudte seksuelle relationer. Udover at *hvad-der-er-sket-er-sket*-argumentet her kombineres med *ingen-overtrædelses*-argumentet, omhandler dispensationen i slutningen af verset en specifik type ægteskab, nemlig med to søstre. Dispensationen tolkes ofte som, at man i Koranens tid ville tage afstand fra denne præ-islamiske skik, men at man på samme tid heller ikke ville ekskludere de folk, som af uvidenhed havde efterfulgt denne

21. I Koranen synes betegnelsen *Banū Isrā'il* at referere til forskellige grupper og folk. For et kort overblik over denne konstruktions brug i den koraniske tekst, se Rubin 2001.

praksis (se f.eks. Witztum 2009). Løsningen blev, som det formuleres i den senere islamiske tradition, at hvis man befandt sig i denne situation, skulle man skille sig fra én af søstrene, og så var man fritaget fra eventuel straf. Verset konkluderes med en formularisk frase, som lægger vægt på den koraniske Guds barmhjertige og tilgivende karakter (som også fremgår fra K 2:173 og K 5:34 ovenfor), og denne karakterisering synes da også at have noget at gøre med det mulighedsrum som det koraniske dispensationsprincip giver.

Det er vigtigt at huske, at dispensationer og undtagelser kun fungerer, fordi der er noget at blive dispenseret eller fritaget fra. Med andre ord, idealer om moderation og lempelse kan ikke stå alene. Hvis man tager et systemteoretisk perspektiv, må der i et bestemt verdenssyn eller system nødvendigvis være en balance mellem princip, på den ene side, og dispensation på den anden. Hvis balancen ikke fungerer, det vil sige, hvis enten principper eller dispensationer er for udtalte eller dominerende, kan systemet ikke fortsætte med at eksistere optimalt (jf. Rappaport 1979, 145-172). Derfor vil jeg afslutte dette afsnit med et eksempel på Koranen, der "står fast", et eksempel der kan minde om den i introduktionen citerede passage fra Femte Mosebog 13,1 (se også f.eks. K 24:2). I sura 6, "Kvæget", vers 151 bruges blandt andet frasen *dhālikum waṣṣakum bihi* eller "dette har Han pålagt jer":

Sig: "Kom, lad mig læse op, hvad jeres Herre har forbudt jer (*qul tā'ālaw atlu mā ḥarrama rabbukum 'alaykum*): I må ikke sætte noget som helst ved Hans side! Vær gode mod jeres forældre! Dræb ikke jeres børn på grund af fattigdom, for Vi sørger både for jer og for dem! Indlad jer ikke på skamløse handlinger, hverken åbenlyst eller i det skjulte! Dræb ingen, hvilket Gud har forbudt jer (*wa-lā taqtulū l-naḥsa llatī ḥarrama llāhu*), med mindre det sker med rette (*illā bi-l-ḥaqqi*)! [*med-rette*-argumentet] Dette har Han pålagt jer (*dhālikum waṣṣakum bihi*). Måske kommer I til fornuft (*la'allakum ta'qilūn*)!"

I dette vers reciterer Profeten (som anden-person singularis adressat igennem en såkaldt "sig" eller *qul*-passage (Welch 1960; Robinson 2003, 240-243; Sinai 2017, 12-14)) nogle af de basale principper i Koranens religiøse og etiske verdenssyn. Verset afsluttes med frasen *dhāli-*

kum waṣṣakum bibi (“dette har Han pålagt jer”), der således indikerer, at disse principper er faste og uforanderlige (jf. Lowry 2007, 26ff). Hvad der er nok så interessant er, at der herefter følger en sætning med brugen af partiklen *la‘alla* “måske”. Denne partikel indikerer tøven og usikkerhed (eller polemik, jf. Christiansen 2019b) – *måske* I vil komme til fornuft, men kun måske (jf. Cragg 1973, 147; Jones 2005, 242-244; Hoffmann & Christiansen 2023). Verset indeholder også en juridisk undtagelse, nemlig via *med-rette*-argumentet, som endnu engang udtrykker, at drab kan tillades og retfærdiggøres under bestemte omstændigheder (se ovenfor). Selv når der forklares og påbydes de mest centrale koraniske dogmer, udviser Koranen moderende og tilpasningsparate tendenser.

4. Juridiske undtagelser i Bibelen

Bibelen indeholder ligeledes lovmateriale. Måske er især de lovmæssige dele af Det Gamle Testamente (Anden til Femte Mosebog) værd at overveje i forhold til Koranens dispensatoriske strategier. Her er skellet mellem apodiktisk og kasuistisk lov centralt, og inden for bibelstudier har de kasuistisk formulerede dele af Det Gamle Testamente været studeret med fokus på deres slægtskab med for eksempel mesopotamiske lovtraditioner såsom Hammurapis Lov (f.eks. Otto 2015, 599-603; Rosendal 1998, 24).²² Selvom de to lovprincipper ofte synes at være forholdsvis adskilte i de gammeltestamentlige tekster, eksemplificeret i forholdet mellem passagerne indeholdende de ti bud (2 Mos 20,1-17) og de efterfølgende tekststykker (2 Mos 21,2-22,19), kan de også forekomme side om side. For denne artikels vedkommende er det denne sammenfletning af de to former for lov og den ellers overordnede brug af kasuistisk lov, som er interessant. Det skyldes, at Koranens juridiske stil ofte anvender en kombination og konstant skiftende stil af apodiktisk og kasuistisk sprogbrug, og at der nogle gange, ligesom i K 5:6

22. For et studie, som bl.a. opsummerer (og kritiserer) tidligere forskning om sammenligningen mellem Hammurapis Lov og gammeltestamentlige tekster, se D. P. Wright 2009. Se også Bartor 2012 for en interessant litterær læsning af lovpassager i Det Gamle Testamente.

citeret ovenfor, kan gives undtagelser gennem en kasuistisk passage. Et eksempel på begge kan findes i 2 Mos 21,12-14 om drab:

Den, der slår en mand ihjel, skal lide døden (*mkb 'yš wmt mwt ywmt*). Har han imidlertid ikke tragtet ham efter livet (*w'sr l' šdh*), men Gud lod det ske ved hans hånd, kan han flygte hen til et sted, jeg vil anvise dig. Hvis nogen derimod begår overgreb mod en anden og snigmyrder ham (*wky-yzd 'yš 'l-r'hw lhrqw b'rmh*), skal du tage ham væk fra mit alter, for at han kan lide døden.²³

I denne passage møder vi en apodiktisk bestemmelse, der alligevel blødes op med en undtagelse efterfølgende. Grundreglen er kategorisk og tilsyneladende (v. 12): Den, der slår en anden ihjel, skal selv slås ihjel. Men denne regel følges straks af to undtagelser, den første formuleret igennem det adversative *w-* og det relative pronomener *'šr*, "den som", altså "men den som". Den anden præciserende undtagelse fremkommer i vers 14, igen med det adversative *w-*, her efterfulgt af betingelsespartiklen *ky* "hvis", dvs. "men hvis".

Selvom brugen af kasuistiske lovformuleringer er gennemgående, synes Det Gamle Testamente ikke at operere med direkte undtagelser, dvs., gennem brugen af faktiske undtagelsespartikler, i samme grad som Koranen. Denne iagttagelse kan være en del af forklaringen på, hvorfor spørgsmålet om undtagelser i det bibelske lovstof virker underbelyst i forskningen (jf. Otto 2015). På nuværende tidspunkt er jeg kun stødt på værkerne af Tamar Zewi og Stephen H. Levinsohn, der adresserer dette aspekt af de gammeltestamentlige tekster eksplicit. Begge forskere er også mest fokuseret på det bibelhebraiske sprogs grammatiske og syntaktiske strukturer (Zewi 1998, 2013; Levinsohn 2011). Det Gamle Testamente indeholder stadigvæk nogle direkte juridiske und-

23. Bibelsk hebraisk er her angivet i translitteration, som følger det basale system (jf. Zellentin 2016, * note og SBL Handbook of Style). Se også Joüon & Muraoka (1991, §173). Andre relevante partikler kunne være *rq* som forekommer 109 gange i Det Gamle Testamente eller *blty* (*'m*) (Zewi 2013, 874). Partiklen *'ellā* (*'in + lā*), dvs. en parallel til det arabiske *illā*, kan også findes på hebraisk, men først i rabbinisk hebraisk ifølge Tamar Zewi (ibid.). En naturlig udvidelse af dette studie ville være at se nærmere på de rabbiniske tekster. Her er læseren indtil nu henvist til f.eks. Leicht 2010; Zellentin 2013; 2016; Sinai 2019.

tagelser. På bibelhebraisk fremkommer disse ofte igennem partikkel-parret *ky 'm* efter negative sætninger og *'fs ky* efter positive sætninger. Kombinationen *ky 'm* forekommer 156 gange, men partiklen *ky* kan også i sig selv angive en undtagelse, og denne partikel forekommer ikke mindre end 3911 gange. Det er derfor ikke inden for denne artikel muligt at undersøge det gammeltestamentlige undtagelsesvisesprogbrug generelt. Her vil jeg kun bidrage med et par eksempler, der er relevante i en sammenligning med Koranen. Som nævnt ovenfor synes italesættelser af dispensation og undtagelse at være et understudereret emne i bibelstudier.

Et eksempel på en juridisk undtagelse kan findes i Tredje Mosebog 21, vers 1-3 som behandler præsteskabets hellighed:

Herren sagde til Moses: Tal til præsterne, Arons sønner, og sig til dem: En præst må ikke pådrage sig urenhed ved en afdød inden for sin slægt, medmindre det drejer sig om hans nærmeste kødelige slægtninge, hans mor eller far, hans søn eller datter, hans bror (*ky 'm-ls'rw hqrb 'lyw l'mw wl'byw wlbmw wlbw wl'hyw*) eller hans søster, der endnu ikke var gift (*wl'htw hbtwlh*), men stadig hørte til hans familie; ved hende må han pådrage sig urenhed.

Selvom denne passages overordnede emne om præsternes hellighed ikke er relevant i forhold til Koranen, er dens struktur.²⁴ Passagen giver en liste af tilladte familierelationer igennem en undtagelsesvis frase og forklarer derved, at en præst gerne må pådrage sig urenhed for at sørge over sine nærmeste relationer (Milgrom 2000, 1796). Lignende dispensatoriske lister kan findes i Koranen, for eksempel i sura 24, vers 31:²⁵

Sig til de troende kvinder, at de skal holde øjnene for sig selv og vogte over deres køn; de må ikke fremvise deres pryde, bortset fra

24. Inden for bibelstudier er denne passage omdiskuteret, da den behandler præsternes rolle i begravelse, og spørgsmålet om passagen kan være en polemisk reference til dødekult (måske især den egyptiske); (Milgrom 2000, 1791-1804). Se K 5:82 om den koraniske attitude til kristne præster (*qissisim*); (jf. McAuliffe 1991, 204ff).

25. Jævnfør også K 4:23 citeret tidligere, hvor undtagelsen følger umiddelbart efter listen.

det deraf, der er synligt, og de skal lægge deres hovedslør hen over deres halsudskæring. De må ikke fremvise deres pryde (*wa-lā yub-dīna zīnatahunna*) undtagen for deres ægtemænd (*illā li-bu'ūlatihinna*), deres fædre (*aw ābā'ihinna*) og deres svigerfædre (*aw ābā' i bu'ūlatihinna*), deres sønner og deres ægtemænds sønner (*aw ab-nā'ihinna aw abnā' i bu'ūlatihinna*), deres brødre og deres brøders og søstres sønner (*aw ikhwānihinna aw banī ikh'wānihinna aw banī akhawātihinna*), deres kvinder, deres slavinder (*aw nisā'ihinna aw mā malakat aymānuhunna*), mandlige tjenere uden kønsdrift (*awi l-tābi'īna ghayri ulī l-irbati mina l-rijālī*) og børn, der intet ved om kvinders private kropsdele (*awi l-tifti lladhīna lam yazharū 'alā 'awrāti l-nisā' i*). De må ikke stampe med fødderne, så man får nys om den pryde, som de holder skjult. Omvendt jer alle til Gud, I troende! Måske vil det gå jer godt!

Hvis vi vender os mod Det Nye Testamente, så findes der også lov-materiale. Sammenlignet med Det Gamle Testamente behandler de 27 bøger i Det Nye Testamente dog lov væsentlig anderledes (Oakes 2017, 967). Det skyldes blandt andet, at Det Nye Testamente ofte er optaget af at forholde sig, på den ene eller anden måde, til den jødiske lovtradition. På den ene side formuleres skarp kritik af denne (f.eks. Gal 3,13; 2 Kor 3,7-16), på den anden, fastholder de nytestamentlige forfattere at jødedommens love er noget der skal følges (f.eks. ApG 15,1-35; jf. Agersnap 1998, 26-27). Den første attitude kan eksemplificeres i Matt 23, vers 23, hvor der polemiseres mod de skriftkloge og farisæerne (f.eks. Martin 1983):

Ve jer, skriftkloge og farisæere, I hyklere! I giver tiende af mynte, dild og kommen, men I forsømmer det i loven, der vejer tungere, ret og barmhjertighed og troskab. Det ene skal gøres, og det andet ikke forsømmes. I blinde vejledere, I sier myggen fra, men sluger kamelen.

Kritik af tidligere lov fremkommer også i Koranen, men det er uden, at der samtidigt gives en prioriteret liste over, hvad der er vigtigere end loven (her "ret og barmhjertighed og troskab"). Lov i Koranen er altså ikke noget problematisk i den forstand, at noget andet vægter højere.

Når det er sagt, så forholder Koranen sig til både jødisk og kristen lov, som den argumenterer er blevet mistolket og fejlbehandlet af jøder og kristne (f.eks. Maghen 2012, 146-160; Mazuz, 2012). Hvor den jødiske lov er for streng – noget som italesættes som en guddommelig straf for jøderne (K 4:160-161; 6:146) – er den kristne lov nærmest ikke eksisterende (eller den er i hvert tilfælde tilsidesat til fordel for dogmatiske overdrivelser i treenigheder og asketiske idealer, jf. K 5:72-73; 9:31). Koranen synes således at omtale og iscenesætte sig selv som den lovmæssige løsning “midt imellem” (*umma wasat* i K 2:143, jf. K 31:19).²⁶

Det Nye Testamente indeholder på en lignende måde et opgør med tidligere jødiske forskrifter, og nogle gange kommer disse til udtryk som juridiske dispensationer. Et eksempel er historien om Jesus, der undtager fra regler vedrørende Sabbatten:

Jesus gik videre derfra og kom ind i deres synagoge. Og se, der var en mand med en visen hånd. Og for at de kunne anklage Jesus, spurgte de: “Er det tilladt at helbrede på en sabbat?” Men han sagde til dem: “Hvem af jer, der har et får, ville ikke gribe fat i det og trække det op, hvis det faldt i grøften på en sabbat? Et menneske er dog meget mere værd end et får. Derfor er det tilladt at gøre noget godt på en sabbat (ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασις καλῶς ποιεῖν).” Da sagde han til manden: “Ræk din hånd frem!” Han rakte den frem, og den blev rask igen som den anden. Men farisæerne gik ud og traf beslutning om at få ham slået ihjel. (Matt 12,9-14)

Det Nye Testamente rummer også enkelte eksempler på direkte undtagelsesvist sprog. Her kan nævnes den omdiskuterede undtagelse i Matt 5,32 i forhold til skilsmisse og utugt (jf. Matt 19,9 og Witherington 1985):

Men jeg siger jer: Enhver, som skiller sig fra sin hustru af anden grund end utugt (παρεκτὸς λόγου πορνείας), forvolder, at der begås ægteskabsbrud med hende, og den, der gifter sig med en fraskilt kvinde, begår ægteskabsbrud.

26. Se f.eks. Maghen 2012 og Kamali 2015.

Denne undtagelse, som gives igennem det græske ord *παρεκτός*, forekommer ikke i nogle af de andre evangelier.²⁷ I Lukas 16,18 står der blot “Enhver, som skiller sig fra sin hustru og gifter sig med en anden, begår ægteskabsbrud, og den, der gifter sig med en fraskilt kvinde, begår ægteskabsbrud.” Derfor er Matt 5,32 og 19,9 også blevet diskuteret inden for den nytestamentlige forskning, især i forhold til spørgsmålene om indgåelse af nyt ægteskab er tilladt eller ej og hvad ordet *πορνεία* (her oversat som “utugt”) kan betyde (f.eks. Wenham 1984; Witherington 1985). Dog har Paulus en lignende dispensatorisk formulering i 1 Kor 7,10-11:

De gifte byder jeg, dog ikke jeg selv, men Herren, at en kvinde ikke må skille sig fra sin mand – men er hun blevet skilt (*ἐάν δε καὶ χωρισθῆ*), skal hun forblive ugift eller også forlige sig med sin mand (*μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω*) – og en mand må heller ikke skille sig af med sin hustru

Selvom passagen ikke indeholder nogen faktisk undtagelse, bevæger den sig stadig fra et generelt forbud mod skilsmisse (jf. også Mark 10,2-9) til en præcisering af, at hvis skilsmisse allerede har fundet sted, så gælder andre regler. Rationalet kan derfor til dels minde om Koranens *hvad-der-er-sket-er-sket*-argumentet, som især er kommet til udtryk i det tematisk relaterede vers K 4:23.

5. Koranens unikke dispensationsprincip?

Selvom denne artikel langt fra har fremsat en fyldestgørende redegørelse for ekskulpatorisk eller undtagelsesvis sprogbrug i Bibelen, synes Koranens dispensationsprincip at være, hvis ikke unikt, så væsentligt mere gennemgående og prægnant end i Bibelen. Koranen er ikke bare optaget af lov, men også i høj grad af hvordan loven kan bøjes. Det faktum, at der ikke findes særlig meget hverken nytestamentlig eller gammeltestamentlig forskning omkring de direkte undtagelser (med *undtagelse* af de detaljerede diskussioner om Matt 5,32 og 19,9), kan

27. I Matt 19,9 bruges udtrykket *μὴ ἐπὶ πορνεία*, som ligeledes er et hapax legomenon.

ligeledes underbygge mit argument. Bibelen synes simpelthen ikke at operere med undtagelser i samme grad, som Koranen gør det. Koranens dispensationslære er derfor videreført og videreudviklet i den post-koraniske eksegetiske og juridiske litteratur. Her får dispensation som juridisk fænomen den tekniske term *rukhsa* "lettelse", "formildnende" eller "tendens mod mildhed"²⁸ og falder inden for en overordnet islamisk promovning af islam som *din al-yusr*, "lethedens" eller "nemhedens religion" (Kister 1982, 1989; Maghen 2012). I den forstand bliver islam formuleret som en mere direkte kontrast til jødedom som en *din al-'usr*, "hårdhedens religion" (Maghen 2012, især kap. 5).

Hvis vi accepterer, at Koranen har et udtalt (og måske unikt) dispensationsprincip, er det næste spørgsmål velsagtens: hvorfor? Her er min tese, at det handler om fleksibilitet. I Koranens oprindelige, men også sene i forhold til andre autoritative helligskrifter såsom Bibelen, kontekst har det religiøse omkringliggende miljø formentlig været yderst komplekst. Det var et mismask af hedninge, polyteister og monoteister – alle i diverse former og afskygninger.²⁹ Ydermere havde Koranens forfatter/e³⁰ utvivlsomt på den ene eller anden måde kendskab til andre helligskrifter, som de kunne lære af, forholde sig til og forhandle. Som Reinhart har argumenteret, kunne denne situation måske have medført en bevidst anvendelse af retoriske strategier med fokus på fleksibilitet og det religiøse systems "sustainability" (jf. Rappaport 1979, 145-172). Et eksempel på en sådan strategi er som allerede nævnt brugen af åbne etiske kategorier, som kan inkludere lidt af hvert. En anden kunne være et til en vis grad standardiseret repertoire af juridiske undtagelser. Meningen var at gøre den koraniske religion tilpas besværlig – men ikke mere – til at overleve og være succesfuld i en kompleks religiøs senantik verden.

28. Roden *r-kh-ṣ* forekommer ikke i Koranen. For definitionen af *rukhsa* som "tendens mod mildhed", se Maghen 2012, 36. *Rukhsa* refererer til den islamiske juridiske praksis at undtage fra et påbud eller forbud under bestemte omstændigheder. Modsætningen til *rukhsa* er således *'azima*, som bruges, når den guddommelige regel er appliceret fuldt ud. En kort oversigtsartikel kan findes i Katz 2007.

29. Jævnfor f.eks. Crones arbejde (2010, 2012, 2013, 2016).

30. Det er et stadig omdiskuteret emne som ikke kan behandles yderligere her. For et argument om en enkelt forfatter versus en gruppe af redaktører, se f.eks. Sadeghi 2011; Wansbrough 1977.

6. Litteratur

- Agersnap, S., 1998, 'Loven', i *Gads Bibel Leksikon*, bind L-Å, red. G. Hallbäck og H. J. L. Jensen, København: Gads Forlag, 25-27.
- Alt, A., 1934, 'Die Ursprünge des Israelitischen Rechts', *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft in Leipzig* 86.
- Ambros, A. A., 2004, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Bartor, A., 2012, 'Reading Biblical Law as Narrative', *Prooftexts* 32, 292-311.
- Berger, M., 2006, 'Sharia – A Flexible Notion', *Rechtsphilosophie & Rechtstheorie* 3, 335-345.
- Bernards, M., 2006, 'Istīnā', *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* 2, 451-452.
- Christiansen, J. L. 2019a, "Their Prayer at the House is Nothing but Whistling and Clapping of Hands" (Q 8:35): Negotiating Processions in the Qur'ān', *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 4, 111-140.
- Christiansen, J. L. 2019b, 'The Educational Qur'ān: "Maybe you^p will understand (*la'allakum ta'qilūn*)"', *Numen* 66, 550-579.
- Christiansen, J. L., 2015, 'The Dark Koran: A Semantic Analysis of the Koranic Darkneses (*ẓulumāt*) and their Metaphorical Usage', *Arabica* 62, 185-233.
- Christiansen, J. L., 2016, "*My Lord, deliver me from the people of the evildoers (rabbi najjinī mina l-qawmi l-ẓālimīna)*" (Q28:21): *The root ẓ-l-m and the semantic field of oppression in the Qur'ān*', ph.d.-afhandling, Aarhus University, Aarhus.
- Cragg, K., 1973, *The Mind of the Qur'ān*, London: Allen & Unwin.
- Crone, P., 1994, 'The First-Century Concept of Hiġra', *Arabica* 41, 352-387.
- Crone, P., 2010, 'The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities', *Arabica* 57, 151-200.
- Crone, P., 2012, 'The Quranic Mushrikūn and the resurrection (Part I)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, 445-472.
- Crone, P., 2013, 'The Quranic Mushrikūn and the resurrection (Part II)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, 1-20.
- Crone, P., 2016, 'Pagan Arabs as God-Fearers', i *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, red. H. Siurua, Leiden: Brill, 315-339.

- Firestone, Reuven, 1999, *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, W., 2002, *A Grammar of Classical Arabic (3. udg.)*, New Haven: Yale University Press.
- Fleisch, H., 1960–, ‘Istithnā’, *EI² (Encyclopedia of Islam)*.
- Gwynne, R. W., 2004, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur’ān: God’s arguments*, London and New York: Routledge.
- Hallaq, W. B., 2009, *An Introduction to Islamic Law*, New York: Cambridge University Press.
- Hoffmann, T., og Christiansen, J. L., 2023, ‘Paradoxes, Loopholes, and Invitations in Qur’ānic Polemic’, i *Qur’ānic Studies: Between History, Theology and Exegesis*, red. M. Arfa-Mensia & M. Azaiez, Berlin: De Gruyter.
- Hoyland, R. G., 2001, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London: Routledge.
- Izutsu, T., 2002 [1964], *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jensen, Hans J. L., 2013, “Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater: Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropoteknik*”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.
- Jones, A., 2005, *Arabic Through the Qur’ān*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Joüon, P., og Muraoka, T., 1991, *A grammar of biblical Hebrew*, Roma: Pontificio Istituto biblico.
- Kamali, Mohammad Hashim, 2015, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’ānic Principle of Wasatiyyah*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Kathīr (d. 774/1373), 1999, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, 8 bind, red. Sāmī b. Muḥammad Salāmah, Riyadh: Dār Ṭibah.
- Katz, M. H., 2007, ‘‘Azīma and rukḥṣa’’, *EI³*.
- Kister, M. J., 1984, ‘‘...Illā bi-Ḥaqqihī...’’: A Study of an Early Ḥadīth’, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 33-52.
- Kister, M. J., 1982, ‘On “Concessions” and Conduct. A Study in Early Ḥadīth’, i *Studies on the First Century of Islamic Society*, red. G. H. A. Juynboll, Carbondale: Southern Illinois University Press, 89-107.
- Kister, M. J., 1989, ‘‘Do Not Assimilate Yourselves ...’’: *Lā Tashabbahū*’, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12, 321-371.
- Leicht, R., 2010, ‘The Qur’anic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q 2:282) – Perspectives of a Comparison with Rabbinical

- Law', i *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, red. A. Neuwirth, N. Sinai og M. Marx, Leiden, Boston: Brill, 593-614.
- Levinsohn, S. H., 2011, 'ⲧⲡ and Ⲙⲓ: Limiting and Countering', *Hebrew Studies* 52, 83-105.
- Linant de Bellefonds, Y., 1960, 'Darūra', *EP*.
- Lindstedt, I., 2015, 'Muhājirūn as a Name for the First/Seventh Century Muslims', *Journal of Near Eastern Studies* 74, 67-73.
- Lowry, J. E., 2007, 'When Less is More: Law and Commandment in *Sūrat al-An'ām*', *Journal of Qur'anic Studies* 9, 22-42.
- Lowry, J. E., 2015-2016, 'Exculpatory Language in the Qur'an: A Survey of Terms, Themes, and Theologies', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph LXVI*, 97-120.
- Maghen, Z., 2012, *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Martin, B. L., 1983, 'Matthew on Christ and the Law', *Theological Studies* 44, 53-70.
- Mazuz, H., 2012, 'Menstruation and Differentiation: How Muslims Differentiated Themselves from Jews Regarding the Laws of Menstruation', *Der Islam* 87, 204-223.
- McAuliffe, J. D., 1991, *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Milgrom, J., 2000, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: The Anchor Bible, Doubleday.
- Mortensen, M. B., 2018, *A Contribution to Qur'ānic Studies: Toward a Definition of Piety and Asceticism in the Qur'ān*, ph.d.-afhandling, Aarhus University, Aarhus.
- Nasr, S. H., Dagli, C. K., Dakake, M. M., Lombard, J. E. B., og Rustom, M., 2015, *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York: Harper One.
- Oakes, P., 2017, 'Law', i *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, bind 15, Berlin, Boston: De Gruyter, 968-975.
- Otto, E., 2015, 'The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible / Old Testament', i *Hebrew Bible / Old Testament. III: From Modernism to Post-Modernism*, red. M. Sæby, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 594-621.
- Rappaport, R. A., 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, CA: North Atlantic Books.

- Reinhart, A. K., 1990, 'Impurity/No Danger', *History of Religions* 30, 1-24.
- Reinhart, A. K., 2001, 'Ethics and the Qur'ān', *EQ (Encyclopaedia of the Qur'ān)*.
- Reinhart, A. K., 2017, 'What We Know about Ma'rūf', *Journal of Islamic Ethics* 1, 51-82.
- Robinson, N., 2003, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington: Georgetown University Press.
- Rosendal, B., 1998, 'Love', *Gads Bibel Leksikon*, Bind. L-Å, red. G. Hallbäck & H. J. L. Jensen, København: Gads Forlag, 24-25.
- Rubin, U., 2001, 'Children of Israel', *EQ*.
- Sadeghi, B., 2011, 'The Chronology of the Qur'ān: A Stylometric Research Program', *Arabica* 58, 210-299.
- Sinai, N., 2019, 'Pharaoh's Submission to God in the Qur'an and in Rabbinic Literature: A Case Study in Qur'anic Intertextuality', i *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity: Return to the Origins*, red. H. Zellentín, London: Routledge, 235-260.
- Sinai, N., 2017, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), 2001, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, 26 bind, red. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī, Cairo: Dār Har.
- Wansbrough, J., 1977, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Welch, A. T., 1960–, 'al-Ḳur'ān', *EP*.
- Wenham, G. J., 1984, 'Matthew and Divorce: An Old Crux Revisited', *Journal for the Study of the New Testament* 7, 95-107.
- Witztum, J. 2009, 'Q 4:24 Revisited', *Islamic Law and Society* 16, 1-33
- Witherington, B., 1985, 'Matthew 5.32 and 19.9 – Exception or Exceptional Situation?', *New Testament Studies* 31, 571-576.
- Wright, D. P., 2009, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford: Oxford University Press.
- Wright, W., 1951, *A Grammar of the Arabic Language*, bind 2, London: Cambridge University Press.
- Wulff, E. (oversætter), 2006, *Koranen*, København: Forlaget Vandkunsten.

- Zellentin, H., 2013, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zellentin, H., 2016, 'Aḥbār and Ruḥbān: Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature', i *Qur'ānic Studies Today*, red. A. Neuwirth og M. A. Sells, London and New York: Routledge, 262-293.
- Zewi, T., 1998, 'The Syntactical Status of Exeptive Phrases in Biblical Hebrew', *Biblica* 79, 542-548.
- Zewi, T., 2013, 'Exeptive Construction', i *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, red. G. Khan, Leiden, Boston: Brill, bind 1, 873-874.

“Deri er der tegn for folk med forstand!” (K 16,12)

Hymniske motiver og naturen som tegn i Koranen og Salmernes Bog

Mette de Hemmer Bjerregaard, Københavns Universitet

Abstract: In this paper, I focus on the relation and literary parallels between the Qur’ān and the Book of Psalms and, more specifically, the topic of hymnic motifs in the Qur’ān and their function. Scholars have long been aware of a significant number of close literary parallels between the Qur’ān and the psalms. What I am interested in here is the Qur’ān’s specific appropriation of this literary heritage. Hymnic motifs can be identified in the numerous Qur’ānic descriptions of nature and God’s omnipotence and benevolence toward humankind in terms of the bountiful nature. A highly characteristic feature of these natural phenomena is the association of nature and creation with “signs”, *āyāt*. In this paper, I suggest that these *āyāt* are a visible marker for the difference in literary genre between the Qur’ān and the Book of Psalms, as they furnish the Qur’ān with a very visible argumentative and paraenetic discourse and, further, that the Qur’ān distinguishes itself by being particularly preoccupied with the homiletic potential of these hymnic motifs.

1. Indledning: Koranens bibelske kontekst

At Koranen er blevet til i et miljø, som i høj grad har været fortroligt med jødisk og kristent idegods, er åbenlyst. Koranen taler ikke blot ofte om og til jøder og kristne (herunder som ‘Skriftens folk’, *ahl al-kitāb*), men dens persongalleri, fortællinger og begrebsapparat afspejler også stor fortrolighed med den bibelske tradition. Derfor har de klassiske forskningsmæssige diskussioner om denne tradition i Koranen typisk

drejet sig om, i hvilket omfang Koranen indeholder elementer fra en jødisk eller kristen forestillingsverden.¹ Karakteristisk for den ældre forskning er også, at eksempler på denne jødiske og kristne inspiration ofte er blevet italesat som ‘lån’ eller, mere polemisk, som ‘misforståelser’, hvilket antyder eksistensen af et mere ‘originalt’ ophav.² Nyere forskning har imidlertid bevæget sig væk fra en sådan terminologi og tilgår i stedet Koranen som en integreret del af en bredere senantik ide- og forestillingsverden og litterær tradition.

Tæt forbundet med diskussionen om fælles monoteistisk tankegods og kulturel udveksling er også spørgsmålet om tilstedeværelsen af jøder og især kristne på den arabiske halvø i og omkring 600-tallet. Mens mange af Koranens fortællinger både kan have et jødisk eller et kristent ophav – såsom fortællinger om skabelse eller gammeltestamentlige profeter – så er dele af Koranen utvetydigt en respons på eller kommentar til kristne kilder og traditioner. Det gælder eksempelvis Koranens sura 19, “Maria”, som blandt andet beretter om Jesu undfangelse og fødsel, og som også udtrykkeligt modsætter sig ideen om Jesus som Guds søn: “Det passer sig ikke for Gud; højlovet være Han! – at tage sig en søn” (K 19,35) (cf. Dye 2023, 184-186; Mortensen 2019b, 749-751). Som en forsker for nyligt har bemærket, så er dele af denne sura, hvis ikke kristen, så i hvert fald kristen-kompatibel (se Dye 2023, 164). Imidlertid har vi ingen eksempler på en præislamisk arabisk oversættelse af bibelske skrifter (Griffith 2018, 43), ligesom der hverken er arkæologiske beviser eller samtidige litterære kilder, der indikerer tilstedeværelsen af kristne i Hijāz-området på Muhammads tid. Vi ved, at kristne grupper har eksisteret på den sydlige del af den arabiske halvø (nutidens Yemen) og på de nordligste dele af den ara-

1. Eksempler på denne forskningstendens er blandt andre pioneren Abraham Geigers *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baden, 1833), og Charles Cutler Torreys *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933). Den tidlige vestlige forskning interesserede sig desuden i høj grad for, hvilken af disse religiøse traditioner, jødisk eller kristen, der øvede størst indflydelse på Koranen og Muhammad, og interessen i tidlig islamisk historie udfoldede sig dermed som noget nær en konkurrence om, hvilken tradition der havde været den mest afgørende.

2. Se Kronholm 1982-1983 for en tematisering af denne forskningstendens samt en diskussion af spørgsmålet om afhængighed og originalitet i forhold til bibelsk materiale i Koranen.

biske halvø samt længere nord på (Syrien, Irak og Palæstina). Dog har vi ingen kilder til eksistensen af kristne grupperinger i Hijaz-området, det vil sige i Mekka og Medina, hvor Muhammad angiveligt har udfoldet sin profetiske karriere (Håmeen-Anttila 2018, 23-25). Denne tilsyneladende diskrepans har resulteret i en række, mere eller mindre radikale, forsøg på at redefinere islams tilblivelseskontekst og -historie og dermed bryde med den traditionelle fortælling om islams tilblivelse i henholdsvis Mekka og Medina.³

Hvornår og hvordan denne kulturelle udveksling har fundet sted, og hvorvidt den hovedsageligt har været mundtligt eller skriftligt fundet, er grundlæggende spørgsmål, som koranforskningen til stadighed beskæftiger sig med (se fx Reynolds 2010; Griffith 2018; Håmeen-Anttila 2018). I denne artikel er jeg dog særligt interesseret i, hvordan Koranen, uafhængigt af dens tilblivelse, forholder sig til dele af den bibelske litteratur, og hvilke genreligheder og –forskelle der gør sig gældende i den henseende. Specielt er jeg interesseret i de familieligheder, man kan iagttage mellem Koranen og dele af Salmernes Bog, og i hvordan Koranen *approprierer* bestemte motiver fra salmelitteraturen. Følgelig vil artiklen tage udgangspunkt i hymniske motiver i Koranen i form af anprisninger af naturen som Guds skaberværk. Særligt for Koranen er, at disse naturskildringer beskrives som ‘tegn’, der skal fremkalde en bestemt kognitiv respons hos mennesket. Jeg vil i artiklen belyse disse tegns funktion og foreslå, at Koranen ved sin gentagne italesættelse af naturen som tegn udmærker sig ved i særlig grad at fokusere på disse naturskildringers homiletiske potentiale, det vil sige i særlig grad – og meget eksplicit – at fokusere på naturen som begrundelse for lovsang.

3. Se især John Wansbroughs *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978) samt Patricia Crone og Michael Cooks *Hagarism: The Making of the Islamic World* (London, New York og Melbourne: Cambridge University Press, 1977).

2. Hymniske motiver i Koranen

I modsætning til Koranens mange profetfortællinger – eller referencer til profetfortællinger⁴ – som er let sammenlignelige med deres bibelske modstykker som følge af direkte overlap mellem protagonister og plot, så er lighedspunkter mellem Koranen og de bibelske salmer ofte sværere at identificere, fordi salmerne i deres natur ikke følger en let identificerbar narrativ model på samme måde, som det gør sig gældende for profetfortællingerne (Neuwirth 2010, 734). Lighederne skal snarere findes i billedsprog, enkeltstående tankefigurer, motiver, stilistik og enslydende formuleringer. I et enkelt tilfælde kan vi pege på en direkte reference og brug af salmelitteraturen i Koranen: “I salmen skrev Vi efter påmindelsen, at Mine retfærdige tjenere skal arve landet” (K 21,105).⁵ Dette er et ekko af Sl 37,9.11.29.34, hvis ordlyd er sammenfaldende med Koranens her (Hirschfeld 1886, 34; Speyer 1961, 285, 449; Neuwirth 2010, 735). Hertil kommer, at Koranen rummer en række eksplicitte referencer til salmerne (arabisk *zabūr*, pl. *zabur*), som for eksempel i K 4,163:

Vi har givet åbenbaringer til dig, ligesom Vi gav Noah og profeterne efter ham åbenbaringer. Vi gav åbenbaringer til Abraham, Ismael, Isak, Jakob og stammerne, Jesus, Job, Jonas, Aron og Salomon; og til David gav Vi salmerne (*zabūran*).⁶

4. Fred Donner (1998, 67, n. 12) har foreslået termen ‘anekdotisk’ som et bedre alternativ til ‘narrativ’, når vi forsøger at betegne Koranens profetfortællinger, fordi disse ofte ikke fremstår som helstøbte fortællinger, men snarere som allusioner til på forhånd kendte fortællinger: “The distinction between ‘narrative’ and ‘anecdote’ I see as follows: a narrative is an autonomous telling of an actual or supposed sequence of related events, which by itself conveys to listeners a sense not only of ‘what happened,’ but also of its significance, which is usually moral. An anecdote, on the other hand, describes a single episode or event that illustrates a larger (and often only implicit) moral or evaluative issue (the ‘point’); anecdotes are not autonomous, but can only be understood in the context of the narrative and/or moral framework within which they exist”.

5. Alle koranoversættelser er fra Ellen Wulffs koranoversættelse (2006).

6. Det ‘Vi’, der her refereres til, er en reference til den koraniske gud, der her påpeger kontinuiteten i forhold til tidligere åbenbaringer og profeter. Det ‘dig’, der tales til, må formodes at være Muhammad.

Ligeledes i K 17,55: “Din Herre kender bedst dem, der er i himlene og på jorden. Nogle profeter har Vi begunstiget frem for andre, og David gav Vi salmer (*zabūran*)”. Selvom salmerne ikke nævnes eksplicit i K 38,17-19, kan disse vers også rimeligvis formodes at være en reference til salmerne, da David nævnes i forbindelse med sang af lovsange:

Udhold tålmodigt, hvad de siger! Tænk på Vor tjener, David, fuld af styrke! Han var bodfærdig. Vi satte bjergene i tjeneste, til sammen med ham at synge lovsange om aftenen og ved solopgang (*yusabbihna bi-l-‘ashiyyi wa-l-‘ishraq*), og ligeledes fuglene, i samlet flok. Alle er bodfærdige over for Ham.⁷

Salmernes betydning for (og tilstedeværelse i) Koranen skal dog i højere grad findes i en række hymniske motiver og stiltræk, hvilket ifølge den tyske koranforsker Angelika Neuwirth får dele af Koranen til at fremstå som “distant echoes of the Psalms” (Neuwirth 2010, 735).

Baseret på deres form opdelt Hermann Gunkel⁸ de bibelske salmer i fem hovedgenrer, herunder “hymner” (Holt 2002, 18-19; Schippers 2004, 314-317). Hymnens (af græsk *hymnos*, “lovsang”) vigtigste kendetegn er dens opfordring til lovprisning af Gud. I de salmer i Salmerne Bog, der karakteriseres som hymner, er den væsentligste årsag til denne lovprisning Guds skabelse og opretholdelse af verden; det vil sige, at der tales i ret generelle vendinger om Gud og hans skaberværk (i

7. Den arabiske rod *z-b-r* optræder i alt ni gange i Koranen, men synes i en række tilfælde ikke at referere til salmerne, men snarere til et mere generelt begreb om ‘skrifter’, eventuelt til forestillingen om tidligere åbenbarede skrifter, jf. K 3,184; 16,44; 26,196; 35,25; 54,43; 54,52 (se også Droge 2013, 45, n. 192).

8. Hermann Gunkels (1862-1932) arbejde blev grundlaget for formkritikken/formhistorien eller den formkritiske metode, hvis formål er at beskrive de genrer, som de enkelte bibeltekster tilhører. Formkritikken tager udgangspunkt i det forhold, at der er en række formale kendetegn, som – på trods af forskelle i stil og indhold – går igen i flere tekster. Derudover søger formkritikken at sætte den enkelte genre i forbindelse med en bestemt social situation (*Sitz im Leben*) og med en mere overordnet litteraturhistorie. Gunkel inddelte de gammeltestamentlige salmer i fem hovedgenrer: hymner, kollektive klagesalmer, individuelle klagesalmer, kongesalmer og individuelle takkesalmer. Hans hovedværker inkluderer kommentarværker til Første Mosebog (1901) og Salmerne (1926); se Holt 2002, 17-20.

modsætning til takkesalmerne, der typisk takker og priser Gud for en specifik frelseshandling). En række faste hymniske motiver inkluderer således Gud som skaber, som hersker og som forsørger, og hymnen er dermed også et udtryk for teologiske motiver som taksigelse, gudsærbødighed og guds frygt (Samji 2018, 102). Med hymnerne befinder vi os også i en liturgisk kontekst; det vil sige, at vi har med tekster at gøre, som med stor sandsynlighed er blevet anvendt til gudstjenstlig brug og har været tilknyttet kulten omkring templet i Jerusalem. Som genre overlapper hymnen således i væsentlig grad genren bøn, der også i sin liturgiske form indeholder en række formaliserede og stereotype elementer såsom faste gentagelser, der ofte vil indikere et skift i liturgisk subjekt mellem forsanger og kor (Samji 2018, 84-98; Dye 2019, 793).

Et eksempel på et sådant hymnisk materiale i Koranen kan findes i sura 16, "Bierne", som indeholder det, vi kunne kalde en skabelses-hymne. Vers 3-18 er gengivet nedenfor:

3. Han skabte himlene og jorden i sandhed. Han er højt hævet over, hvad de sætter ved Hans side.
4. Han skabte mennesket af en dråbe, og straks var det en åbenlys modstander.
5. Han skabte også kvæget. I det har I varme og nyttige ting, og I kan spise deraf.
6. I finder også skønhed i det, når I om aftenen genner det ind og om morgenen ud.
7. Det bærer jeres byrder til et land, som I ellers kun ville nå med besvær. Jeres Herre er medfølelse og barmhjertig.
8. Og heste, muldyr og æsler, til at ride på og til pyrd. Han skaber, hvad I ikke kender til.
9. Om man følger den rette vej, afhænger af Gud, og nogle afviger fra den. Hvis Han ville, kunne Han retlede jer alle.
10. Han er den, der sender vand ned fra himlen, hvoraf I kan drikke, og hvorved der opstår vækster, som I kan bruge til græsning.
11. Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for folk, der vil besinde sig.

12. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand.
13. Og hvad Han har skabt til jer på jorden af forskellige arter, deri er der et tegn for folk, der lader sig påminde.
14. Han er den, der har sat havet i tjeneste, for at I derfra kan få frisk kød at spise og deraf uddrage smykker, som I kan tage på; og du ser skibene pløje sig igennem det, for at I kan stræbe efter Hans overflod. Måske er I taknemmelige!
15. Han satte urokkelige bjerge på jorden, så den ikke ryster under jer, og floder og veje; måske lader I jer retlede! –
16. og landkendinger; og ved stjernerne lader de sig retlede.
17. Er vel den, der skaber, som den, der ikke skaber? Vil I ikke lade jer påminde?
18. Hvis I ville opregne Guds nådegaver, da kunne I ikke tælle dem. Gud er tilgivende og barmhjertig.

De mange referencer til diverse naturfænomener er et gennemgående træk i Koranen, ligesom associeringen af natur og skabelse med tegn (*āyāt*) er hyppigt forekommende (v. 11-13) (Ambros 1990, 290-293; Hämeen-Anttila 2017, 136). Således opregner specielt v. 10-16 de guddommelige nådegaver i form af naturens mangfoldighed og verdens sindrige indretning og forlener disse med en iboende tegn-kvalitet, der skal anerkendes af den opmærksomme iagttager (Larsen 2007, 45-46; Mortensen 2019a, 620-621; se også Schimmel 1994, 2-28).

Koranforskeren Emran El-Badawi har foreslået, at der i denne tegn-reference kan læses et ekko af Lukasevangeliet, nærmere bestemt den aramæiske udgave af Lukasevangeliet, der udgør en del af de aramæiske evangelietraditioner.⁹ Han peger her på, at de to tekster ikke blot har formuleringen om tegn til fælles, men også kombinationen mellem tegn og natur:

9. Den nomenklatur, El-Badawi her benytter (‘de aramæiske evangelietraditioner’), er malet på med en meget bred pensel, hvis strøg både indeholder Peshitta og de kristeligt-palæstinensisk-aramæiske evangelieoverleveringer (jf. El-Badawi 2014, 30-35).

Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand (K16,12).

And there will be signs in the sun, the moon, the stars, and on the earth, suffering among nations and confusion from the roaring of the sound of the sea (Luk 21,25; gengivet i El-Badawi 2014, 174).

Umiddelbart synes referencen oplagt. Men kigger vi nærmere på de kontekster, som de to passager indgår i, så er K 16,12 led i en lovprisning af Gud og hans skaberværk, mens Luk 21,25 udgør en del af en beskrivelse af de sidste tider og Jesu genkomst – altså en eskatologisk orienteret tekst. Derimod kan en mere oplagt litterær parallel til verset måske findes i Salmernes Bog, nærmere bestemt Sl 104:

Du vander bjergene fra din højsal, jorden mættes med frugten af dit værk.
Græs lader du gro til kvæget og planter til tjeneste for mennesker, så der frembringes brød af jorden og vin, der giver mennesker glæde.
Du skabte månen til festtiderne, og solen kender sin nedgang (Sl 104,13-14.19).

Han er den, der sender vand ned fra himlen, hvoraf I kan drikke, og hvorved der opstår vækster, som I kan bruge til græsning. Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for folk, der vil besinde sig. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand (K 16,10-12).

I modsætning til Luk 21,25 indeholder Sl 104 ikke nogen såkaldte tegnformularer. Til gengæld er de to teksters kontekster sammenlignelige, idet salmen, ligesom den koraniske passage, opfordrer til lovprisning af Gud ved at henvise til Guds nåde og skaberværk i form af naturgoder og verdens generelle orden og indretning. Det hymniske

motiv, der udfoldes i salmen, finder altså genklang i denne del af Koranens sura 16.

De overlappende motiver mellem dele af salmerne og Koranen i form af lovsang som følge af naturskildringer er dog langt fra nogen ny iagttagelse. I det hele taget er den litterære association af naturskildringer med lovsang ikke unik for Koranen og den bibelske litteratur, men del af en langt større mesopotamisk/egyptisk kulturkreds, hvor denne sammenkobling er et udbredt litterært fænomen. Også den præ-islamiske poesi indeholder naturskildringer, hvoraf nogle synes at finde paralleller i Koranen.¹⁰ Med udgangspunkt i de koraniske naturskildringer pegede allerede Hartwig Hirschfeld (1902, 75) på det, han betegnede “an imitation of Ps. civ” i sura 16 og identificerede en lang række sammenfald mellem de to tekster (se Hirschfeld 1902, 75-78 for en skematisk opstilling af teksterne). Også Anton Baumstark (1927) og Heinrich Speyer (1962) har i Koranens naturskildringer fundet paralleller i salmelitteraturen og i særdeleshed i Sl 104. Speyer (1962, 6-10) peger på flere ligheder, blandt andet i beskrivelsen af bjerge og floder (jf. Sl 104,8-10 og K 16,15-16). Koranens eksplicite sammenkædning af verdens sindrige indretning med tegn i form af det refræn-lignende “deri er der tegn for folk (...)” (*inna fi dhālika la-āyatan li-qawmin*, jf. v. 11-13) er imidlertid ikke at finde i salmelitteraturen. Til gengæld udgør disse tegn en essentiel del af Koranens åbenbaringsdiskurs, og i det følgende afsnit vil jeg foreslå, at denne eksplicitering af naturen som tegn kan anskues som en meget formålsorienteret, koranisk appropriering af hymniske motiver fra de gammeltestamentlige salmer.

3. Guds tegn (āyāt) mellem koranvers og mirakuløs indgriben

Koranen som helligtekst er i høj grad karakteriseret ved brugen af en metakommunikerende diskurs, hvorved den artikulerer sin egen normativitet, fx i K 17,9: “Denne Koran viser vejen til det, der er mere rigtigt, og forkynnder de troende, der gør gode gerninger, at de har en stor løn i vente,” eller i K 15,1: “Dette er Skriftens og en tydelig Korans tegn.”. Som en del af denne diskurs præsenterer Koranen sig selv som

10. For en diskussion af ligheder og forskelle mellem naturskildringer i præ-islamisk poesi og Koranen, se Hämeen-Anttila 2017.

en samling af guddommelige tegn såvel som en påmindelse om de tegn, som Gud har ladet manifestere til fordel for menneskenes frelse (Graham 2004, 561-562).

Termen *āya*, pl. *āyāt*; "tegn", optræder næsten 400 gange og er dermed en af de hyppigst forekommende termer i Koranen. *Āyāt* bruges primært om Guds kommunikation til menneskene og refererer således til den guddommelige åbenbaring generelt (Abrahamov 2006, 2). Koranen opererer dog med forskellige typer af tegn eller tegnforståelse, nemlig tegn som refererende til forskellige koranvers, og tegn som udtryk for andre former for guddommelig kommunikation. Overordnet kan man dermed tale om, at Koranen skelner mellem henholdsvis sproglige tegn og ikke-sproglige tegn.

Ved de sproglige tegn forstås Koranen i sig selv som et tekstuelte fænomen. De enkelte koranvers eller afsnit omtales som *āya* i betydningen 'Guds tegn', og som en del af den metakommunikerende diskurs omtaler Koranen sig selv som 'tegn' eller som en samling af tegn, der udgør Guds direkte åbenbaring til menneskene. At der her er tale om en forståelse af tegn som et konkret, sprogligt fænomen, fremgår bl.a. i K 83,13: "Når Vore tegn læses op for ham, siger han: 'Det er sagn fra de tidligere slægter'", og ligeledes i K 19,73: "Når Vore tegn læses op for dem som tydelige beviser, siger de, der er vantro, til dem, der tror: 'Hvilken af de to grupper har den højeste rang og den fineste omgang?'". Tegn figurerer her som noget konkret, en konkret sproglig manifestation i form af skrift. At denne skriftligt fikserede samling af tegn har været en del af en religiøs praksis, ses i K 3,113: "Blandt Skriftens folk findes et fællesskab, der står op i nattens timer for at læse Guds tegn op, og de kaster sig ned i bøn". Verset udtrykker, at "Guds tegn" indgår i en liturgisk sammenhæng, hvorfor termen må formodes at referere til et konkret sprogligt udtryk (Neuwirth 2006b, 420-425; Abrahamov 2006, 2-7). At Koranen betragter sig selv som et fuldendt, sprogligt mirakel i form af Guds direkte åbenbaring, kommer til udtryk i K 41,2-3: "Den er nedsendt fra Den Nådige og Den Barmhjertige; et skrift, hvis tegn er fremlagt nøjagtigt, en arabisk Koran til folk, der har viden, overbringer af et godt budskab og advarer". Af verset her fremgår et (kontinuerligt) koranisk fokus på budskabets klarhed og nødvendighed som følge af tegnenes tydelighed (Graham 2004, 562), ligesom vægtlægningen på 'viden', og 'folk, der har viden' er central.

Læsningen og afkodningen af tegn præsenteres her som en særlig kognitiv og rationel bedrift, hvor budskabets klarhed sættes i relation til individets evne til ræsonnement.

For så vidt som både de sproglige og ikke-sproglige tegntyper er udtryk for Guds meddelelse til fordel for menneskenes frelse, er der ikke som sådan nogen essentiel forskel på tegnenes tilsigtede funktion. En skelnen mellem de to tegntyper er da heller ikke ekspliciteret i Koranen, idet termen *āyāt* refererer til begge former for tegn (Izutsu 1987, 133). Udover at referere til sig selv som en samling af sproglige tegn i form af Guds ord italesætter Koranen sig selv som en påmindelse om Guds mirakuløse indgriben i historien og naturen. Der er her tale om en tegnforståelse, der henviser til tidslige og fysiske manifestationer af guddommelig almagt, og de guddommelige tegn, der henvises til her, er således af en ikke-sproglig karakter (Graham 2004, 561-563). Trods Koranens utvetydige henvisninger til skriftlige tegn, synes den gentagne påmindelse om guddommelige tegn dog oftest at gælde de ikke-sproglige tegn, og det er disse ikke-sproglige tegn, der her har min særlige interesse.

Betydningen af termen *āya* er i sig selv interessant. *Āya* er ikke oprindeligt et arabisk ord, men højst sandsynligt et låneord fra syrisk eller aramæisk, hvor det – udover at bære betydningen “tegn” eller “mirakel” – kan forekomme i betydningen “bevis” eller “argument” (Jeffrey 1938, 72-73; Abrahamov 2006, 3). Ordet figurerer også i præislamisk poesi, men har her hverken religiøse eller metafysiske konnotationer (Izutsu 1987, 135). I Koranen har *āyāt* som tegn også ofte konnotationer af bevis eller argumentation, specielt da tegn indimellem indgår som led i en polemisk diskurs: “I flok af djinner og mennesker! Er der ikke kommet udsendinge til jer, fra jeres egne, til at fortælle jer om Mine tegn og advare jer om mødet med denne jeres dag?’ De siger: ‘Vi vidner om os selv!’ Det jordiske liv har forblindet dem, og de vidner om sig selv, at de var vantro.” (K 6,130). Koranen synes her at adressere en kontekst, hvor det koraniske budskab er blevet afvist, og der refereres til Guds tegn som et angiveligt overbevisende argument.

4. Naturen som en samling af guddommelige tegn

Først og fremmest er det dog det mirakuløse i Guds indgriben i tid og natur, de koraniske tegn kredser omkring.¹¹ Trods en stedvis devaluering af *al-dunyā* (den jordiske verden, egt. "den nedre (verden)", jf. fx K 6,32; 18,46) udtrykker Koranen en grundlæggende beundring over naturens under og verdens generelle orden. Faktisk indgår beskrivelser af naturen og naturens orden ofte som led i Koranens argumentation for at få menneskene til at anerkende og tilbede Gud (Peterson 2001, 472-473), fx i K 31,10-11, der refererer til selve skabelsen:

Han skabte himlene uden synlige støtter og satte urokkelige bjerge på jorden, så at den ikke skulle ryste under jer, og Han har udbredt alle slags dyr derpå. Vi sender vand ned fra himlen og lader hver en herlig art vokse frem derpå. Dette er Guds skabelse. Så vis mig, hvad de, som skulle findes foruden Ham, har skabt! Nej! De, der handler uret, befinder sig i åbenlys vildfarelse.

Der eksisterer altså ikke et modsætningsforhold mellem Gud og verden, eller mellem verden og religion, men snarere en forståelse af, at verden og naturens indretning må afstedkomme en religiøs respons hos menneskene.

At naturens orden og anprisninger af naturens goder spiller en prominent rolle i den koraniske diskurs, gør også Arne Ambros i sin artikel "Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran" (1990) opmærksom på. Han peger på, at Koranen til tider udtrykker en nærmest æstetisk glæde over mangfoldigheden af arter og vegetation. De passager, der kan kategoriseres under dette tema, udtrykker ifølge Ambros (1990, 313) en nærmest spontan forundring og glæde over rigdommen af planteliv og jordens skønhed, som fx i K 26,7: "Har de ikke betragtet jorden og set, hvilke mængder Vi lader fremvokse dér af hver en herlig art?", og ligeledes i K 50,7-11:

Jorden bredte Vi ud og satte urokkelige bjerge på den, og Vi lod alle mulige herlige arter vokse frem derpå, til indsigt og påmindelse for hver en angrende tjener. Vi sendte velsignet vand ned fra himlen og

11. Se også Jesper Høgenhavens bidrag.

lod derved haver vokse frem, korn til at høste og palmer, knejsende og med blomsterstande i lag, som underhold for tjenerne. Dermed giver Vi dødt land liv. På samme måde vil opstandelsen ske.

Naturen, skabelsen og kosmos som sådan er dermed i en koranisk optik formålsorienteret; de fungerer som en konstant påmindelse om Guds eksistens og almagt, ligesom planter vækst tjener som analogi til opstandelsen på Dommедag (Burkhalter 1985, 225-236; Lehmann og Pedersen 1914, 54). De, der lever i verden, er ikke fri til at betragte den som tilfældig eller formålsløs: “Vi har ikke skabt himlene og jorden og alt derimellem for intet. Det mener de, der er vantro. Ve dem, der er vantro, for Ilden!” (K 38,27). Det kan her yderligere bemærkes, at selvom Koranen har et stærkt revsende og moraliserende forhold til mennesket, så er den i sine beskrivelser af Guds skabelse og indretning af kosmos og naturen utvetydigt antropocentrisk: Verden er skabt med henblik på mennesket; ikke blot som påmindelse om guddommelig almagt, men også til menneskets underhold og overlevelse (Peterson 2001, 473). Her vender vi igen tilbage til K 16 og associeringen mellem natur og tegn:

Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for folk, der vil besinde sig. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand. Og hvad Han har skabt til jer på jorden af forskellige arter, deri er der et tegn for folk, der lader sig påminde (K 16,11-13).

Denne gentagne sammenkædning af natur og tegn, samt naturens indretning med henblik på menneskets overlevelse og ihukommelse af Gud, indikerer et verdensbillede, hvor naturen indgår som et led i den guddommelige åbenbaring (Peterson 2001, 473-474). Gud har ladet sin almagt og sin nåde åbenbare i rigdommen af liv i naturen og i verdens orden, men i denne åbenbaring ligger selvsagt også en fordring og udfordring, en fordring om anerkendelse af naturen som Guds tegn og en dertilhørende taknemmelighed: “Alt, hvad der er på jorden, har Vi sat som en pryde på den for at sætte dem på prøve og se, hvem af dem, der handler smukkeste” (K 18,7). Indlejret i naturen ligger altså et

budskab, en påmindelse og en prøve i form af en fordring (Neuwirth 2006a, 105).

I det lys giver det i Koranen mening at tale om en såkaldt 'naturteologi', hvor den skabte orden i naturen kalder mennesket til tilbedelse. De ikke-sproglige koraniske *āyāt* kommer dermed til at indgå i en mere generel diskurs i Koranen, der går på at udfordre mennesket og at gøre det bevidst om dets valg mellem tro og vantro. Ligeledes bliver det signifikant, at Koranen benytter termen *āya* både om sproglige og ikke-sproglige tegn: i lighed med Koranen fremstår naturen som en samling af mirakuløse og guddommelige tegn – som en bog, der skal læses af dem, der har forstand.

5. En verden af betydning: en semiotisk tilgang

Samtidigt med en lejlighedsvis understregning af, at livet i denne verden blot er "tidsfordriv og adspredelse" (K 6,32), så afspejler Koranen også en diskurs, der som nævnt sætter pris på denne verden og det, der findes i den. Koranen inviterer mennesket til at deltage i denne ærbødighed for og værdsættelse af naturens rigdom og mangfoldighed. Det helt afgørende her er dog at holde sig naturfænomenernes ophav, og ikke fænomenerne i sig selv, for øje: "Til Hans tegn hører natten og dagen, solen og månen. Kast jer ikke ned hverken for solen eller for månen! Kast jer ned for Gud, der har skabt dem, hvis det er Ham, I tjener!" (K 41,37). Verset her adresserer den fare, der er forbundet med en religiøs respons på naturen. Faren går naturligvis på, at tilbedelsen rettes mod naturen i sig selv og ikke mod den guddommelige magt bag. Som sådan synes Koranen at være bevidst om, at der eksisterer en hårfin grænse mellem afgudsdyrkelse og en monoteistisk orienteret taknemmelighed over for den koraniske gud. Det springende punkt er anerkendelsen af, at tegnet, dvs. naturen, indgår som et led i en kommunikation fra Gud til menneske. Guds meddelelser er blevet iværksat til fordel for menneskenes frelse. Fejler mennesket imidlertid i forhold til at se naturen som led i denne kommunikation, dvs. at se tegnet som tegn, har det gjort sig skyldig i afgudsdyrkelse og/eller vantro. Det altafgørende i forhold til Koranens mange referencer til ikke-sproglige tegn er således, at menneskets opmærksomhed ledes videre til det, der

ligger bag tegnet, og ikke strander ved tegnet i sig selv. Med andre ord: at tegnets *tegnkvalitet* ihukkommes.

I et teoretisk perspektiv kan man således bemærke, at Koranen plæderer for en såkaldt *semiotisk tilgang*, altså en tegnforståelsestilgang til naturen og til verdens indretning (Larsen 2007, 43-46).¹² Det koraniske syn på verden er semiotisk i den forstand, at verden må læses som tegn, og det altafgørende her er at forstå, at der er tale om tegn, og dernæst at forstå, hvad disse tegn viser hen til. Koranens verden er en verden af betydning, idet alt skabt rummer et budskab, en meddelelse, der skal afkodes – hvilket fordrer af modtagerne af det koraniske budskab, at de udmærker sig ved et semiotisk perciperende sindelag.

At det i en koranisk optik netop er tilgangen til verden – og ikke verden i sig selv – der udgør sagens kerne, kommer til udtryk i det semantiske felt, der omgiver de koraniske forekomster af *āyāt*. Ved semantisk felt forstår jeg her, i lighed med Toshihiko Izutsu (1987, 136), den gruppe af ord eller det begrebsapparat, der akkompagnerer og associeres med brugen af en bestemt term. Betydningen af *āyāt* kan netop belyses og præciseres ud fra det semantiske felt, der omgiver ordet.

Termen *āyālāyāt* kan, som nævnt, have betydningerne ‘tegn’, ‘mirakel’, ‘bevis’, ‘argument’ og figurerer både i præislamisk poesi og i Koranen. Kigger man imidlertid nærmere på ordets semantiske felt i Koranen, er det slående, hvor ofte *āyālāyāt* optræder sammen med verber, der har med intellekt, forståelse og perception at gøre (Madigan 2001, 101). Tegn-passagerne i Koranen har ofte en introducerende bemærkning, der præsenterer Guds handling, såvel som afsluttende formularer, der i et metasprog proklamerer, at her er der tegn for folk, som *reflekterer og forstår*:

Han er den, der bredte jorden ud og satte urokkelige bjerge og floder derpå. Af alle frugter satte Han et par dér. Han lader natten tildække dagen. Deri er der tegn for folk, der vil besinde sig. På jorden er der jordlodder ved siden af hinanden, haver med vindruer, korn og palmer, både enkelt- og dobbeltstammede. Alle bliver de vandet med samme vand, men noget lader Vi give bedre udbytte end andet. Deri er der tegn for folk med forstand (K 13,3-4).

12. For en udfoldelse og diskussion af semiologi i Koranen, se Larsen 2007, især 29-63.

Suraen henviser her til, at det menneske, der evner og er villig til overvejelse og fordybelse, vil være i stand til at opnå indsigt i den gudsskabte orden ved at iagttage naturen og dens indretning (Madigan 2001, 100-101; Abrahamov 2006, 4-8). I det hele taget opererer Koranen med en grundlæggende sammenhæng mellem sand religiøs praksis og viden/intellekt: "Således fremlægger Vi tegnene på forskellig vis, så at de siger: 'Du har studeret!' og for at Vi kan forklare det for folk, der har viden" (K 6,105). Som sådan er der altid en dobbelt association til *āyāt* i Koranen: Betydningen af selve naturfænomenet og referencen til den opmærksomme sjæl, der måske vil forstå fænomenets dybere betydning. Koranens sondring mellem tro og vantro står og falder netop med dette 'måske', som i en lang række tilfælde forekommer sammen med *āyāt* og de såkaldte intellektverber; "Således giver Gud de døde liv og lader jer se sine tegn. Måske kommer I til fornuft!" (K 2,73); "Således gør Gud tegnene tydelige for jer. Måske vil I tænke over denne verden og den hinsidige" (K 2,219-220); "Se, hvorledes Vi fremlægger tegnene på forskellig vis! Måske I vil komme til forståelse" (K 6,65); "Dette er et af Guds tegn. Måske lader de sig påminde!" (K 7,26).¹³ Guds åbenbaring i form af naturtegn er således tabt på den uvidende, den uopmærksomme eller den uforstandige (Cragg 1973, 147; se også Larsen 2007, 59-60).

Det semantiske felt omkring termen *āyāt* antyder altså, at Koranen plæderer for en forståelse af naturen, ikke som natur, men som kommunikation, og som med al kommunikation er det essentielle, at modtageren forstår at afkode budskabet. Eller sagt med andre ord: Koranen betragter verden som et såkaldt indeksikalt tegn¹⁴ på guddommelig almagt i den forstand, at der eksisterer et kausalitetsforhold

13. Jf. fx også K 2,242; K 7,176; K 24,1; K 24,61; K 46,27; K 57,17. For en diskussion af Koranens brug af det flertydige 'måske', se særligt Hoffmanns "A Qur'ānic Self-Deconstruction? Q 20 (*Tā Hā*): 113-114" (paper givet ved Tenth SOAS Qur'ān Conference, November 9 – 10, 2018).

14. Charles Alexander Peirce (1839-1914) skelner grundlæggende mellem tre forskellige tegntyper: ikonet, indekset og symbolet. Ikonet er det tegn, der ligner det, det betegner, fx et billede. Det indeksikale tegn er et tegn, "der vækker modtagerens opmærksomhed med henblik på en givent sammenhæng" (Albinus 2012, 225), ligesom et fodspor i sneen er et tegn på, at nogen eller noget har gået der. Den sidste tegntype er symbolet, hvor sammenhængen mellem tegn og det, det betegner, er konventionel. Det oplagte eksempel er

mellem Guds eksistens og verdens eksistens, og at naturen derfor som sit primære mål har til opgave at lede menneskets opmærksomhed i retning af Gud. Naturen som blot natur er ikke interessant; det er dens iboende tegn kvalitet, Koranen er optaget af:

Just as a waymark must not cause the traveler to rivet his eyes on itself, but direct him towards a certain place which is the real destination of his travel, so every natural phenomenon, instead of absorbing our attention, *as a natural phenomenon*, and transfixing it immovably to itself, should act always in such a way that our attention be directed towards something beyond it (Izutsu 1987, 134).

Verden er fuld af betydning. Den udgør et semantisk ladet system, men vel at mærke et system, der ikke er lukket om sig selv, men som peger tilbage på sit ophav. Det fundamentale er her selvsagt destinationen, orienteringen. I den forstand er Koranen semiotisk i sit verdensbillede, idet den koraniske verden kan lignedes med et sprogsystem: ligesom et sprog ville være en arbitrær samling af tegn uden mening og funktion, hvis ikke det enkelte ord som tegn refererede til en bestemt betydning, så er verden i en koranisk optik hul og meningsløs, hvis ikke dens grundlæggende betydning, det vil sige det, verden peger tilbage på og refererer til, ihukkommes (Albinus 2012, 239-240). Verden taler så at sige koranisk til mennesket og fordrer, at det forstår: “The idolater, by definition, is he who has refused to let events be ‘signs’” (Cragg 1973, 150).

6. Koranen og dens homiletiske genre: appropriering af hymniske motiver

Spørgsmålet om eventuelle ligheder og forskelle mellem Koranen og salmelitteraturen er naturligvis i høj grad også et spørgsmål om genre. Koranen indeholder såkaldt hymniske motiver, altså lovprisning og opfordring til lovprisning af Gud med henvisning til Guds gerninger

her verbalsproget, hvor der ikke er nogen lighedssammenhæng mellem ordet ‘stol’ og den faktiske, konkrete stol (Albinus 2012, 225ff).

i form af skaberværk og/eller indgriben i historien. Men betyder det også, at Koranens genre – hvis man da kan tale om en sådan – er sammenlignelig med de bibelske salmer?

Den mest omfattende undersøgelse af Koranens forhold til salmerne finder vi hos Angelika Neuwirth,¹⁵ som i forlængelse af sine studier af især komposition, form og metrik i Koranen argumenterer for, at en sammenligning med de gammeltestamentlige salmer er oplagt, når vi forsøger at nærme os en genrebeskrivelse af Koranen som tekst:

A comparison with the Hebrew Psalms serves to illuminate the subject. In the Psalter, along with longer and shorter pieces that belong to a single identifiable genre, there are also more complex compositions. Each of the individual Psalm genres, such as the hymn, proverb, oracle of salvation, eschatological song, and song of sacrifice among others, has, in itself, different origin, a different context or *Sitz im Leben* and a different style, vocabulary and set of conventions. These complex compositions in the Psalms referred to in Old Testament studies as “Mischgedichte”, join together several of these originally separate genres into a larger unity. A portion of these Psalms can be called “liturgies” because they have to be understood as excerpts from liturgies if not as complete liturgies (Neuwirth 2001, 256).

Neuwirth (2006a, 105) taler endvidere om “hymnal *āyāt*”, altså en henvisning til de mange ‘naturtegn’ som et oplagt eksempel på lighedspunkter mellem de gammeltestamentlige salmer og store dele af Koranen, netop med henvisning til opfordringen til lovprisning, der begrundes i og med Guds skaberhandlinger. Koranforskeren Gabri-

15. Foruden Neuwirth 2001; 2010, se især også Neuwirths *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin: De Gruyter, 1981); “Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus” (i *The Qur’an as Text*, red. S. Wild, Leiden: Brill, 1996, 69-105); “Structure and the emergence of community” (i *The Blackwell Companion to the Qur’an*, red. A. Rippin, Oxford: Oxford University Press, 2006, 140-158); “Psalmen – im Koran neu gelesen” (i *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, red. D. Hartwig, W. Homolka, M. Marx og A. Neuwirth, Würzburg: Ergon, 2008, 157-191).

el Reynolds (2010, 239) peger derimod på en afgørende genreforskel, idet han bemærker, at Koranen udmærker sig ved sit altoverskyggende fokus på effektiviteten af sin egen retorik: “For the Qur’an all that matters is the impact on the reader, the degree to which its discourse on these characters and places might lead the reader to repentance and obedience”. Han bemærker endvidere:

The parallel with the Psalms, however, is not entirely convincing. With few exceptions (e.g. Psalms 78, 105, 106) the Psalms do not depend on the audience’s knowledge of an earlier narrative to communicate their message. The Qur’an, on the other hand, depends regularly on such knowledge (Reynolds 2010, 244).

De to afgørende forskelle, ifølge Reynolds, består altså i, at Koranen i modsætning til salmerne forventer, at dens publikum til en vis grad allerede er bekendt med bibelsk litteratur og bibelske fortællinger, og ydermere, at Koranens primære interesse gælder virkningen af dens egen retorik. Reynolds taler i den forbindelse om Koranens homiletiske genre, det vil sige Koranen som en forkyndende tekst. Denne genrekategorisering baserer han på en række case studies af koraniske fortællinger, der alle har paralleller i bibelsk eller post-bibelsk litteratur (jf. Reynolds 2010). På baggrund af sit arbejde med disse fortællinger gør Reynolds den observation, at Koranen ikke primært synes at interessere sig for udfoldelsen af narrative plot eller detaljerede beskrivelser af hovedkaraktererne; derimod er den i høj grad interesseret i at fremhæve og eksplicite det moralsk-didaktiske potentiale, disse fortællinger måtte indeholde (Reynolds 2010, 243-245).¹⁶ Eller sagt med andre ord: Koranen benytter disse fortællinger som udgangspunkt for prædiken.

I forlængelse af Reynolds vil jeg her vove den påstand, at denne særligt koraniske og homiletiske genre og interesse også kan spores i Koranens appropriering af de hymniske motiver fra bibelsk tradition. Det refræn-lignende “deri er der tegn for folk (...)”, som ledsager disse motiver, samt den eksplicite opfordring til kontemplation synes netop at indikere, at Koranen er overmåde interesseret i – og bevidst om – effektiviteten af sin egen retorik. Jaroslav Stetkevych (1996, 10-11) bemærker: “In the Qur’an, narrative, and indeed everything else,

16. Se også Frederik Poulsens bidrag.

is subordinated to the overarching rhetoric of salvation and damnation”, og netop ekspliciteringen af naturen som tegn i Koranen synes at understrege denne pointe. Tegndiskursen synliggør Koranen som en argumenterende og formanende tekst, og denne interesse bliver tydelig i den gentagne sammenkædning af naturen med tegn: naturen er et medium for formaning.

Som nævnt kan hymnerne blandt de gammeltestamentlige salmer anskues som variabler over henholdsvis begrundelse for og opfordring til lovprisning. Jeg vil her foreslå, at dette forhold, altså forholdet mellem begrundelse og opfordring – selve kausaliteten – udgør et fokus i sig selv, og at Koranen desuden udmærker sig ved i særlig grad at fokusere på opfordringen. Vender vi tilbage til passagen i sura 16, så er teksten først og fremmest et argument, og passagen afsluttes da også med det retoriske spørgsmål: “Er vel den, der skaber, som den, der ikke skaber? Vil I ikke lade jer påminde?” (K 16,17). Tekstens primære formål synes her at være formaning; den er et argument; de hymniske motiver anvendes i parænetisk øjemed. Dette udelukker naturligvis ikke en liturgisk brug, og det er sandsynligt, at teksten på én gang har haft et liturgisk og parænetisk formål (Dye 2019, 740-741, 794).

Modsat Koranen præsenterer prædikengenren ikke sig selv som guddommelig åbenbaring (se bl.a. K 3,3; K 5,48 for eksempler på Koranens tematisering af sig selv om guddommelig tale) (King 2010, 87). Dog indeholder Koranen mange af de genremæssige kendetegn, som også er homiletikkens, såsom belæring, parænese, forkyndelse og moralske tilskyndelser. Flere forskere har i øvrigt bemærket, at Koranen er notorisk svær at genrekategorisere:

As such, the Qur'an is profoundly complex: it is a hymn book, a revelation, a polemical argument, and a law book all rolled into one, attempting to give the Arabs a quick push into the complex scriptural heritage already enjoyed by the *ahl al-kitāb*, the “people of the Book” (Saleh 2014, 286).

Andre forskere har foreslået ‘catch all-kategorien’ “a book of prayer” som følge af Koranens mange beskrivelser af og opfordringer til bøn (Böwering 2004, 230; Crollius 1975, 223; se også Frolov 2013, 90; Samji 2018, 82). Imod en sådan kategorisering kan man indvende, at

den harmonerer dårligt med den betydelige mængde polemik, der også udgør en del af Koranen. En genrekategorisering af hele det koraniske tekstkorpus har imidlertid ikke været denne artikels fokus. Det har derimod en undersøgelse af Koranens appropriering af dele af salmelitteraturen, og i den forbindelse giver Reynolds klassificering af Koranen som homiletisk tekst god mening: de hymniske motiver i Koranen er i høj grad en del af en formanende diskurs, hvor naturen tilskrives tegn-kvalitet og dermed tjener et moralsk-didaktisk formål.

7. Litteratur

- Abrahamov, B., 2006, ‘Signs’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* V, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 2-11.
- Albinus, L., 2012, *Studium generale – en bog om varen og viden*, Aarhus: Forlaget Klim.
- Ambros, A., 1990, ‘Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran’, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG* 140, 290-325.
- Andrae, T., 1926, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala og Stockholm: Almqvist og Wiksell.
- Baumstark, A., 1927, ‘Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran’, *Der Islam* 16, 229-248.
- Böwering, G., 2004, ‘Prayer’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 215-231.
- Burkhalter, S., 1985, “Completion in Continuity: Cosmogony and Ethics in Islam”, i *Cosmogony and Ethical Order: New Essays in Comparative Ethics*, red. R.W. Lovin og F.E. Reynolds, Chicago: University of Chicago Press, 225-250.
- Cragg, K., 1973, *The Mind of the Qur’an*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Crollius, A.A.R., 1975, “The Prayer of the Qur’an”, *Studia Missionalia* 24, 223-252.
- Donner, F.M., 1998, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: The Darwin Press.
- Droge, A., 2013, *The Qur’an: A New Annotated Translation*, Sheffield og Bristol: Equinox.

- Dye, G., 2019, 'Le corpus coranique : contexte et composition', i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 1, Paris: Editions du Cerf, 733-846.
- Dye, G., 2023, 'The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'an', i *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, red. G. Dye, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions 29), 159-201.
- El-Badawi, E.I., 2014, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, London og New York: Routledge.
- Frolov, D., 2013, "The Role of Prayers in the Composition of the Qur'an", i *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008*, red. V. Klemm og N. Al-Sha'ar, Leuven, Paris og Walpole: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 83-90.
- Graham, W.A., 2004, 'Scripture and the Qur'an', i *Encyclopaedia of the Qur'an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 558-569.
- Griffith, S.H., 2018, 'The Bible in the Qur'an', i *Routledge Handbook of Christian-Muslim Relations*, red. D. Thomas, London og New York: Routledge, 42-48.
- Hirschfeld, H., 1902, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, London: Royal Asiatic Society.
- Hoffmann, T., 'A Qur'anic Self-Deconstruction? Q 20 (Tā Hā):113-114', paper ved Tenth SOAS Qur'an Conference, November 9 – 10, 2018, SOAS.
- Holt, E.K. m.fl., 2002, 'Kapitel 1. Træk af salmeforskningens historie', i *Dansk Kommentar til Davids Salmer, Bind 1*, red. E.K. Holt og K. Nielsen, København: Forlaget Anis, 13-34.
- Hämeen-Anttila, J., 2017, "Paradise and Nature in the Quran and Pre-Islamic Poetry", i *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, red. S. Günther og T. Lawson, Leiden og Boston: Brill, 136-161
- Hämeen-Anttila, J., 2018, 'The Christian Context of the Qur'an', i *Routledge Handbook of Christian-Muslim Relations*, red. D. Thomas, London og New York: Routledge, 23-32.
- Izutsu, T., 1987, *God and Man in the Koran*, Salem: Ayer Company Publishers.
- Jefferey, A., 1938, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda: Oriental Institute.

- King, D., 2010, ‘Review: Gabriel Said Reynolds, *The Qur’an and Its Biblical Subtext*’, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, 84-88.
- Koranen*, 2006, oversat af Ellen Wulff, Vandkunsten, København.
- Kronholm, T., 1982-1983, “Dependence and Prophetic Originality in the Koran”, *Orientalia Suecana* 31-32, 47-70.
- Larsen, D.C., 2007, *Means of Intelligibility*, ph.d.-afhandling, University of California, Berkeley.
- Lehmann, E. og Pedersen, J., 1914, “Der Beweis für die Auferstehung im Koran”, *Der Islam* 5, 54-61.
- Madigan, D., 2001, *The Qur’an’s Self-Image. Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton og Oxford: Princeton University Press.
- Mortensen, M.B., 2019a, ‘Sourate 16 – *al-Nahl* (Les abeilles)’, i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 2, Paris: Editions du Cerf, 611-651.
- Mortensen, M.B., 2019b, ‘Sourate 19 – *Mariam*’ i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 2, Paris: Editions du Cerf, 733-763.
- Neuwirth, A., 2001, ‘Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur’an’, overs. G. Goldbloom, i *The Qur’an: Style and Contents*, red. A. Rippin, Aldershot: Ashgate, 253-257.
- Neuwirth, A., 2006a, ‘Structural, linguistic, and literary features’, i *The Cambridge Companion to the Qur’an*, red. J.D. McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press, 97-113.
- Neuwirth, A., 2006b, ‘Verses’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* V, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 419-429.
- Neuwirth, A., 2010, ‘Qur’anic Readings of the Psalms’, i *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, red. A. Neuwirth, N. Sinai og M. Marx, Leiden og Boston: Brill, 733-778.
- Neuwirth, A., 2017, ‘Locating the Qur’an and Early Islam in the “Epistemic Space” of Late Antiquity’, i *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur’an*, red. C. Bakhos og M. Cook, Oxford: Oxford University Press, 165-185.
- Peterson, D.C., 2001, ‘Creation’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* I, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 472-480.
- Reynolds, G.S., 2010, *The Qur’an and Its Biblical Subtext*, London & New York: Routledge.

- Reynolds, G.S., 2016, 'Quatre prophètes coraniques', *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE) – Section des sciences religieuses* 123, 271-276.
- Saleh, W., 2014, 'The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination', i *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press, 281-296.
- Samji, K., 2018, *The Qur'an: A Form-Critical History*, Berlin og Boston: De Gruyter.
- Schimmel, A., 1994, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, New York: State University of New York Press.
- Schippers, A., 'Psalms', i *Encyclopaedia of the Qur'an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 314-318.
- Speyer, H., 1961, *Die Biblischen Erzählungen im Quran*, Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft.
- Stetkevych, J., 1996, *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stewart, D., 2017, 'Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies', i *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, red. C. Bakhos og M. Cook, Oxford: Oxford University Press, 4-68.
- Wortley, J., 2012, 'Prayer and the Desert Fathers', i *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?*, red. C.A. Segovia og B. Lourié, New Jersey: Gorgias Press, 109-129.

DEL 2: FIGURER OG FORTÆLLINGER

Hur belyser Gamla testamentets receptionshistoria Koranens bild av Abraham?

Antti Laato, Åbo Akademi

Abstract: The aim of the article (“How the Reception History of the Old Testament Helps Us to Understand the Picture of Abraham in the Qur’an”) is to illustrate how the biblical Abraham tradition was adopted and modified in the Qur’an with the aid of two examples – Abraham as the first monotheist and Abraham’s willingness to sacrifice his son. Early Jewish midrashic interpretations played a central role in this transmission. These early Jewish midrashs were circulated in Arabia in either Jewish or Christian writings and became known to Muhammad and those responsible for the Qur’anic texts.

1. Inledning: Abrahamitiska religioner

“Abrahams barn” är en modern beteckning för representanter av tre monoteistiska religioner: judendom, kristendom och islam.¹ Termen används speciellt i religionsdialoger för att betona samhörighet mellan dessa tre världsreligioner (Armstrong 1993; Dirks 2004; Solomon, Harries & Winter 2005; Swidler, Duran & Firestone 2007). Man kan faktiskt hävda att dessa tre religioner har mycket med varandra att göra både historiskt och teologiskt (Levenson 2012; Bormann 2018). Om man sätter abrahamitiska religioner i relation till andra världsreligioner kan man lätt finna fem viktiga särdrag som är gemensamma för dem och som skiljer dem från andra religioner (Dirks 2004; Neusner 2005; Solomon, Harries & Winter 2005):

1. Tack för Thomas Hoffmann som läste genom artikeln och gjorde många fina kommentarer till den. Jag vill också uttrycka min tacksamhet till doktoranden Stefan Green som finslipade det svenska språket.

1. Alla abrahamitiska religioner ansluter sig till en person i historien, Abraham.
2. De har en monoteistisk grundsyn i teologi: Det finns endast en Gud som Abraham tjänade och så skall också "Abrahams barn" respektera endast denne Gud. I andra religioner är polyteism ett vanligt fenomen.
3. Alla tre religioner hävdar att gudomlig makt, Abrahams Gud, vägleder världens historia och att han har en plan för världens eskatologiska sluttid. Detta kan jämföras med olika former av cykliska religiösa syner som till och med kan innefatta en idé om själens reinkarnation.
4. Alla människor är skapade av Gud, och de härstammar från samma stamfader och -moder, Adam och Eva, och är därför jämlika inför Gud. Man kan jämföra detta till exempel med kastsystem i indiska religioner där ojämlikhet är inbakad i religiös övertygelse.
5. Dialog mellan Gud och människa är viktig. Denna dialog leder till ansvarsfullt etiskt beteende. Människan blir också ansvarig för sitt liv inför Gud.

Forskare har även hävdad att beteckningen "Abrahams barn" är kontroversiell. Abraham är en symbol som alla tre religioner vill äga på sitt eget sätt och samtidigt utesluta de andra två religionerna ifrån (Valkenberg 2010; Levenson 2012; Hughes 2012; se också Hoffmann 2007). En berättelse som heter "Tre ringar" och som härstammar från medeltiden illustrerar detta. Berättelsen finns i Giovanni Boccaccios (1313-1375) bok *Decamerone* (se vidare Roggema, Poorthuis & Valkenberg 2005). Bokens ramberättelse är följande: Under digerdöden flyr tio personer undan Florens och isolerar sig för att inte smittas. För att lätta upp stämningen berättar de tio berättelser, en per kväll under tio dagars tid. En av dessa noveller handlar om "tre ringar". I berättelsen ställer Saladin en fråga till juden Melkisedek om vilken som är den rätta religionen: judendom, kristendom eller islam. Melkisedek förstår hur farlig frågan är och bestämmer sig att svara genom att ge honom en berättelse. Melkisedek börjar berätta om en fader som hade tre söner. Fadern ägde en värdefull ring som han ville ge till en av sina söner, till den som skulle bli hans juridiska arvinge. Men han hade

svårt att bestämma till vem han skulle ge ringen. Därför gjorde han två andra ringar som var så identiska med den ursprungliga att det var omöjligt att se skillnad mellan dem. Var och en fick sin ring och efter faderns död började alla tävla sinsemellan om vem som var faderns rätta arvinge. Och så fortsätter Melkisedek – och ger också svar på Saladins fråga – att alla tre religioners anhängare hävdar att deras tro är den rätta eftersom de anser att de har fått den “rätta ringen”. Striden fortsätter och är ännu idag oavgjord, är Melkisedeks slutsats.

Berättelsen i *Decamerone* är ett gott exempel på abrahamitiska religioners samhörighet. Redan under medeltiden kände man väl till att dessa religioner har mycket med varandra att göra. Huruvida berättelsen är ett uttryck för respektfull religionsdialog är svårare att säga (se vidare Thomas Hoffmanns artikel i detta samlingsverk). Man anar att Melkisedek var rädd för frågan och var tvungen att hitta en omväg för att svara Saladin. I varje fall visar berättelsen att man kände till de abrahamitiska religionernas nära förhållande eftersom man kunde välja ett sådant tema i en novell.

Abraham förenar historiskt och teologiskt tre monoteistiska religioner: judendom, kristendom och islam. Å andra sidan har alla de tre religionerna tolkat Abraham på sitt eget sätt och just dessa betoningar kan leda till strider om vems tolkning som är den rätta. Det är viktigt att alla tre religionerna får bevara sin egenart. Men det är säkert givande att forska kring dessa religioner i historiskt perspektiv och se hur gemensamma traditioner har använts för att omforma sin religiösa identitet. När man lär känna sina gemensamma religiösa rötter är det också möjligt att lära sig att respektera de andra religionerna och bygga fred och samförstånd mellan religioner i det moderna samhället.

2. Abraham i Koranen och Gamla testamentets receptionshistoria

Det finns mycket forskning som belyser judendomens, det vill säga den rabbiniska judendomens, och kristendomens gemensamma rötter i andra tempelperiodens judiska texter. Den rabbiniska judendomen baserade sig närmast i den fariseiska riktningen medan kristendomens grundläggande basis var i den judiske Jesus och hans judiska apostlars

verksamhet. Gamla testamentet spelade en viktig roll i formandet av dessa två religioner (en god inledning är Kugel 1998).

Islams förhållande till judiska och kristna traditioner liksom också till bibliska berättelser, framför allt till Gamla testamentet, har alltid varit ett viktigt tema i koranstudier (Geiger 1902 [ny upplaga från året 1833]; Speyer 1988 [ny upplaga från året 1931]; angående Nya testamentet och kristendom, se Buhl 1903; Andrae 1926) men studerats flitigt också under de senaste årtiondena (Rubin 1999; Tottoli 2002; Wheeler 2002; Reeves 2004; Reynolds 2018). Man har varit intresserad av frågan hur gammaltestamentliga berättelser har modifierats i Koranens framställning.²

I denna artikel behandlar jag frågan hur Gamla testamentets tidiga receptionshistoria belyser Koranens bild av Abraham. Den som läser Koranen och jämför dess berättelser om Abraham med Gamla testamentets undrar stundvis varifrån man i Koranen har fått sin extra information om Abrahams liv. Innan islam kom till hade man producerat en hel del judiska midrasher och kristna berättelser som kompletterade gammaltestamentliga texter. Genom dessa nya texter visste man betydligt mera om händelser och personer än vad man kunde läsa i Bibeln. Bilden av Abraham hade också blivit mer nyanserad i jämförelse med Gamla testamentets berättelser. I denna artikel kommer jag att ge några exempel på hur Koranens berättelser om Abraham baserar sig i den bild av Abraham som vi möter i tidiga judiska midrasher (Firestone 2001).

2. Vid Åbo Akademi har vi år 2006 grundat det internationella nätverket Study for the Reception History of the Bible som publicerar serien Studies in the Reception History of the Bible (= SRB, som distribueras av Eisenbrauns/Pennsylvania State University Press). Gamla testamentets reception i Koranen har också behandlats i SRB-publikationer 1-9. Just nu avslutar vi ett forskningsprojekt där vi undersöker Abrahams familjehistoria i Genesis och dess reception i judiska och kristna texter före islam. I vårt projekt är vi speciellt intresserade av hur universalism och partikularism förekommer i Genesis-berättelser och deras reception (jfr. Runesson 2000; se närmare detta projekt i <http://www.polinstitutet.fi/mellan-universalism-och-partikularism-reception-av-abraham-och-jakob-berattelsen-i-judiska-och-kristna-texter/>). Även om vårt forskningsprojekt inte direkt behandlar islam ger det viktigt bakgrundsmaterial för att förstå islams sätt att se Abraham som den förste monoteisten och ett exempel för alla människor.

3. Abraham – den förste monoteisten

Enligt islam är Abraham en förebild till Muhammad, men också för alla trogna. Han var den förste rättfärdige som inte var jude, inte heller kristen, och som förkastade avgudadyrkan och vände sig till att tjäna den levande Gud. I Koranen berättas det på olika ställen hur Abraham tog avstånd från avgudadyrkan (K 6, 75-87; 19, 41-50; 21, 51-73; 26, 69-104; 29, 16-27; 37, 83-100; 43, 26-27; 60, 4-6). Koranens Sura 6, 75-87 innehåller ett intressant resonemang om hur Abraham blev övertygad om att avgudar är fåfängliga:³

⁷⁴ Och Abraham sade till sin fader Aazar: "Gör du bilder till föremål för dyrkan? Jag ser tydligt att du och dina stamfränder har gått vilse."

⁷⁵ Vi visade nu Abraham [Vårt] herravälde över himlarna och jorden, för att han skulle bli fullt övertygad.

⁷⁶ När nattens mörker sänkte sig över honom, såg han en stjärna och utropade: "Detta är min Herre!" Men när den sjönk [under horisonten], sade han: "Jag kan inte dyrka något som sjunker och försvinner."

⁷⁷ Och när han såg månen gå upp sade han: "Detta är min Herre!" Men när den sjönk [och försvann] sade han: "Om min Herre inte vägleder mig blir jag säkert en av dem som går vilse."

⁷⁸ Och han såg solen gå upp och sade: "Detta är min Herre! Denna [stjärna] är störst." Men när [även solen] sjönk [och försvann] sade han: "Stamfränder! Jag har ingen del i [den synd ni begår när] ni sätter medgudar vid Guds sida.

3. I denna artikel citerar jag den svenska översättning som Mohammad Knut Bernström har gjort i *Koranens budskap* (Stockholm: Proprius, 1998) och som är tillgänglig i nätet: <http://heligakoranen.se/>. I sin översättning sätter Bernström i parentes några förklarande uttryck som inte finns i själva korantexten. En annan god översättning är K. V. Zettersténs oförkortade översättning *Koranen* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1989). Det finns otaliga upplagor av denna översättning och i slutet finns också några korta kommentarer som belyser Koran-texters historiska bakgrund och tolkning. En mycket fin engelsk översättning med goda anmärkningar kan finnas i A. J. Dodge, *The Qur'an: A New Annotated Translation* (Sheffield: Equinox, 2013).

⁷⁹ Jag har i sökandet efter sanningen funnit den rena, ursprungliga tron, vänt mig ifrån allt falskt och [vänt mig] till Den som har skapat himlarna och jorden, och jag ägnar inte avgudar min dyrkan.”

⁸⁰ [Då] hans stamfränder ville tvista med honom sade han: “Vill ni tvista med mig om Gud sedan Han gett mig vägledning? Jag har ingenting att frukta från det som ni sätter vid Hans sida, om inte min Herre vill att något [ont] skall drabba mig. Han omfattar allt med Sin kunskap – vill ni inte tänka över [detta]?”

⁸¹ Hur skulle jag kunna frukta de [gudabilder] som ni tillber vid sidan av Gud? Och ni har inte tvekat att sätta medgudar vid Hans sida, vilket Han inte har gett Sitt tillstånd till! [Säg nu] vilken av [våra] två grupper som har rätt att känna sig trygg – om ni vet det.

⁸² [Det är] de som tror och inte låter sin tro förmörkas av orätt som de begår. De kan känna sig trygga; de har funnit den rätta vägen.”

⁸³ Dessa är Våra argument, som Vi gav Abraham när han tvistade med sina stamfränder. Vi låter den Vi vill växa i visdom, steg för steg. Din Herre är vis [och Han] har kännedom om allt.

⁸⁴ Och Vi skänkte honom [avkomlingar], Isak och Jakob, som Vi vägledde [liksom] Vi förut väglett Noa. Och bland hans efterkommande var också David och Salomo, Job och Josef, Moses och Aron – så belönar Vi dem som gör det goda och det rätta –

⁸⁵ och Sakarias och Johannes, Jesus och Elia – alla hörde de till de rättfärdiga –

⁸⁶ och Ismael och Elisa, Jona och Lot – var och en av dessa har Vi satt högre än alla [övriga] skapade varelser –

⁸⁷ [dem] och andra bland deras förfäder, deras efterkommande och deras bröder. Vi utvalde dem och ledde dem till en rak väg.

Det går inte att finna någon motsvarande berättelse i Gamla testamentet där Abraham förkastar avgudadyrkan. I 1 Mos 11-12 berättas det hur Abrahams fader med sin familj flyttade från Kaldeas Ur till Haran. Sen konstateras helt enkelt hur Gud kallade Abraham och uppmuntrade honom att resa till Kanaans land (1 Mos 12:1-3). I Första Moseboken finns det inget tal om avgudadyrkan i Abrahams familj. Det finns ändå en intressant liten detalj i Jos 24 som började fascinera tidiga judiska bibeltolkare. Josua berättar om Israels förfäders liv i Ur på följande sätt:

För länge sedan bodde era förfäder – Terach, Abrahams och Nachors far – på andra sidan floden Eufkrat, och de tjänade andra gudar. Men jag hämtade er stamfar Abraham från landet på andra sidan Eufkrat och lät honom vandra omkring i hela Kanaan (Jos 24:2-3).

Här sägs det att israeliternas förfäder dyrkade andra gudar i Ur som låg på andra sidan floden Eufkrat. Man anar att det finns någon längre tradition bakom Jos 24:2-3 som det hänvisas till. Men denna tradition berättas det inte närmare om.

En möjlighet är att traditionen om avgudadyrkan i Abrahams familj är gammal. Man kan nämligen relatera Terachs familjs bosättningsplatser samt deras personnamn till Sins (mån-gudens) dyrkan (Sarna 1989, 86-88). Både Ur och Haran var kända kultcentra för mån-guden Sin. Namnet Terach kan relateras till det hebreiska ordet *jārēah*, "måne". Saraj, Abrahams hustru, är på akkadiska *Šārā*, och Sin-gudens hustru kallades *šarratu*, "drottning". Milka, Abrahams bror Nachors hustru, liknar Sin-gudens dotter Ishtars titel: *malkatu*. Laban som var son till Nachors son Betuel har ett namn som betyder "vit" (*lābān*) och var ett poetiskt namn för fullmåne. Hur som helst är det klart att Jos 24:2-3 gav anledning till resonemang att Abraham måste ha tagit avstånd från avgudadyrkan i någon fas av sitt liv. Och just därför började tidiga judiska bibeltolkare utveckla midrasher där de berättade hur Abraham vände sig bort från sin familjs avgudadyrkan och började tjäna levande Gud.

En av de tidigaste versionerna av Abrahams avståndstagande från avgudadyrkan finns i Jubileerboken, en judisk skrift från ca. 150 fKr. Jubileerboken är ett exempel på "Rewritten Bible" där man omskriver bibliska berättelser med olika tillägg och kommentarer, i detta fall Första och Andra Moseboken (VanderKam 1989). I Jub 12 utvecklas Abrahams avstånd från avgudadyrkan i tre olika episoder (se närmare om Abrahamtraditionen i Jubileerboken i van Ruiten 2012). I den första episoden (Jub 12:1-8) diskuterar Abraham med sin far Terach och ifrågasätter avgudadyrkan. Argumentet är att avgudar är gjorda av människohänder och de har ingen ande. De är inte levande och kan inte heller röra sig eftersom människorna måste bära dem. Abraham anser att avgudar är resultat av intellektuellt felaktiga resonemang. Te-

rach svarar Abraham att han har samma åsikt men att han är rädd för människor som dyrkar dessa döda gudar eftersom de kan bli arga och döda honom. Och därför har han varit tyst om saken. Abraham talar om sina funderingar även med sina bröder men de blir arga på honom. Så blev också Abraham tyst.

I den andra episoden (Jub 12:12-15) betonas Abrahams nitälskan. Under en natt sätter Abraham eld på ett avgudatempel. När folk i Ur märker detta, försöker de rädda värdefulla föremål ur templet. Haran, Abrahams bror, är en av dessa människor och han dör mitt i lågorna när han springer in i templet. Ingen får veta vem som tände elden, men episoden avslutas med att Terach med sin familj flyttar till staden Haran.

I den tredje episoden (Jub 12:16-27) observerar Abraham stjärnor under natten ända från solens nedgång till gryningen. Han vill lära sig hur solåret fungerar och när regn skall komma över jorden. Då säger rösten i Abrahams innersta: "Alla stjärnors tecken liksom månens och solens tecken är under Herrens kontroll." Abraham förstår nu att det finns en Gud som har skapat allting. Han ber Gud att hjälpa honom så att han blir räddad ur onda andars makt som dominerar människors intellekt och vägleder dem bort från Gud. Abraham ber att Gud skall ta hand om hans efterkommande så att ingen av dem ska gå vilse. Gud svarar Abraham och uppmuntrar honom att lämna Haran och resa till Kanaans land. Gud lovar att vara Abrahams och hans efterkommandes Gud. Han öppnar också Abrahams mun så att denne börjar tala hebreiska, skapelsens språk – ett gott alternativ till grundkursen i hebreiska.

Jubileerbokens framställning innehåller en hel del intressanta traditioner som utvecklades vidare i judiska texter eller midrasher och som är parallella till Koranens traditioner om Abraham. Speciellt betonar den judiska tolkningstraditionen Abrahams förmåga att förstå astronomiska fenomen. Han härleder ur naturens regler att stjärnorna, månen och solen inte kan vara gudomliga varelser. Just på denna punkt innehåller *Abrahams Apokalyps*, dess första del kap 1-8, en intressant version av hur Abraham förkastade avgudadyrkan (se texten i Box 1919).

Enligt Abrahams Apokalyps tillverkar Abrahams fader Terach avgudar och hans son Abraham säljer dem. Av misstag gick några avguda-

statyer sönder och Abraham börjar reflektera närmare över saken och avgudastatyers mening. Han redogör för sitt resonemang för sin fader som blir arg på honom. Abraham börjar testa statyerna som Terach tillverkar och ställer en avgudabild nära elden varpå han uppmanar guden att akta sig för elden så att den inte bränner guden. Efter en stund blir avguden svårt skadad av elden. Abraham protesterar på nytt mot sin fader att avgudar är fåfängliga. Han argumenterar att det skulle vara bättre att dyrka stjärnorna, månen och solen än dessa statyer trots att dessa himmelska objekt är underkastade större krafter. Med tanke på Koranens berättelse om Abrahams resonemang mot avgudadyrkan argumenterar Abraham i Sura 7, 8-10 på ett liknande sätt. Han hävdar att varken solen eller månen – för att inte tala om stjärnorna – kan vara gudar eftersom deras ljus varierar från dag till natt och under årets lopp. Gud kan inte vara beroende av sådana förändringar. Under dessa reflektioner hör Abraham Guds röst som uppmanar honom att lämna faderns hus. När han har lämnat huset förstör elden allt i hans faders hus.

Motsvarande berättelser om Abrahams omvändelse från avgudadyrkan till Gud förekommer i rabbiniska dokument (t.ex. Genesis Rabba 38:13; den babyloniska Talmud-traktaten Pesachim 118a och ^eErwin 53a; Pirqe Rabbi Elieser 26).

Judiska midrasher belyser innehållet i Sura 6, 74-87 på många viktiga punkter. *För det första*, visar de hur Abraham förkastar avgudadyrkan genom att diskutera med sina familjemedlemmar och argumentera att avgudar är fåfängliga. I Sura 6, 74 heter Abrahams fader Aazar som troligen är en version av namnet Eliezer, Abrahams tjänare, i 1 Mos 15:2. I den senare islamska traditionen heter Abrahams far Tārah som klart är en version av den bibliska Terach. Abrahams åtgärder mot avgudadyrkan leder till konfrontation mellan Abraham och hans familj. Abraham vill ta avstånd från sin familjekrets men lovar att be för dem (K 19, 47-48; jfr 9, 113-114). Denna positiva vändning kommer också fram i Jubileerbokens framställning. Förhållandet mellan Abraham och Lot förstärker detta positiva förhållande mellan Abraham och hans familjekrets både i Bibeln, i judiska midrasher och i Koranen.

För det andra, innehåller berättelserna ett gemensamt viktigt tema att avgudadyrkan går emot ett intellektuellt resonemang. Statyer kan inte se, inte heller tala eller försvara sig. I en parallell berättelse, K 21,

51-71, berättas det om hur Abraham förstör avgudar (jfr. Jub 12:12-14) och när folk börjar anklaga Abraham och frågar ifall han gjorde detta svarar han att en av avgudarna gjorde det (K 21, 63): "Nej, det var denne, den förnämste av dem, som gjorde det. Men fråga dem ni, om det är så att de kan tala." Motsvarande ironi mot avgudadyrkan är typisk redan i Gamla Testamentet (t.ex. Jes 44) men speciellt i judiska midrasher där man betonar att den sanna Guden är den som är Skapare. Gud som Skapare är också ett viktigt argument i Koranens Abrahamtexter. En iögonfallande likhet mellan Koranen och judiska midrasher är Abrahams argument angående stjärnor, måne och sol, såsom vi redan har sett.

För det tredje, förekommer ett viktigt motiv i Koranens texter om Abraham som är parallellt till judiska midrasher, nämligen att avgudar leder folk vilse. Typiskt är Abrahams ord till sin far och sina medmänniskor (K 21, 54): "Det är tydligt att ni och era fäder helt har gått vilse." Abraham ber till Gud för att denne ska hjälpa honom och hans efterkommande att vandra i sanningen och förkasta avgudadyrkan.

För det fjärde, är Abrahams bön ett viktigt tema i hans avståndstagande från avgudadyrkan i Jubileerboken (12:19-21) och en motsvarande bön har också bevarats i Koranen (K 14, 35-41):

³⁵ Och se, Abraham [bad till Gud och] sade: "Herre! Gör detta land till en trygg tillflykt och bevara mig och mina söner från att återfalla i avgudadyrkan –

³⁶ hur många människor, Herre, har inte dessa [avgudar] lett vilse! Jag skall därför [bara] räkna den som följer mig i tron till de mina; den som inte lyder mig [får hoppas på Din barmhärtighet], eftersom Du är ständigt förlåtande, barmhärtig.

³⁷ Herre! Jag har låtit några av de mina bosätta sig i en dal, som inte är lämpad för jordbruk, nära Ditt heliga hus, Herre, och där skall de förrätta regelbunden bön. Låt människornas hjärtan fyllas av tillgivenhet för dem [och av längtan att besöka dem] så att de kan få [hjälp av dem till] sin försörjning och därför känna tacksamhet [mot Dig].

³⁸ Herre! Du vet vad vi håller hemligt och vad vi öppet tillkänner – ingenting kan förbli dolt för Gud, vare sig på jorden eller i himlen!

³⁹ Jag lovar och prisar Gud, som på min ålders höst har gett mig Ismael och Isak! Min Herre hör sannerligen [människornas] bön.

⁴⁰ Herre! Gör mig [stark] så att jag förrättar bönen utan att förtrötts och gör att några bland mina efterkommande [likaså är uthålliga i bönen]! Herre, hör min bön

⁴¹ och ge mig, Herre, mig och mina föräldrar och alla troende, Din förlåtelse den Dag då räkenskap skall avläggas!”

Bönerna har gemensamma drag. I båda texterna ber Abraham att inte han och inte heller hans avkomma skulle gå vilse och följa avgudar. Enligt Jubileerboken frågar Abraham ifall han borde stanna i Haran eller åka vidare och Gud svarar honom att han borde flytta till Kanaans land. Det nya landet där Abraham och hans efterkommande får leva är ett viktigt tema i Koranens Abrahams bön. Båda bönerna betonar Guds allsmäktighet eftersom han har skapat allting.

För det femte, ber Abraham att han skulle få arvingar och Gud belönar honom. Det är anmärkningsvärt att Sura 6, 84 omnämner att Abraham fick Isak och Jakob som arvingar och först senare omnämner Ismael (K 6, 86). Detta kan förklaras med att Koranens framställning om Abrahams omvändelse till Gud i Sura 6 baserar sig speciellt i en judisk källa. Motsvarande betoning att Abraham fick Isak och Jakob finns i K 11, 71; 19, 49; 21, 72; 29, 27; 38, 45 (Ismael omnämns inte i dessa sammanhang, men däremot i andra korantexter K 2, 125, 127; 4, 163; 14, 39). Att det fanns en judisk källa bakom Sura 6 får också stöd av Koranens parallella berättelse om Abrahams omvändelse i Sura 19, 41-50:

⁴¹ Och minns [vad] denna Skrift [har att säga om] Abraham; Han var en man av sanning och en profet,

⁴² och han sade till sin fader: “Fader! Varför tillber du [stenar] som varken kan höra eller se och som är dig till ingen nytta

⁴³ Fader! Jag har fått del av en kunskap som du inte har fått del av. Följ mig [så] skall jag visa dig en rak väg.

⁴⁴ Fader! Dyrka inte Djävulen – Djävulen som gjorde uppror mot den Nåderike.

⁴⁵ Fader! Jag fruktar att Guds straff skall drabba dig och att du då [skall inse att du] varit Djävulens vän.”

⁴⁶ [Fadern] sade: "Hatar du mina gudar, Abraham? Om du inte upphör med detta [tal], skall jag laga så att du blir stenad. Ge dig nu av [och låt mig slippa se dig] under lång tid!"

⁴⁷ [Abraham] svarade: "Fred vare med dig! Jag skall be till min Herre, att Han förlåter dig. Han har alltid varit god mot mig.

⁴⁸ Och jag skall dra mig undan från er alla och från det som ni anropar i Guds ställe, och jag skall anropa min Herre [och ingen annan]. Kanske hör Han min bön."

⁴⁹ Och sedan han lämnat dem och det som de dyrkade i Guds ställe, skänkte Vi honom Isak och Jakob och kallade dem båda till profeter.

⁵⁰ Och Vi gav dem del av Vår nåd och lät [senare släkten] hålla dem högt i ära som sanningens män.

Denna korantext hänvisar till "Skriften Abraham" (se också K 87, 18-19) som alltså innehåller hans avståndstagande från avgudadyrkan på parallellt sätt som i judiska midrasher. Ytterligare omnämner denna skriftliga källa att Abraham fick Isak och Jakob som belöning för sin omvändelse, och detta passar bra just i judiskt sammanhang. I Skriften Abraham, som korantexten återger, finns det inget tal om Ismael. Detta kan tolkas så att Koranens innehåll på denna punkt baseras på en äldre judisk skriftlig källa eller i en kristen text som i så fall följer en judisk berättelse. Det är värt att notera att i kontexten till Sura 19 hänvisar man ytterligare till Skriften Moses (K 19, 51) och Skriften Ismael (K 19, 54).

I Koranen kallas Abraham *ḥanīf* (K 2, 135; 3, 67,95; 4, 125; 6, 79,161; 16, 120,123) som uttryckligen sägs inte ha varit jude inte heller kristen utan hedning (ordet betyder etymologiskt "hedning"), någon slags pre-islamisk monoteist, som ville vända sin blick till den sanne Gud. På detta sätt blir Abraham en förebild för Muhammad som uppmantras följa Abrahams exempel (K 6, 161 – ordet *ḥanīf* kommer inte fram i den svenska översättningen): "Säg: Min Herre har lett mig till en rak väg, till den sanna tron, Abrahams rena, ursprungliga tro – han som [var *ḥanīf* och] vägrade avgudarna sin dyrkan." En annan viktig titel för Abraham är *khalīl* ("vän"). Han kallas Guds vän. Beteckningen härstammar troligen från bibliskt språkbruk (se Jes 41:8; 2 Krön 20:7; Jak 2:23). Denna titel förekommer också till synes i namnet på

Abrahams gravplats i Hebron, *al-Khalil*. Abraham, som förkastar avgudadyrkan, blir förebild för Muhammad och alla muslimer (K 16, 120-123; 22, 77-78; 43, 26-28):

^{16,120} Abraham var en föregångsman och, i sin rena, ursprungliga tro, ett exempel (*hanif*). Han böjde sig under Guds vilja och var inte en sådan som ger avgudar sin dyrkan.

¹²¹ Han var alltid tacksam mot [Gud] för Hans välgärningar, Han som hade utvalt honom och lett honom till en rak väg.

¹²² Och Vi skänkte honom det goda i denna värld, och i evigheten är helt visst hans plats bland de rättfärdiga.

¹²³ Och tiden kom då Vi gav dig, [Muhammad, ingivelsen] att följa Abraham i hans rena, ursprungliga tro, han som inte var en sådan som ger avgudar sin dyrkan.

^{22,77} Troende! Böj ryggar och knän och fall ned på era ansikten och dyrka er Herre och gör gott – kanske skall det gå er väl i händer!

⁷⁸ Och sträva för Guds sak med all den hängivelse som ni är skyldiga Honom. Han har utvalt er och Han har inte lagt på er svåra eller tunga plikter i [utövningen av er] religion, den rena, ursprungliga tro som var er fader Abrahams. Det är Han som i gången tid och i denna [Skrift] har kallat er “dem som har underkastat sig Guds vilja”. Om detta skall Sändebudet vittna mot er och ni skall vittna mot människorna. Förrätta därför bönen regelbundet och erlägg allmoseskatten! Och håll fast vid Gud, er Herre och er Beskyddare – den mäktigaste Beskyddaren och den bäste Hjälparen av alla!

^{43,26} Abraham talade till sin fader och sitt folk och sade: “Jag avsvär mig allt ansvar för er dyrkan [av falska gudar]!

²⁷ [Jag dyrkar] ingen annan än Honom som har skapat mig, och Han skall leda mig på rätt väg!”

²⁸ Och dessa ord yttrade han för att de skulle bevaras bland hans efterkommande, så att de [som avviker från den rena tron] skall finna vägen tillbaka.

4. Ismael – Abrahams son och arabernas stamfader

Jag har en vän som jag brukar skämta tillsammans med om att alla konstiga problem i Gamla testamentet kan lösas med geografiska och topografiska iakttagelser. Denna slogan gäller säkert när man frågar varför just Ismael blev en så central figur i islam. Var och en som läser Ismaels släkttavla i 1 Mos 25:12-16 med hjälp av geografiska och topografiska kartor märker att många av hans söner flyttade till trakter som ligger i Arabien. Det var alltså naturligt att Ismael relaterades till arabiska stammar före islams uppkomst, och på detta sätt adopterades till muslimers förfäder.

Gamla testamentets texter gav möjligheter att utveckla Ismaels figur i två olika riktningar. Å ena sidan var han ett hot mot Saras son Isak – vilket ledde till att Abraham var tvungen att skicka bort honom (1 Mos 21:8-21). Detta hot har diskuterats i olika traditioner inte minst i rabbiniska texter (jfr. också Gal 4:26). Å andra sidan var Ismael en son som Abraham älskade och som fick Guds välsignelse (1 Mos 21:11-13). En viktig detalj i Gamla testamentet är hänvisning till att Ismael var närvarande vid Abrahams begravning (1 Mos 25:9). Detta visar tydligt att förhållandet mellan Abraham och Ismael men också mellan Isak och Ismael i slutändan måste ha betraktats som gott. Det är alltså inget under att Jubileerboken beskriver livet mellan Abraham, Isak och Ismael som harmoniskt även om Abraham skickar bort Hagar och Ismael (van Ruiten 2010). Även i den babyloniska Talmud-traktaten Baba Batra 16b härleder man just från 1 Mos 25:9 tanken att Ismael omvände sig och var en rättfärdig person i slutet av sitt liv.

Ismael var alltså en biblisk figur som hade potential till olika positiva och negativa tolkningar i postbibliska judiska texter (se Goodman, van Kooten & van Ruiten 2010). Hans nära förhållande till Abraham gjorde att han respekterades på många olika sätt i tidiga judiska tolknings-traditioner. Det är alltså inget under att just positiva traditioner om Ismael började cirkulera i Arabien där det fanns en ganska omfattande judisk och kristen befolkning före islams uppkomst (se artiklar i Fisher 2015). Judisk och kristen bosättning i Arabien reflekteras det också kring i Koranens många berättelser där man kan hänvisa till judiska och kristna grupper även i rätt så positiv anda. Judiska och kristna grupper som levde i Arabien representerade inte alltid den ortodoxa

formen av rabbinsk judendom eller kristendom som började ta sin form i Bysantinska riket och Persien. Man brukar anta att dessa icke-ortodoxa judiska och kristna grupper initierade idén om monoteism bland araber och just därför följer argumenten för monoteism i riktlinjer av de gammaltestamentliga och judiska (och kristna) berättelser såsom vi har redan sett. Detta är också i linje med tidigt formande av islam då man ännu kunde samla material från den hebreiska Bibeln samt judiska och kristna texter såsom man kan se i Abū Hurayras (d. 678) och Ibn ‘Abbās’ (d. 687) hadith-traditioner. När alltså Koranens Sura 19, 54 hänvisar till Skriften Ismael kan man anta att den också kunde ha varit ett äldre (kanske judiskt) skriftligt dokument som behandlade Ismaels liv i positiv anda.

Det är alltså inget under att Ismael blev en viktig figur för de första araberna och på detta sätt fann sin position i Koranen (Firestone 2002) men också i senare hadith-traditioner och i Koranens tafsir-kommentarer⁴ (Firestone 1990; 2018). En del av dessa hadith-traditioner kunde kallas israelitiska (*Isrā’īliyyāt*). Israelitiska traditioner betraktades först positivt men under 800-talet – då islam tog avstånd från judiska och kristna traditioner – började man presentera dubier mot dem. Det finns otaliga hadith-traditioner om Abraham och Ismael som ger en viss nyorientering till Koranens berättelser (Firestone 1990). När det är alldeles klart att i vissa delar av Koranen dominerar den gammaltestamentliga linjen Abraham–Isak–Jakob och i andra delar igen den Abraham–Ismael–linjen så har man i hadith-traditioner betonat betydelsen av den senare. I den traditionella islam spelar hadith-traditioner en viktig roll i Koranens tolkning som på detta sätt färgas med Ismaels centrala roll.

I olika berättelser i Koranen omnämner man Abrahams och Ismaels vistelse i Mekka (K 2, 125-129; 3, 96-97; 14, 37; 22, 26-31) och det var säkert dessa traditioner som gjorde Ismaels figur så viktig och central i islam. Mekkas helighet för muslimer kunde motiveras med att Abraham och Ismael hade grundat den (Firestone 1990; 1991; 1992). Det är ändå värt att notera att Koranen inte omnämner hur Abraham och

4. Det arabiska ordet *tafsir* betyder “tolkning”. *Tafsir* var en kommentar där man redogjorde på vilket Koranens sura borde relateras till Muhammads liv. I tafsir-tolkingar kunde man också kommentera svåra arabiska begrepp som används i Koranen.

Ismael kom till Mekka och därför har många olika hadith-traditioner utvecklats för att fylla ut denna lucka (Firestone 1990, 63-71). De fortsatte alltså ett typiskt judiskt resonemang att muntliga midrash-artade traditioner kunde förklara det som Koranens texter inte hade gett svar till.

I Koranens Sura 2, 125-131 beskrivs grundandet av Kaba i Mekka:

¹²⁵ Och [minns att] Vi gjorde Helgedomen till en samlingsplats för människorna och en fristad [för förföljda]. Välj därför platsen där Abraham [en gång] stod för er bön. Och Vi gav Abraham och Ismael uppdraget att rena Helgedomen för dem som skall vandra runt den, och för dem som där skall dra sig tillbaka i stillhet, och för dem som skall böja rygg och knän och falla ned på sina ansikten [i tillbedjan].

¹²⁶ Och då Abraham bad: "Herre, gör detta till ett tryggt land och ge dess folk – de bland dem som tror på Gud och den Yttersta dagen – de frukter de behöver för sitt uppehälle", sade [Gud]: "Och den som förnekar tron, honom skall Jag skänka välstånd under någon tid; sedan skall Jag överlämna honom åt Eldens straff – ett i sanning fasansfullt slut!"

¹²⁷ Och när Abraham och Ismael lade grunden till Helgedomen [bad de:] "Herre! Tag nådigt emot vår [möda]! Du är den som hör allt, vet allt.

¹²⁸ Herre! Gör att vi underkastar oss Din vilja och gör våra efterkommande till ett samfund av [människor] som underkastar sig Din vilja. Lär oss att förrätta vår andakt och tag emot vår ånger; Du är Den som går den ångerfulle till mötes, den Barmhärtinge!

¹²⁹ Herre! Låt ett sändebud uppstå bland dem, [en man] ur deras mitt – som framför till dem Dina budskap och undervisar dem i Skriften och i [profeternas] visdom och som renar dem [från avgudadyrkans synd]. Du är den Allsmäktige, den Allvise."

Texten har inga tydliga motsvarigheter i bibliska texter men dess grundtankar är parallella till centrala teman i Femte Moseboken. Abraham har fått ett land där hans folk får leva i trygghet ifall de tjänar Gud och följer hans befallningar – ett typiskt tema i hela Femte Moseboken. Abraham och Ismael grundar en helgedom, som Gud har

valt (jfr. 5 Mos 12). Man betonar människans ånger och omvändelse till Gud – ett typiskt tema i den deuteronomistiska teologin och som enligt 5 Mos 12 och 1 Kung 8 är speciellt relaterad till den heliga platsen som Gud har valt. Till sist ber Abraham att Gud skall sända en ny profet till sitt folk som skall vägleda folket (jfr. 5 Mos 18:15-18). Det är värt att notera att muslimer i en senare fas försökte använda 5 Mos 18:15-18 för att argumentera för judar att texten i själva verket skulle hänvisa till profeten Muhammad (Adang 1996, 139-191).

En annan text som av allt att döma hänvisar till grundandet av Mekka är Sura 3:96-97:

⁹⁶ Det första tempel som restes för människornas bruk var helt visst Helgedomen i Bakkah, en välsignelse och en ledstjärna för hela världen.

⁹⁷ Den förmedlar klara budskap [och där finns] den plats där Abraham en gång stod; den som stiger in där är i trygghet. Vallfärden till denna Helgedom är en plikt gentemot Gud för var och en som har möjlighet att genomföra den. Och den som förnekar sanningen [skall veta att] Gud är Sig själv nog och inte behöver [någon eller något i] Sin skapelse.

Bakkah i vers 96 är troligen en version av namnet Mekka, i alla fall har namnet i en senare islamsk tradition relaterats till Mekka. I Sura 3, 96-97 presenteras Helgedomen i Bakkah/Mekka som att den skall vara "en välsignelse och en ledstjärna för hela världen". Idén är en god parallell till Jerusalems tempelteologi som förekommer i Gamla testamentets Psaltare (t.ex. Ps 96-99; se vidare Rubin 2008). Att man också förutsätter att fromma muslimer skall göra pilgrimsresa (*hajj*) till Mekka är något som är kännetecknande för Gamla testamentet (jfr. t.ex. de många pilgrimspsalterna i Ps 120-134). Pilgrimsresa till Mekka var någonting som Abraham gav förordning om (K 22, 25-31):

²⁵ De som framhärdar i att förneka sanningen och hindra [andra] att följa Guds väg och att besöka den heliga Moskén, som Vi har låtit uppföra för alla människor – såväl för dem som är bofasta där liksom för besökarna utifrån – och de som med våld vill förmä

[andra] att avvika från den sanna tron – [alla] dessa skall Vi låta utstå ett plågsamt straff.

²⁶ Vi anvisade Abraham platsen för denna Helgedom [och sade:] “Sätt ingenting vid Min sida!” och “Rena Min Helgedom för alla som skall vandra runt den och som skall resa sig [till bön] och böja rygg och knän och falla ned på sina ansikten!”

²⁷ Kungör för människorna [plikten att fullgöra] vallfärden. De skall komma till dig till fots och ridande på alla slag av snabbfotade riddjur och de skall komma från alla håll och från avlägsna trakter

²⁸ för att uppleva vad som tjänar till deras uppbyggelse och under de [av alla] kända dagarna uttala Guds namn över de djur ur boskapshjordarna som Han skänker dem [för att offras]; ät något av köttet från dessa [djur] och ge också den olycklige som lider nöd att äta!

²⁹ Därefter skall de fullfölja och avsluta de för vallfärden föreskrivna andaktsövningarna och infria de högtidliga löften som de har avlagt och [en sista gång] utföra rundvandringen omkring den äldsta Helgedomen.

³⁰ Detta [är vad Gud har föreskrivit]; den som håller Guds bud och förbud i ära skall ha det till godo hos sin Herre. [Köttet av alla] boskapsdjur är tillåtet för er med undantag av vad som särskilt sagts vara förbjudet. Håll er på avstånd från den smutsiga [synden att dyrka] falska gudar och avhåll er från lögnaktigt tal.

³¹ [Dyrka] Gud med den rena, ursprungliga tron och sätt ingenting vid Hans sida; [med] den som sätter något vid Guds sida är det som om han störtade från skyn och blev fåglarnas rov, eller fördes långt bort av vinden till en okänd plats.

5. Abraham är redo att offra sin son

Abrahams villighet att offra Isak i 1 Mos 22 är en viktig teologisk text både i judendom och i kristendom samtidigt som den förorsakar en hel del svåra hermeneutiska problem för den moderna läsaren som inte känner till de djupa teologiska reflektioner som har utvecklats under många århundraden (se Agus 1988; Milgrom 1988; Kalimi 2010;

Walsh 2012; Becker 2018). Koranen återge en motsvarande text i K 37, 100-113 även om sonens namn inte har återgetts där vilket har förorsakat en livlig diskussion bland muslimska lärda i senantiken:

¹⁰⁰ [Och han bad:] “Herre! Ge mig en [son, en] av de rättfärdiga!” –

¹⁰¹ Och Vi gav honom det glada budskapet om en son med ett mildt och fogligt sinnelag.

¹⁰² Och då [sonen] hade blivit gammal nog att [arbeta tillsammans med fadern och] delta i hans strävanden, sade [denne]: “Min käre son! Jag har sett i drömmen att jag offrar dig [åt Gud]. Vad anser du [om detta]?” [Ismael] svarade: “Fader, gör som du blir befalld! Om Gud vill, skall du se att jag är tålig och uthärdar [allt].”

¹⁰³ Men så fort de båda hade visat att de underkastade sig Guds vilja och [Abraham] hade lagt [sonen] med tinningen mot marken,

¹⁰⁴ ropade Vi till honom: “Abraham [hejda din hand]!

¹⁰⁵ Du har redan utfört den befallning som du fick i drömmen!” Så belönar Vi dem som gör det goda och det rätta;

¹⁰⁶ detta var klart och tydligt en prövning.

¹⁰⁷ Som lösen för [sonen] tog Vi emot ett präktigt offerdjur;

¹⁰⁸ och Vi lät hans minne bevaras av senare släkten

¹⁰⁹ [som ber:] “Fred och välsignelse över Abraham!”

¹¹⁰ Så belönar Vi dem som gör det goda och det rätta.

¹¹¹ Han var en av Våra sant troende tjänare.

¹¹² Och Vi gav honom det glada budskapet att Isak [skulle födas åt honom och bli] en profet, en av de rättfärdiga.

¹¹³ Och Vi välsignade honom och Isak – bland deras efterkommande finns såväl den som gör det goda och det rätta och den som begår uppenbar orätt till skada för sig själv.

I den svenska översättningen av Mohammad Knut Bernström har man gjort några förklarande tillägg till texten som inte finns i Koranen utan baserar sig på auktoritära kommentarer. För det första har man i K 37, 102 lagt till namnet Ismael även om Koranen endast talar om sonen. För det andra har man i K 37, 112 i parentes infogat idén att det glada budskapet skulle betyda två saker: 1) att Isak skall födas åt Abraham och 2) att Isak skall bli en from profet. Koranen innehåller dock inte den första idén utan endast det att Isak kommer att bli en profet. Man

har ändå i den svenska översättningen velat återge olika hadith-traditioner och tafsir-tolkningar där sonen som Abraham var villig att offra identifieras med Ismael (Firestone 1990, 116-128, 170-178). I så fall skulle tolkningen till Sura 37, 112 vara att Abraham fick ett löfte om Isaks födelse som belöning och inte bara det, utan Abraham fick också ett löfte om att denne andre son skulle bli en profet. I Koranens ordalydelse finns det dock bara "och Vi gav honom det glada budskapet att Isak skulle bli en profet, en av de rättfärdiga." Korantexten är alltså öppen även för en annan tolkning, som får brett stöd i hadith-traditioner och tafsir-tolkningar (se en lång lista av dessa Isak-tolkningar i Firestone 1990, 170-178), nämligen att sonen som Abraham var redo att offra skulle ha varit Isak – såsom det sägs i 1 Mos 22 – och att Abraham belönades med ett löfte att Isak, som enligt Koranen själv var villig att bli offrad, skulle bli en profet.

Den muslimska tolkningen i senantiken att sonen i Sura 37, 100-113 är Isak och inte Ismael kan stödjas med andra relevanta argument (se vidare Firestone 1990, 223 n. 2 i "Part Four Introduction" där han diskuterar hur västerländska forskare har olika meningar angående identiteten av Abrahams son). *För det första*, börjar berättelsen med hänvisning i 37, 100-101 till att Gud har gett det glada budskapet till Abraham enligt vilket han kommer att få en son. I Koranen återger man på olika ställen berättelser som är parallella till 1 Mos 18:1-20 och som behandlar Isaks födelse (K 11, 69-76; 15, 49-60; 51, 24-37; jfr. också 29, 31). Speciellt viktig är K 11, 69-76 där Isak uttryckligen nämns (K 11, 71) och där det dessutom sägs att hans födelse är det glada budskapet (K 11, 69). *För det andra*, är det betydligt enklare att argumentera att Isak-tolkningen har förändrats till Ismael-tolkningen än tvärtom. Ifall Ismael-tolkningen skulle ha varit den ursprungliga varför tar då så många tidiga hadith-traditioner och tafsir-tolkningar upp Isak-tolkningen? Det är betydligt lättare att förstå att en gammaltestamentlig och judisk Isak-tolkning har förändrats till Ismael-tolkningen än tvärtom. *För det tredje*, sägs det i K 37, 102 att sonen var villig att offra sitt eget liv i enlighet med faderns vision. En sådan tolkning utvecklades i judiska texter redan under andra templets tid (Judit 8:26-27; 4 Makk 7:12-14; Pseudo-Filon 32:2-3; Josefus *Antiquitates* 1.232; 1 Klem 31:2-4; se vidare Kugel 1998, 304-305). *För det fjärde*,

kan man notera att Sura 37:100-113 noggrant följer temat i 1 Mos 22 och därför är Isak-tolkningen det naturliga alternativet.

Enligt 1 Mos 22:16-18 lovar Gud välsigna alla folkslag av Abrahams säd därför att Abraham var trogen Guds befallning. Detta ovillkorliga löfte har sedan spelat en viktig roll i Gamla testamentets teologi. Det är ändå värt att notera att i Koranen presenteras Guds löfte till Abraham med villkor, huvudpoängen är lydnad (2:124):

Och [minns att] Abraham sattes på prov av sin Herre och [att han] fullgjorde alla Hans befallningar. [Gud] sade: "Jag skall göra dig till ett föredöme för människorna." Abraham frågade: "Och mina efterkommande?" [Gud] svarade: "Mitt löfte omfattar inte syndarna."

6. Sammanfattning

Koranens Abraham-beskrivning har fått mycket inspiration av bibliska och tidiga judiska traditioner som har levt vidare både i judendom och i kristendom. I denna artikel illustreras dessa inflytelser med två fascinerade exempel. För det första, är Abraham i Koranen den förste monoteist som lämnade avgudadyrkan i enlighet med de traditioner som utvecklades i judisk reception av Josua 24. För det andra, hans villighet att offra sin son i enlighet med 1 Mos 22 var uttryck för hans lojalitet till Allahs befallningar.

Det är fascinerande att läsa Koranens berättelser i historiskt perspektiv och relatera dem till Gamla testamentet och till dess receptionshistoria i judiska och kristna texter. Det finns intressanta paralleller som hjälper Abrahams barn att utväxla tankar och åsikter om viktiga texter i Bibeln och Koranen. På detta sätt finns det möjlighet att bättre lära känna gemensamma teologiska rötter som de tre abrahamatiska religionerna har. I ett historiskt perspektiv får man på nytt uppleva någonting av hur muslimska lärda i senantiken funderade över Koranens stundvis gåtfulla berättelser i förhållande till den hebreiska Bibeln och till judiska midrasher, och hur de utvecklade tolkningstraditioner som senare blev auktoritativa sätt att förstå Koranens texter.

7. Litteratur

- Adang C., 1996, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabbān to Ibn Hazm*, Islamic Philosophy, Theology, and Science 22, Leiden: Brill.
- Agus, A. R. E., 1988, *Binding of Isaac and Messiah: Law, Martyrdom, and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*, SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion, State University of New York Press.
- Andrae, T., 1926, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Armstrong, K., 1993, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, London: Heinemann.
- Becker, M., 2018, 'Abraham and the Sacrifice of Isaac in Early Jewish and Christian Exegesis', i Bormann 2018, 167-183.
- Bormann, L., red., 2018, *Abraham's Family: A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 415, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Box, G. H., 1919, *The Apocalypse of Abraham*, New York: The Macmillan Company.
- Buhl, F., 1903, *Muhammads liv med en indledning om forholdene i Arabien før Muhammeds optræden*, Köpenhamn: Gyldendalske Boghandels Forlag.
- Dirks, J., 2004, *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities & Contrasts*, Beltsville, MD.: Amana Publications.
- Firestone, R., 1990, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany: State University of New York Press.
- Firestone, R., 1991, 'Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Periods', *Museon* 104, 365-393.
- Firestone, R., 1992, 'Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition,' *Studia Islamica* 76, 5-24.
- Firestone, R., 2001, 'Abraham', i *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Volume 1, red. J. D. McAuliffe, Leiden: Brill, 5-11.
- Firestone, R., 2002, 'Ishmael', i *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Volume 2, red. J. D. McAuliffe, Leiden: Brill, 563-565.
- Firestone, R., 2008, *Who Are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam*, Woodstock: SkyLight Paths.

- Firestone, R., 2018, 'Hagar and Ishmael in Literature and Tradition as a Foreshad-
ow of Their Islamic Personas', i Bormann 2018, 397-420.
- Fisher, G., red., 2015, *Arabs and Empires before Islam*, Oxford: Oxford Uni-
versity Press.
- Geiger, A., 1902 [ny upplaga från 1833], *Was hat Mohammed aus dem Judent-
hume aufgenommen?* Leipzig: Kaufmann.
- Goodman, M., van Kooten G.H. & van Ruiten J.T.A.G.M., red., 2010, *Abra-
ham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspe-
ctives on Kinship with Abraham*, Themes in Biblical Narrative 13, Leiden:
Brill.
- Hoffmann T. J., 2007, 'Abraham var hverken jøde eller kristen – Om den is-
lamiske Abraham', i Bruun, L. K., Damgaard, F., Hoffmann, T. J., Holst,
S., & Skau, J., *Abrahams spor: Abrahamfiguren i religion, filosofi og kunst*,
København: Alfa, 59-76.
- Hughes, A. W., 2012, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*,
Oxford: Oxford University Press.
- Kalimi I., 2010, "'Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!'" The
Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought', *Review of Rabbinic
Judaism* 13:1, 1-29.
- Kugel, J., 1998, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start
of the Common Era*, Cambridge MA.: Harvard University Press.
- Levenson, J. D., 2012, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Juda-
ism, Christianity, and Islam*, Princeton: Princeton University Press.
- Milgrom, J., 1988, *The Binding of Isaac: The Akedah, a Primary Symbol in
Jewish Thought and Art*, Berkeley: BIBAL Press.
- Neusner J., red., 2005, *Religious Foundations of the Western Civilization: Juda-
ism, Christianity and Islam*, Nashville: Abingdon Press.
- Reeves, J. C., 2004, *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, So-
ciety of Biblical Literature Symposium Series 24, Leiden: Brill.
- Reynolds, G. S., 2018, *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, Yale:
Yale University Press.
- Roggema, B., Poorthuis, M. & Valkenberg, P., red., 2005, *The Three Rings:
Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Is-
lam*, Leuven: Peeters.
- Rubin, U., 1990, 'Hanifiyya and Kaba', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
13, 85-112.

- Rubin, U., 1999, *Between Bible and Qur'ān: The children of Israel and the Islamic Self-image*, Studies in late antiquity and early Islam 17, Princeton: Darwin Press.
- Rubin, U., 2008, 'Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem axis of sanctity' i *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 345-362.
- Ruiten van, J. T. A. G. M., 2010, 'Hagar in the Book of Jubilees', i Goodman et al. 2010, 117-138.
- Ruiten van, J. T. A. G. M., 2012, *Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 161, Leiden: Brill.
- Runesson, A., 2000, 'Particularistic Judaism and Universalistic Christianity? Some Critical Remarks on Terminology and Theology', *Studia Theologica*, 54:1, 55-75.
- Sarna, N., 1989, *Genesis: Traditional Hebrew Text with the New JPS translation, Commentary*, The JPS Torah commentary 1, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Solomon, N., Harries, R. & Winter, T., red., 2005, *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*, London: T T Clark.
- Speyer, H., 1988 [ny upplaga från 1931], *Die Biblischen Erzählungen im Quran*, Hildesheim: Geor Olms.
- Swidler, L., Duran, Kh. & Firestone, R., red., 2007, *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, New London, CT: Twenty-Third Publications.
- Tottoli, R., 2002, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Richmond: Curzon Press.
- Valkenberg, P., 2010, 'Abraham: Conflicting Interpretations and Symbol of Peaceful Cooperation,' i A. Laato & P. Lindqvist, red., *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*, Studies on the Children of Abraham 1, Leiden: Brill, 313-326.
- VanderKam, J., 1989, *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 511, Leuven: Peeters.
- Walsh, C. E., 2012, 'Christian Theological Interpretations of God's Grace in the Binding of Isaac', *Perichoresis* 10:1, 41-66.
- Wheeler, B.M., 2002, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London: Continuum.

Joseffortællingen i Bibelen og Koranen

Frederik Poulsen, Københavns Universitet

Abstrakt: This article explores the Joseph Story in the Bible and the Qur'ān. The tale about Joseph and his brothers, which in Genesis forms a bridge between the patriarchal narratives and the exodus out of Egypt, appears in a complete retelling in Surah 12. The article investigates how the surah retells the story and how this version differs from the biblical one. In order to facilitate such a comparison, I offer a concise presentation of the biblical narrative and its main themes. Then, I analyse the structure and characteristics of Surah 12, including minor variations and additions to the story in Genesis, before turning to four major differences between the two versions. These include the series of commentaries to the narrative in the Qur'ān, God's active role in the story, the characterization of the main figures, and the idea of divine providence.

1. Indledning

Fortællingen om Josef og hans brødre i Første Mosebog er blandt Bibelens mest kendte.¹ Det er historien om drømme og magt, jalousi og konflikt, forsoning og sammenhold. Yndlingssønnen Josef bliver af sine skinsyge brødre solgt til en uvis skæbne som slave og fange. Hans flid og eminent evner som drømmetyder sikrer ham imidlertid fremgang i Egypten, hvor han ender som øverste embedsmand ved kong Faraos hof. En verdensomspændende sultkatastrofe leder siden til gensyn og forsoning med familien. Brødrene får ved Josefs indflydelse tildelt et stykke frugtbart land og bosætter sig her sammen med deres familier og far, patriarken Jakob.

1. Dette bidrag er udarbejdet under forskningsprojektet "Stories in a Strange Land", som er støttet af Carlsbergfondet. Siden affattelsen i vinteren 2019 har jeg udgivet en bog om Joseffortællingen; se Poulsen 2022.

Josef var allerede i antikken en populær figur. Han blev tidligt fremstillet som et idealbillede på det vise og retfærdige menneske. I Visdommens Bog fra det 1. århundrede f.Kr. er det den personificerede Visdom selv, der skaber den unavngivne Josefs lykke: Hun redder ham fra at begå synd, er med ham i fængslet og skaffer ham rigets scepter (Visd 10,13-14). Den rabbiniske litteratur lægger især vægt på Josef som en from og torakyndig jøde, mens oldkirkens teologer anser ham for at være en type for Kristus, der uskyldigt lider for andre, men til sidst ophøjes. Århundredernes utallige skildringer i litteratur, billedkunst, musik og på film siger noget om denne fortællings stadige evne til at gribe og begejstre nye læsere, tilhørere og tilskuere.²

I Det Gamle Testamente spiller Joseffortællingen en overraskende lille rolle uden for Første Mosebog. En lang række tekster bruger godt nok navnet på stamfaderen Josef som en betegnelse for en af Israels nordlige stammer (f.eks. 4 Mos 13,11; 2 Sam 19,21; Ez 37,16), men en egentlig henvisning til fortællingen optræder kun i Sl 105,16-23. Salmen genfortæller højdepunkterne i bibelhistorien fra patriarkerne over udfrielsen af Egypten til indtagelsen af det forjættede land. Gengivelsen af Josefhistorien samler sig om hovedbevægelsen i den unge mands liv: salget som slave, fængsling, løsladelse og forfremmelse. Der er i Det Nye Testamente ligeledes kun en enkelt passage, som beskæftiger sig mere indgående med Josef, nemlig ApG 7,9-18. Fortællingen, som er en del af Stefanus' forsvarstale, indgår på samme måde som i salmen i en længere fremstilling af Israels historie. Det er også her nemt at genkende grundelementerne i handlingen: brødrenes jalousi og salg af Josef, hans løsladelse og forfremmelse, hungersnøden, genforeningen samt Jakobslægten's ophold i Egypten.

I Koranen er Josef nævnt tre gange.³ I K 6,34 optræder han blandt en række bibelske profetskikkelser, og i K 40,34 er der en vag henvisning til hans "klare beviser". Sura 12 derimod indeholder en sammenhængende genfortælling af Josefhistorien. Det er det længste stykke fortællestof i Koranen, og den eneste sura, der i hovedsagen udgøres

2. Se f.eks. det oplysende opslag "Joseph (Son of Jacob)" i *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (2017); se også Poulsen 2022, 121-141.

3. Koranen citeres overalt efter Ellen Wulff's danske oversættelse. For at lette sammenligningen af den bibelske og koraniske udgave af Joseffortællingen gengiver jeg dog "Gud" i Koranen med "Allah".

af én samlet selvstændig historie. Sura 12 hedder tilmed “Yūsuf”, eller “Josef”, efter dens hovedperson. Begivenhederne er de samme som i Bibelen, men der er en række interessante forskelle og tilføjelser. Selve formen er også ret anderledes, fordi den minder om en prædiken. Formålet er at skildre Josef som en retfærdig muslim, et forbillede, som tilhørerne skal lære at leve efter.

Denne artikel undersøger Joseffortællingen i Bibelen og Koranen. Som bibelfortolker er jeg især optaget af at se, hvordan fortællingen udspiller sig i Sura 12, og hvorledes denne udgave adskiller sig fra den bibelske udgave. En sammenlignende læsning af de to versioner kan især kaste lys over, hvor forskelligt Bibelen og Koranen skildrer de medvirkende karakterer, herunder Josef, Jakob og brødrene, og dermed give anledning til refleksion over de forskellige teologiske formål bag fortællingerne. Først præsenterer jeg en kort oversigt over handlingen i Første Mosebog. Dernæst analyserer jeg Sura 12, dens opbygning og kendetegn samt de væsentligste forskelle og ligheder i forhold til Bibelen. Muhammed har historisk set næppe haft førstehåndskendskab til den nedskrevne fortælling i Første Mosebog. Han har formodentlig hørt Joseffortællingen i en mundtlig, muligvis parafraseret, udgave – en udgave, der har været farvet af den årtusindlange overlevering, og mange af variationerne i Sura 12 stammer ganske givet fra ældre jødiske fortolkninger og genfortællinger af Første Mosebog (Raeder 1966, 174-175).⁴ Det er dog ikke mit ærinde i denne artikel at spore og beskrive den historiske udvikling fra Bibelen til Koranen, men at sammenligne de eksisterende versioner af fortællingen og forstå de forskelligartede hensigter bag dem.

2. Joseffortællingen i Første Mosebog

Joseffortællingen i 1 Mos 37-50 følger efter Urhistorien om skabelse, syndflod og Babeltårn (1 Mos 1-11) og beretningerne om Abraham, Isak og Jakob (1 Mos 12-36). I den større bibelhistorie danner Josef og hans brødrers ophold i Egypten en bro mellem fortællingerne om

4. Ifølge suraen har Muhammed beretningen direkte fra Allah, der i direkte tale til et “du”, dvs. Muhammed, minder ham om, at han jo ikke selv var til stede under begivenhederne i fortællingen (v. 102).

patriarkerne og udfrielsen af det egyptiske slavehus, som der berettes om i begyndelse af Anden Mosebog. En mere passende overskrift for denne sidste del af Første Mosebog er egentlig “Jakobs slægtshistorie” (37,2). Vi hører nemlig også om andre medlemmer af patriarkens familie, herunder om Juda og Tamar (1 Mos 38), om Jakobs velsignelse af børnebørnene Efraim og Manasse og af alle hans tolv sønner (1 Mos 48-49) samt om Jakobs egen død og begravelse i Kana’an (1 Mos 50).⁵

Fortællingen om Josef og hans brødre begynder i kapitel 37. Der er tale om et særdeles velfortalt handlingsforløb med adskillige motiver, gentagelser og raffinerede spejlinger (jf. Schmid 2002, 95-102). Der er efter min opfattelse tre hovedtemaer: striden mellem brødrene, Josefs sociale opstigning og adskillelsen mellem far og søn. Fortællingen åbner med det første af de tre, nemlig konflikten mellem de ældre brødre og den yngre, yndlingssønnen. Brødrene hader Josef, fordi Jakob elsker ham mest. Den luksuriøse ærmekjortel, som Josef får i gave af sin far, adskiller ham fra de øvrige brødre, fordi den forhindrer ham i at vogte får sammen med dem. Han er bestemt til noget andet. Hans “herskerdrømme” om nedbøjede neg og himmellegemer ægger blot yderligere til deres bitre had. Fjernt fra hjemmet flår de kjortlen af “drømmemesteren” – symbolet på hans status som faderens favorit – og kaster ham i en vandløs cisterne. Salget af ham til forbipasserende købmænd understreger hans fornedrelse som slave, men danner også baggrund for det andet af fortællingens tre bærende temaer: ophøjelsen fra fange til egyptisk førsteminister. Brødrenes løgn om Josefs død over for Jakob – bevidnet ved den falskt blodstænkte kjortel – markerer samtidig det tredje tema: adskillelsen mellem far og søn.

Kapitel 39-41 er viet til Josefs karriere i Egypten. Det er fortællingens andet hovedtema: den vise unge mand, der beskyttet og vejledt af det guddommelige forsyn oplever fremgang ved et fremmed hof. Tre adskilte scener gennemspiller dette tema. Først oplever Josef lykke som tro husslave i Potifars hus, men hustruens fortørnelse over de gentagne afvisninger af hendes tilnærmelser tvinger ham uretmæssigt i fangenskab. Atter fungerer Josefs tøj, som Potifars lidenskabelige hustru i sit begær har revet i stykker, som bevismateriale. Fængslet er ligesom den

5. For et nyttigt forskningshistorisk overblik over den mulige tilblivelse og redaktion af 1 Mos 37-50, se Schmid 2002; Ebach 2007, 679-697; Römer 2015; Schipper 2018.

vandløse cisterne et mørkt og aflukket rum, der illustrerer hans sociale nedtur. Josefs fornyede fremgang viser sig i den korrekte tydning af de to medfangers drømme. Bageren henrettes, og mundskænken benådes, men Josef lades atter tilbage i fængslets glemsel. Først udlægningen af Faraos drømme om køer og aks danner grundlag for hans hastige sociale opstigning til at blive øverste embedsmand ved hoffet. Udnævnelserne indbefatter bl.a. tildelingen af en fin egyptisk linneddragt, dvs. endnu en luksuriøs klædedragt, der ligesom Jakobs oprindelige gave fremhæver hovedpersonens særstatus. Josefs flid og indsigt viser sig siden i håndteringen af de fjorten år med overflod og hungersnød, der kommer både egyptere og landsmænd til gode.

Kapitel 42-45 genoptager det første tema om brødrestriden. Hungersnøden tvinger brødrene til at rejse til Egypten efter mad, og uden at kende hans identitet kaster de sig for fødderne af den nu ophøjede og magtfulde Josef (jf. hans drømme i 1 Mos 37). Over for den falske anklage om spionage lover de at hente deres yngste bror Benjamin som bevis for, at de taler sandt. Simeon bliver sat i fængslet, ligesom Josef tidligere blev det, indtil brødrene vender tilbage. Ved det andet møde tegner alt godt, indtil egyptiske tjenere på brødrenes hjemrejse finder deres herres forsvundne drikkebæger – endnu et symbol på Josefs særstatus – i Benjamins oppakning. Nu svæver den yngste brors liv i det uvisse, ligesom Josefs gjorde tilbage i cisternen. Bevæget af Judas store appel, hvor han tilkendegiver at ville ofre sig for faderens nye yndlings søn, afslører Josef sin sande identitet, og forsoningen mellem brødrene markerer en foreløbig afslutning på deres bitre strid. De brødre, der førhen flåede kjortlen af Josef, får tilmed festklæder i forsoningsgave.

Josefs påbud om at rejse hjem og bringe Jakob ned til Egypten genoptager fortællingens tredje hovedtema, nemlig adskillelsen mellem far og søn. Dette tema er løbet som en rød tråd gennem det foregående. Josefs formodede død har efterladt Jakob i langvarig sorg. Han nægter efter tabet af yndlingssønnen at lade Benjamin følge med sine ældre brødre til Egypten, og først efter Judas indtrængende anmodning får Benjamin lov at tage med på den anden rejse derved. Omvendt udspørger Josef talrige gange sine brødre, om deres far lever endnu – og efter genkendelsen, om *hans* far lever.

I kapitel 46-47 ankommer Jakob og resten af familien så til Egypten, hvor Josef sikrer dem livsunderhold i landet Goshen, og far og søn

genforenes i et følelsesladet møde. Nu kan Jakob endelig lægge sig til at dø, og i resten af fortællingen skrider forberedelserne langsomt fremad, herunder bestemmelsen af gravsted. I kapitel 48-49 velsigner den døde Jakob først sine børnebørn og siden de tolv sønner.

Det afsluttende kapitel 50 fuldender far-søn-temaet: Josef bringer med sine brødre liget af deres far hjem til gravlæggelse i Kana'an. Begravelsen leder til en genoptagelse af temaet om brødrestriden, for brødrene er efter deres fars død bange for, at Josef vil hævne sig og slå dem ihjel. De falder endnu engang på knæ for ham (jf. drømmene i 1 Mos 37), nu velvidende at det er Josef, de kaster sig ned for. Ved fortællingens åbning ydmygede de ham og solgte ham som slave; nu vil de selv være hans slaver. I begyndelsen hadede de ham og ytrede uvenlige ord til ham; nu bliver de mødt af Josefs kærlige omsorg og trøstende ord. Forsoningen er fuldendt, og de skal som brødre dele den lykkebringende tilværelse i Egypten (jf. Poulsen 2021; 2022).

3. Joseffortællingen i Sura 12

Historien om Josef og hans brødre i Sura 12 er som nævnt den længste fortælling i Koranen. En første og åbenlys forskel på den bibelske og koraniske version er dog netop længden.⁶ Sura 12 er meget kortere og fremstår som en kondenseret udgave af 1 Mos 37-50. Hovedlinjerne i historien er de samme, men fortællingen i Koranen er præget af pludselige brud og bratte overgange i handlingsforløbet. Der er ingen angivelse af tid og sted, og på nær Josef og Jakob optræder de medvirkende personer uden navn og uden klar identitet; de er blot "brødre", "kongen" og "hustruen". Koranens udgave minder derved mere om folkeeventyrenes ligefremme form med få, unavngivne karakterer og en relativ overskuelig handling. Hvis man slet ikke kendte til fortællingen i forvejen, ville man næppe kunne forstå ret meget af handlingen i Sura 12. Som Jaakko Hämeen-Anttila (1991, 16) rigtigt har bemærket: "The stories are not told, they are alluded to".

6. I den følgende analyse støtter jeg mig til et kritisk udvalg af den voksende litteratur, der sammenligner Joseffortællingen i Første Mosebog og Sura 12; se Raeder 1966; Abdel Haleem 1990; Afsar 2006; Müller 2012, 395-397; Kaltner & Mirza 2018, 99-104.

Bag den knappe form i Sura 12 kan man muligvis ane en oprindeligt mundtlig situation. Fortælleren – Muhammed – henvender sig til en skare, der udmærket kender fortællingen, og søger i sin refererende gennemgang at henlede tilhørernes opmærksomhed på særlige motiver og teologiske pointer. Dette forhold flugter i hvert fald med suraens litterære form, der mest af alt fremstår som en prædiken. Genfortællingen af Josefs liv tjener i første omgang til at formidle et klart monoteistisk budskab: Allah er én og åbenbarer i Josef sin suveræne styring af verdens gang. Suraen fremstiller dernæst Josef som en retfærdig muslim – et ideal, som enhver af hans trosfæller formanes til at efterleve. Vægten ligger altså på den lære eller rettesnor, som man kan udlede af Josefs liv og handlinger.

Denne didaktiske brug af historien om Josef og hans brødre understøttes også af den ramme, der omgiver historien (Abdel Haleem 1990, 188-189). I Bibelen er fortællingen indlejret i en større frelseshistorie mellem udvælgelsen af patriarkerne og udfrielsen af Egypten. I Sura 12 er denne bredere sammenhæng erstattet af en prolog (v. 1-3) og en epilog (v. 102-111). Prologen slår fast, at fortællingen er guddommeligt inspireret. Den er et “tegn”, og det er Allah selv (“Vi”), der på smukkeste vis fortæller den til Muhammed (“dig”).⁷ I epilogen må dette “du” med forfærdelse iagttage, hvordan de fleste mennesker ikke tror på Allah alene, men sætter andre ved Hans side. Joseffortællingen er derfor “et advarende eksempel for de forstandige”, der trods modstand og foragt skal fastholde troen.

Selve fortællingen (v. 4-101) følger groft sagt den i Første Mosebog. Hoveddelen handler dog om Josef og brødrene (v. 4-98; jf. 1 Mos 37-45), mens de resterende kapitler om familiens ophold i Egypten og Jakobs død blot sammenfattes til sidst (v. 99-101; jf. 1 Mos 46-50). Fortællingens form og fokus er skærpet, og man kan i rækkefølgen af de enkelte scener skimte en symmetrisk struktur (efter inspiration fra Mir 1986, 1-3):

7. See også Mette de Hemmer Bjerregaards bidrag.

[1-3 Prolog]

- 4-6: Josefs drøm: Elleve stjerner, solen og månen bøjer sig for ham
- 8-18: Brødrenes sammensværgelse mod Josef og løgn over for faderen
- 19-22: En karavane bringer Josef *ned* til et fremmed land
- 23-34: Husfruens og byens kvinders forsøg på at forføre Josef
- 35: Josef i fængsel (frivilligt)
- 36-42: Josef tyder de to tjeneres drømme
- 43-44: Kongens drøm
- 45: Den undslupne tjener husker Josef
- 46-49: Josef tyder kongens drøm i fængslet
- 50: Kongen beslutter at løslade Josef
- 51: Byens kvinder og husfruen bekender hans uskyld
- 52-56: Josef bringes *op* på magtens tinde
- 58-99: Josefs list over for brødrene og genforening med faderen
- 100-101: Opfyldelsen af drømmen

[102-111: Epilog]

Denne opstilling afslører flere interessante forhold. For det første er fortællingen klart struktureret omkring drømmene (Afsar 2006, 171). Josefs drøm indleder det hele: “Far! Jeg så elleve stjerner og solen og månen; jeg så dem kaste sig ned for mig” (v. 4), mens brødrenes underkastelse for Josef til slut utvetydigt udlægges som en opfyldelse af den: “Far! [...] Dette er jo tydingen af den drøm, jeg havde dengang” (v. 100). Josefs udlægning af medfangerens og kongens drømme danner dernæst midten i fortællingen. For det andet er det interessant, at fortolkningen af disse drømme finder sted i fængslet. Opholdet i fængslet (v. 35-50) markerer derved et vendepunkt i fortællingen, hvor Josef træder i karakter og begynder at handle. Han viser sine gudsgivne evner i drømmetydning, og hans prædiken til medfangerne understreger hans retskafne livsholdning.

Sammenligner vi indholdet af Sura 12 med Første Mosebog, er der ikke overraskende en lang række mindre forskelle mellem de to versioner. Jeg vil her blot opliste de mest iøjnefaldende: I Koranen har Josef blot én drøm, og han fortæller den kun til sin far, ikke til brødrene. Hans far er forbeholden over for at sende Josef ud at lege sammen med brødrene, fordi han er bange for, at ulven skal æde ham. Josefs iturevne skjorte bliver efter husfruens tilnærmelser underlagt en større undersøgelse; havde skjorten nemlig været flænget foran, ville hendes

anklage om overgreb være sand, men da den er flænget i ryggen, lyver hun, og Josef bliver erklæret for uskyldig. Han går siden frivilligt i fængsel. Josef tyder kongens drøm om køer og aks, mens han stadig sidder i fængslet, og han bliver først løsladt bagefter; kongen forsvinder herefter helt ud af fortællingen. Brødrene skal ikke rejse hjem og hente deres yngste bror for at bevidne, at de taler sandt, men for at få tildelt mere korn. Det er kongens drikkebæger og ikke Josefs, der bliver skjult i den yngste brors oppakning. Josef giver sig tidligt til kende over for sin elskede lillebror, men langt senere over for brødrene og først på deres tredje rejse til Egypten. Til slut rejser begge forældre ned til deres søn i Egypten, så Josefs mor er altså stadig i live.⁸

Dernæst er der nogle længere tilføjelser til fortællingen, som ikke findes i Bibelen. For det første fortæller Koranen om, at egypterens hustru indbyder byens kvinder til et måltid for at komme tarvelig sladder om hendes begær til livs (v. 30-32). De får hver især en kniv, og da de ser den guddommeligt smukke Josef, skærer de sig i hænderne og udbryder: "Gud bevares! Han er jo intet menneske, men snarere en herlig engel!"⁹ For det andet holder Josef en længere prædiken for de to medfanger i fængslet, hvor han forkynder troen på den ene sande Gud (v. 37-40). For det tredje formaner Jakob før brødrenes afrejse sammen med den yngste søn, at de ikke skal gå igennem én port, men igennem forskellige porte, tilsyneladende for at mindske risikoen for overfald undervejs (v. 67). For det fjerde bliver Jakob blind af bedrøvelse over fraværet af Josef: "Hans øjne blev hvide af sorg, og han var fuld af bit-

8. Hvorvidt Josefs mor lever eller ej, er uklart i Første Mosebog (Schmid 2002, 94). Efter Josefs drømme siger Jakob: "Skulle jeg og din mor og dine brødre virkelig komme og bøje os for dig?" (1 Mos 37,8). Men to kapitler forinden er Josefs mor Rakel allerede død efter fødslen af Benjamin (1 Mos 35,18-20). Denne uoverensstemmelse peger i retning af, at Joseffortællingen oprindeligt var en selvstændig fortælling, der siden er blevet placeret efter fortællingerne om patriarkerne.

9. Det er uvist, hvorfor kvinderne skærer sig i hænderne. Måske bliver de så optaget af Josef, at de i stedet for at skære frugt eller andre retter på bordet kommer til at skære sig i hænderne. Måske er indtrykket af hans ynde så stærkt, at de må reagere med en fysisk handling. Måske antyder knivene, at hvis Josef ikke lader sig forføre, begår de selvmord! Se diskussionen i Mir 1986, 1-2, note 3.

terhed” (v. 84).¹⁰ Men den gamle mands syn bliver helbredt, da han får Josefs medsendte skjorte lagt over sit ansigt; ja, allerede da karavanan bryder op med den, kan han fornemme duften af Josef (v. 93-96).

De små forskelle og indimellem kulørte tilføjelser fører selvsagt til mindre ændringer i selve handlingen. Der er dog en række punkter, hvor Koranens udgave adskiller sig mere principielt fra Bibelens. Jeg vil i det følgende fremhæve fire grundlæggende forskelle. De omhandler det gennemgående kommentarspor, Allahs aktive rolle i fortællingen, karakteristikkene af hovedfigurerne samt tanken om det himmelske forsyn.

3.1. Det gennemgående kommentarspor

En første grundlæggende forskel er den række af kommentarer, der til stadighed afbryder fortællingens flow. Selve historien om Josef og hans brødre er fortalt i fortid (“Da Josef *sagde* til sin fader”), mens kommentarerne skiller sig ud ved at være i nutid. De optræder i v. 7, 19b, 21b, 22b, 34b, 56b-57, 68b og 76b, typisk som en eftersætning til et udsagn eller en begivenhed i fortællingen. De formidler derved fortællerens – eller prædikantens – direkte henvendelse til læseren eller tilhøreren. Indholdet, som ofte er af moralsk eller visdomspræget art, peger ud over selve fortællingen og hen til Allahs væsen og handlemåde (f.eks. v. 22b, 34b, 56b-57).

Kommentarerne har forskellige formål (jf. Hämeen-Anttila 1991, 8-9). Den første i v. 7 – “I Josef og hans brødre er der tegn for dem, der spørger” – er på linje med rammen i v. 1-3 og 102-111, der fremdrager fortællingen som “tegn” og “et advarende eksempel for de forstandige”. Den næste i v. 19b tjener nærmest som en trøst til tilhøreren midt i dramaet. Vi har netop hørt, hvordan karavanan har fundet Josef og skjult ham som handelsvare. Så lyder den beroligende bemærkning: “Allah ved, hvad de gør”. Flere af de øvrige kommentarer skærper modstillingen mellem de få retfærdige og de mange uvidende. Efter udsagnet om, at Allah gav Josef indflydelse i landet og indsigt i drøm-

10. I den bibelske fortælling bliver Jakob også blind: “[Hans] øjne var svækkede af alderdom, så han kunne ikke se” (1 Mos 48,10). Denne tilstand indtræder dog først lang tid efter genforeningen mellem far og søn, og ingen helbredelse finder sted.

metydning, følger kommentaren: “Allah sejrer i sin sag. Men de fleste mennesker har ingen viden” (v. 21b; jf. v. 68b). Og da Josef ved snilde viser sig overlegen, peger kommentatoren på den himmelske beskytter: “Vi hæver i rang, hvem Vi vil. Der findes en vidende over enhver med viden” (v. 76b).

3.2. Allahs rolle i fortællingen

En anden grundlæggende forskel er netop Allahs rolle i fortællingen. Et særkende ved den bibelske beretning er Guds tilbagetrukne rolle. Han handler sjældent direkte, men fremstår snarere som en himmelsk magt, der i det skjulte former historiens gang. Kun i en enkelt scene taler han direkte til Jakob (1 Mos 46,1-4). I Koranen er det anderledes. Her er det tydeligt Allah (“Vi”), som driver historien fremad. Han er ikke bare fortæller og til stede i kommentarsporet, men åbenbarer sig løbende og griber i afgørende momenter ind i fortællingen.

Det står klart for læseren allerede ved Josefs indledende drøm, at Allah har udvalgt ham. Han vil lære ham drømmetydningens kunst og beskytte ham. Da Josef ligger efterladt på bunden af den vandløse brønd, viser Allah sig for ham og indgyder ham nyt mod: “Du skal underrette [dine brødre] om denne deres sag engang, uden at de aner noget!” (v. 15). Allerede på så tidligt et tidspunkt i fortællingen giver Allah altså Josef vished om både redning fra brønden og fremtidigt gensyn med brødrene. Senere tydeliggør fortælleren, at Josefs forfremmelse både i egypterens hus og ved kongens hof skyldes Allah: “Således gav Vi Josef indflydelse/magt i landet” (v. 21, 56). Allah følger ham, giver ham dømmekraft og viden og hjælper ham med at stå imod kvindernes glødende begær: “For Vi ville afvende det onde og skamløse fra ham” (v. 24). Allah er dernæst direkte medvirkende i sagen om det forsvundne drikkebæger. Det er en listig manøvre, som “Vi udtænkte” (v. 76), fordi Josef efter landets lovgivning ellers ikke ville være i stand til at tilbageholde sin yngre bror.

Allahs aktive rolle spejler sig også i, at hans modstander – Satan – flere gange kommer på banen. Forbuddet mod at fortælle om herskerdrømmen til brødrene i begyndelsen af fortællingen begrundes med, at de så vil lægge listige planer mod Josef; “Satan er en åbenlys fjende af mennesket” (v. 5). Josef fremhæver til slut selv, at “Satan [har] sat

ondt blod mellem mig og mine brødre” (v. 100). Hadet og fjendeskabet mellem brødrene, der er en afgørende spænding i fortællingen, tilskrives derved direkte den himmelske modstander. Dennes giftige virke viser sig også efter tydningen af medfangernes drømme. Josef forbliver nemlig i fængslet, fordi Satan lader den benådede tjener glemme at fortælle sin herre om Josef (v. 42).

3.3. Skildringen af fortællingens hovedpersoner

En tredje grundlæggende forskel er skildringen af fortællingens hovedpersoner. Karaktererne i Bibelen gennemgår alle en tydelig udvikling og bliver beskrevet med stor dybde og sans for følelser og psykologi. I Koranen fremstår figurerne anderledes flade. De er nærmere uforanderlige modeller for retfærdighed og synd, og netop den skarpe modstilling mellem de gode og de onde er vigtigere end udviklingen af de enkelte karakterer (Firestone 2012). Josef og hans far er de vise og retskafne, mens brødrene er de onde og uvidende. Det er dernæst interessant, at kun Josef er navngivet hele vejen igennem. Jakob optræder mestendels blot som “fader”; kun tre gange omtales han som Jakob (v. 6, 68, 83). Brødrene er alle unavngivne.¹¹

Josef fremstilles som et forbillede for den muslimske læser eller tilhører og som et ideal for retskaffenhed. Han er Allahs tjener, sandfærdig, påpasselig og vidende. Fra barnsben er han blevet udvalgt af Allah. Sura 12 fremstiller i begyndelsen Josef som en lille tumling, der løber omkring og leger, og karavanens vandbærer, der finder ham i brønden, beskriver ham da også som en “dreng”. Det er dernæst slående, at han bliver bragt til den fremmede husholdning nærmere som et adoptivbarn end som en slave. Først i Egypten bliver han voksen og nærer begæret hos fruene i huset. Han ville faktisk også have begæret hende, hvis han ikke havde set Allahs advarende tegn. Men da også byens mange kvinder forguder ham, beder han lydigt sin himmelske Herre om at sætte ham i fængsel og derved fjerne ham fra deres list: “Fængslet er mig kærere end det, som de opfordrer mig til. Hvis ikke Du afvender deres kvindeliste fra mig, vil jeg føle attrå efter dem og blive en af de uvidende” (v. 33).

11. Senere islamisk tradition navngiver dog flere af brødrene og andre af de medvirkende i fortællingen; se Kaltner & Mirza 2018, 103.

I fængslet viser Josef sine evner i drømmetydning. Vi har førhen hørt, at Allah selv vil lære ham at tyde fortællinger. Medfangerne beder imidlertid om hjælp, fordi de betragter ham som “en af dem, der handler godt” (v. 36). Det antyder, at Josef i deres øjne har fået sine evner som løn for lydighed mod Allah. Det er anderledes i Bibelen. Her fastslår Josef gang på gang, at alene Gud tyder drømmen, og at han blot er formidler af udlægningen (1 Mos 40,8; 41,15-16). I Sura 12 benytter Josef som nævnt også lejligheden til at prædike for sine medfanger om “den rette religion”. Indholdet afspejler – og legitimerer – kernen i Muhammeds monoteistiske tro: Allah er én og skal tjenes alene, mens alle andre guder er tomme og selvopfundne navne (jf. epilogens formaning i v. 108: “Sig: ‘Dette er min vej. [...] Jeg er ikke en af dem, der sætter andre ved Hans side’”).

I Bibelens skildring har Josef et rigt følelsesliv. Han klager ulykkeligt i cisternen (1 Mos 42,21), og han græder ved genforeningen med sin familie (1 Mos 43,30-31; 45,14-15; 46,29). Sura 12 melder intet om sådanne reaktioner. En mulig ængstelse over ukendt fremtid på bunden af brønden bliver hurtigt manet til jorden af Allahs åbenbaring (v. 15), og Josef afslører ingen følelser ved genforeningen med brødrene. Han vil blot ikke bebrejde dem, fordi Allah tilgiver dem. Der er dernæst ingen tegn på, at han som i Bibelen tilpasser sig den egyptiske kultur. Det er tværtimod Josef, der frimodigt kræver af kongen at få tildelt ansvaret over landets forrådskamre (v. 54). Han ærer til slut sine forældre ved at hæve dem til tronen og bryder selv ud i en overstrømmende lovprisning af Allah. Den afsluttende bøn emmer af den retskafnes ydmyghed: “Kald mig bort som en, der overgiver sig [dvs. en muslim], og sæt mig blandt de retfærdige!” (v. 101). Han vil dø som muslim.

Fader Jakob er ligesom Josef på de godes side. Han skælder ikke Josef ud over drømmen, for som profet kender han til dens betydning; det ved han fra Allah. Ligesom Josef har han indsigt i de skjulte ting, og deres fælles hemmelighed om drømmen knytter dem blot tættere sammen. Jakob er ganske vist bange for at sende Josef afsted med brødrene, men da de siden påstår, at han er blevet spist af en ulv, er reaktionen forbløffende. I Bibelen er Jakobs svar hjertegribende. Han flænger sine klæder, sørger i lang tid og frasiger sig familiens trøst med ordene: “I sorg vil jeg gå ned i dødsriget til min søn” (1 Mos 37,35). I Sura 12 reagerer Jakob derimod med en klippefast tro på, at Josef stadig er i live:

“Nej! I har indbildt jer noget. Derfor: Smuk tålmodighed! Allah er den, som jeg må bede om hjælp mod det, I siger!” (v. 18). Med samme ord nægter han siden at tro på anklagen om, at den yngste søn skulle have stjålet det kongelige drikkebæger (v. 83). En lignende forskel i persontegningen ses i Jakobs reaktion på meddelelsen om, at Josef rent faktisk er i live. I Bibelen står hans hjerte stille af lykke, og han kan slet ikke tro det (1 Mos 45,26). I Sura 12 modtager han budskabet med en vis form for overlegenhed: “Sagde jeg ikke til jer: ‘Jeg ved fra Allah, hvad I ikke ved?’” (v. 96).

Brødrene repræsenterer de onde og uvidende. I Bibelen optræder de indimellem også mere som en gruppe end som enkeltindivider. Fortællingen i Første Mosebog tilføres alligevel dybde ved, at flere af dem skiller sig ud fra mængden. Fire er navngivet. Ruben, storebroren, er anføreren, der indledningsvis forhindrer det planlagte drab på Josef. Simeon fængsles i Egypten, mens de øvrige vender hjem. Benjamin er den yngste bror, Jakobs nye favorit. Juda spiller den største rolle blandt brødrene: Han tilskynder til salget af Josef til købmændene; han overtaler Jakob til at lade Benjamin rejse med ned til Egypten; og endelig er det hans store bøn og vilje til selvopofrelse (1 Mos 44,18-34), der bevæger Josef til afsløring og forsoning.

Sådan er det ikke i Koranen. Ingen af brødrene har navne, og vi hører intet om deres antal. De fremstår som “en samlet flok” (v. 8), og skiller en af dem sig lejlighedsvis ud, sker det som “en af dem” eller “den ældste”. Selv Benjamin er ikke navngivet, men optræder blot i formuleringen “Josef og hans broder” eller “en broder, I har”. Det særlige bånd mellem Josef og hans lillebror viser sig ved, at Josef faktisk afslører sin identitet over for ham, allerede første gang de mødes: “Da [brødrene] trådte ind til Josef, trak denne sin broder til side. Han sagde: ‘Jeg er din broder. Du skal ikke græmme dig over det, de har gjort’” (v. 69). Det sker som bekendt ikke i Første Mosebog, men til gengæld fremhæves Benjamin ved måltidet i Josefs hus ved at få fem gange så meget som de øvrige brødre (1 Mos 43,34).

I Koranen er Josefs brødre generelt skildret mere ondskabsfulde og udspekulerede end i Bibelen. Kilden til jalousi er den samme, nemlig Jakobs kærlighed til Josef (og hans broder), men omstændighederne for overfaldet på ham er forskellige. I Første Mosebog forekommer brødrenes indfald nærmest spontant, da de i det fjerne ser den yngre

bror nærme sig. I Koranen ligger planen derimod klar, allerede *før* de spørger Jakob om lov til at tage Josef med sig på tur. Og de vil ganske kynisk bare efterlade Josef på bunden af brønden, så hans overlevelse afhænger af tilfældigt forbipasserende. De er dertil ret uopfindsomme, når de som påskud for den forsvundne Josef blot gentager Jakobs bange anelser om, at en ulv har spist ham! Et andet tegn på brødrenes koldblodighed er deres reaktion, da de hjemvendt efter første rejse genfinder deres handelsvarer i sækkene. I Sura 12 glæder de sig: "Hvad kan vi ønske mere?" (v. 65). I Bibelen reagerer brødrene derimod med frygt: "Da sank hjertet i livet på dem, og de så forfærdede på hinanden. 'Hvad har Gud dog gjort mod os?' sagde de" (1 Mos 42,28). Da kongens drikkebæger er blevet fundet i den yngre brors oppakning, vidner brødrenes svar i Koranen ikke om megen opbakning: "Hvis han har stjålet; – en broder, som han har, har tidligere stjålet!" (v. 77). De beder dog alligevel Josef om at tage "én af os" i stedet for ham af hensyn til deres gamle far, og trods Josefs afvisning af deres bøn forbliver den ældste frivilligt tilbage.

En sidste og markant forskel i skildringen af brødrene er i forbindelse med afsløringen af Josefs identitet. I bibelfortællingen er det tydeligvis en grundtanke, at forsoningen først er mulig, efter at brødrene har ændret sig (von Rad 1972, 322-324). Et forvandlet sind viser sig netop i Judas lange tale, hvor han, der før solgte Josef til slaveri, nu er rede til at selv at blive slave for at skåne sin bror. Sådan er det ikke i Koranen. De beder ganske vist om almisse til deres sultende folk, lige inden Josef afslører, hvem han er. Men der er intet, der tyder på, at de har bevæget ham. Han er derimod moraliserende: "Jeg er Josef, og dette er min broder. Allah har vist os godhed. Om nogen er gudfrygtig og udholdende; – Allah ikke lade lønnen gå tabt for dem, der handler godt" (v. 90). Brødrenes svar har nærmest karakter af ærgrelse eller resignation: "Allah har foretrukket dig frem for os. Vi forsyndede os" (v. 91). En egentlig omvendelse anes dog i brødrenes henvendelse til deres far: "Tilgiv os vore synder! Vi har fejlet" (v. 97). Den retskafne Jakob peger videre hen på Allah: "Jeg vil bede min Herre tilgive jer. Han er Den Tilgivende og Den Barmhjertige" (v. 98; jf. v. 92). Der er nok en teologisk pointe i, at versene i den grad undlader at nævne faderens og Josefs tilgivelse, men i stedet for fremhæver de tos fromme bøn til

Allah om, at Han skal tilgive dem. Da brødrene er taget til nåde, følger de med forældrene til Egypten og falder ned for Josef i tilbedelse.

Samlet set skildres Josef altså som den ideelle muslim, der afstår fra verdens begær og viljefast holder sig til de retfærdiges smalle sti. Jakob er en rettroende og standhaftig profet snarere end en ængstelig far, og brøderene er de uvidende skurke, som alene ved Allahs tilgivelse bliver rensset for deres ugerninger.

3.4. Det himmelske forsyn

En fjerde grundlæggende forskel er måden, hvorpå tanken om det himmelske forsyn udfolder sig. I Sura 12 er Allahs forsyn tæt knyttet til Josefs indledende drøm og den afsluttende udlægning af den. Denne tematiske ramme angiver en slags teologisk program for fortællingen som helhed: Allah virkeliggør sin plan i Josefs historie (Raeder 1966, 177). Det er tydeligt allerede i Jakobs svar på sønnens drøm: “Således *udvælger* din Herre dig og lærer dig at tyde fortællinger. Han vil fuldkommengøre sin nåde over dig og over Jakobs folk” (v. 6). Flere af de kommentarer, som undervejs afbryder fortællingen, søger som nævnt netop at minde tilhøreren om Allahs særlige beskyttelse af Josef.

Da brødrene til slut kaster sig ned for Josef, forstår han selv, at dette er virkeliggørelsen af hans barndomsdrøm: “Min Herre har gjort den til sandhed” (v. 100). Han slår samtidig fast, at det var Allah, som fik ham ud af fængslet og ud af ørkenen, hvor brødrene havde efterladt ham i brønden. Ifølge Josefs udsagn er Allah “skarpsindig”, det arabiske ord *latîf*, som kun bruges i forbindelse med Gud. Han kan ved list og snedige manøvrer opnå det, han ønsker, netop eksemplificeret i Josefs omskiftelige tilværelse. Denne udlægning fremstår ganske vist som et tilbageblik, hvor Josef efter ophøjelsen forstår sin livshistorie i lyset af Allahs udvælgelse. Ikke desto mindre har dette jo været åbenlyst fra fortællingens begyndelse, hvor Jakob – og gennem ham Josef – allerede godt er klar over, hvordan historien vil forme sig. Patriarken kender som profet til de fremtidige hændelser, som for andre forbliver skjulte.

Det himmelske forsyn er i Første Mosebog også i første omgang møntet på Josef. Fortællerstemmen meddeler efter hans ankomst til Egypten: “Jahve var med Josef, så han havde lykken med sig” (1 Mos

39,2). Denne støtte er årsag til Josefs forfremmelse i Potifars hus. Samme mønster gentager sig, efter at Josef uretmæssigt er kommet i fængsel. Fortællerstemmen meddeler atter: “Men Jahve var med Josef og viste ham godhed og lod ham finde yndest i arrestforvarerens øjne” (1 Mos 39,21). Det er dog i begge situationer kun læserne, der har adgang til denne viden om Guds særlige beskyttelse; Josef må tilsyneladende selv slutte sig til den.

Forsynstanken er dernæst til stede i Josefs tydning af de forløbne begivenheder. Familiestriden, bortførelsen til Egypten og den verdensomspændende sultkatastrofe kædes sammen og udlægges i lyset af et dybere sigte. Efter genforeningen siger Josef til brødrene “Gud har sendt mig i forvejen til livets opretholdelse [...] Gud sendte mig i forvejen for at holde jer i live som en rest i landet og lade jer overleve i stort antal. Det er ikke jer, der har sendt mig hertil, men Gud” (1 Mos 45,5-8). Fortællingens afsluttende kapitel gentager denne teologiske pointe i en kortere form: “I udtænkte ondt imod mig, men Gud vendte det til det gode. Han ville gøre det, der nu er sket: holde mange mennesker i live” (1 Mos 50,20). Der er flere interessante elementer i disse udlægninger. For det første er de udtryk for Josefs egen tydning eller *fortolkning* af det skete; han har ikke som i Koranen adgang til guddommelige åbenbaringer, der udstyrer ham med særlig indsigt i historiens gang.

For det andet indgår beskyttelsen i en større sags tjeneste, nemlig at sikre hans families overlevelse under den livstruende hungersnød; dette motiv spiller ingen større rolle i Sura 12, ligesom hungersnøden kun optræder direkte i udlægningen af kongens drøm (v. 46-49) og på nær et enkelt sted (v. 89) må forudsættes i resten af fortællingen. For det tredje har dette overlevelsesmotiv en langt dybere klangbund i den bibelske udgave (von Rad 1972, 327). Redningen af Josef og hans familie er ikke bare redningen af en tilfældig gruppe mennesker; det er redningen af Guds udvalgte folk, den hellige rest. Det har igen at gøre med Joseffortællingens frelseshistoriske placering efter forjættelsen til patriarkerne og før udfrielsen af Egypten. Dette bredere perspektiv mangler af gode grunde i Koranen. Interessen samler sig derimod om enkeltindividet Josef og hans betydning som forbillede for retskafne muslimer.

4. Sammenfatning

Selvom handlingsforløbet overordnet set er det samme, så tjener historien om Josef og hans brødre ret forskellige formål i Bibelen og i Koranen. I Det Gamle Testamente indgår fortællingen som et led i den bibelske frelseshistorie, hvor Josef og hans families ophold i Egypten sikrer overlevelsen af Guds udvalgte folk. I Sura 12 har denne større historie ingen relevans; interessen hviler derimod på Josef som et klogt og retfærdigt enkeltindivid, et moralsk forbillede til efterfølgelse, og på Allah som den, der med viden former historiens gang. Fortællingen i Første Mosebog har netop karakter af *fortælling* med en helstøbt handling, spændingsfyldte dialoger og sans for karakterernes dybde og flertydige identitet. Det er anderledes i Koranen, hvor fortællingen parafraseres eller udlægges og nærmere fremstår som didaktisk-teologisk opbyggelseslitteratur.

I min oversigt over handlingen i Første Mosebog præsenterede jeg tre bærende temaer: familiestrid, social opstigning og far-søn-forholdet. Disse temaer kan sagtens genfindes i Sura 12 til trods for dens knappe og didaktiskprægede form. Temaerne udfolder sig dog på en anderledes måde. Striden mellem brødrene næres af den samme kilde til jalousi, nemlig Jakobs kærlighed til Josef, og ondskaben hos dem er om muligt forstærket. Den langsomme forvandling af deres forhærdede sind, som i Første Mosebog muliggør forsoningen, er imidlertid erstattet af en afsluttende appel om tilgivelse, og det er uvist, om en fuldstændig genforening egentlig finder sted. I skildringen af Josefs karrierevej nedtoner Koranen hans fornedrede status og gør derved hans sociale opstigning mindre iøjnefaldende. Han bliver bragt til egypterens hus snarere som et adoptivbarn end som en slave; han bliver ikke uretmæssigt dømt til fangenskab, men vælger det selv; og han påbyder selv kongen at udnævne ham til førsteminister. Josef fastholder hele vejen igennem sin suverænitet og handlekraft, og hans identitet som retfærdig muslim bliver aldrig udfordret af opholdet i en fremmed kultur. Adskillelsen mellem far og søn danner rammen om fortællingen, men den bliver aldrig kritisk eller hjerteskræende som i Første Mosebog. Som profet ved Jakob nemlig, at Josef lever, og sammen med sønnen deler han hemmeligheden om hans guddommelige udvælgelse og beskyttelse.

Synet på mennesket i skildringen af karaktererne er også forskelligt. I Koranens fremstilling optræder de medvirkende som rollemodeller, de gode mod de onde, og udviklingen af deres identitet ligger uden for sigtet med at fortælle historien; bag det hele virker Allah som den alvidende, absolutte og uforanderlige suverænitet (jf. kommentarsporet). Første Mosebog derimod tillader flere nuancer eller sprækker i skildringen af hovedfigurerne, som alle ændrer sig i løbet af fortællingen. I Sura 12 finder man til gengæld nuancerne andre steder. Det gælder særligt i den levende og komiske beskrivelse af husfruens begær og byens kvinders henrykkelse over Josefs skønhed.

5. Litteratur

- Abdel Haleem, M.A.S., 1990, 'The Story of Joseph in the Qur'an and the Old Testament', *Islam and Christian-Muslim Relations* 1, 171-191.
- Afsar, A., 2006, 'Plot Motifs in Joseph/Yūsuf Story: A Comparative Study of Biblical and Qur'anic Narrative', *Islamic Studies* 45, 167-189.
- Ebach, J., 2007, *Genesis 37-50*, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder.
- Firestone, R., 2012, 'Yūsuf', i *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. P. Bearman m.fl., Brill Online Reference Works, set 12. 2. 2019.
- Hämeen-Anttila, J., 1991, 'We Will Tell You the Best of Stories': A Study of Sura XII', *Studia Orientalia* 67, 7-32.
- Kaltner, J. og Y.Y. Mirza, 2018, *The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition*, London m.fl.: Bloomsbury T&T Clark.
- Mir, M., 1986, 'The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters', *The Muslim World* 76, 1-15.
- Müller, M., 2012, 'Koranen som "bibelsk genskrivning"', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusulanums Forlag, 377-412.
- Poulsen, F., 2021, 'Novellerne: Joseffortællingen, Ruths Bog, Esters Bog og Jonas' Bog', i *Gud og os. Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. A.K.d.H. Gudme og J. Dietrich, København: Bibelselskabets Forlag, 327-345.
- Poulsen, F., 2022, *Josef og brødrene. En lille bog om det store familiedrama i Første Mosebog*, Teologisk Folkebibliotek, København: Forlaget Vandkunsten.

- von Rad, G., 1972, *Der erste Buch Mose: Genesis*, 9. udgave, Das Alte Testament Deutsch 2/4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Raeder, S., 1966, 'Die Josephsgeschichte im Koran und im Alten Testament', *Evangelische Theologie* 26, 169-190.
- Römer, Th., 2015, 'The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P?', i *The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles*, red. F. Giuntoli og K. Schmid, Forschungen zum Alten Testament 101, Tübingen: Mohr Siebeck, 185-202.
- Schipper, B.U., 2018, 'Joseph, Ahikar, and Elephantine: The Joseph Story as a Diaspora Novella', *Journal of Ancient Egyptian Connections* 18, 71-84.
- Schmid, K., 2002, 'Die Josephsgeschichte im Pentateuch', i *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J.C. Gertz, K. Schmid og M. Witte, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 315, Berlin: de Gruyter, 83-118.

Aron genskrevet

Fortællingen om Aron og guldkalven (2 Mos 32) i den antikke jødedom, i den tidlige kristendom og i Koranen

Mogens Müller, Københavns Universitet

Abstract: The episode of the Golden Calf entails the worst example of Israel's apostasy from God. According to the story in Exod 32, Aaron, the brother of Moses, has an active role in producing the idol but he rejects responsibility for it. The retelling in Deut 9 only mentions that God was also angry with Aaron. This article outlines the reception of the story of the Golden Calf in the Septuagint, in Philo, Josephus, Pseudo-Philo, and other ancient sources as well as early Christian and Rabbinic writings and eventually the Qur'an. It demonstrates how differently Aaron is perceived of in the rewriting process, from increasing his guilt to offering excuses for his behavior or exonerating him completely, and to not even mentioning his name at all, culminating in the Qur'an, where the episode is referred to several times, although once even a different character is blamed.

1. Indledning

Den såkaldte litterære vending i 1970'erne satte sig også betydningsfulde spor i store dele af bibelvidenskaben. Indtil da havde det klassiske historisk-kritiske paradigme domineret med dets fokus på teksternes eventuelle historiske kerne. Det gjorde de bibelske tekster til kilder – ikke til det budskab, som de egentlig ville formidle, men til deres historiske og religionshistoriske forudsætninger og bestanddele. I det perspektiv havde senere genskrivninger af bibelske passager i det store og hele kun andenhånds interesse, fordi de blev betragtet som sekundære i forhold til primærkilden, dvs. den tekst, som de forholdt sig til.

Men hvor dette diakrone aspekt blev, om ikke forladt, så i hvert fald suppleret med en synkron læsning, dér fik en receptionshistorisk tilgang fodfæste. Derved blev de senere skrifter læst i deres egen ret. Tit nok blev desuden det, der ellers var blevet regnet for primærkilder, afsløret som blot et tidligere kapitel i receptionshistorien. For som Hans Hübner i sin tid formulerede det, så findes der ikke sådan noget som tradition uden interpretation.¹ Denne receptionsproces kan ikke alene iagttages inden for både Det Gamle og Det Nye Testamente, hvor de samme fortællinger kan genskrives frit og frejdigt. Det har også betydning, at koranstudier er blevet en i høj grad relevant dimension inden for Bibelens receptionshistorie. Således er de bibelske overleveringer også i skikkelse af den senere reception af dem udgangspunkt for den islamiske genskrivning, der opleves i Koranen. Det gælder ikke mindst i Koranens persongalleri, der for langt størstedelens vedkommende udgøres af bibelske figurer, selv om de undervejs er blevet forvandlet til talsmænd for islam.² Som Angelika Neuwirth (2012, 738) konstaterer: “Viewed in terms of its content, the Qur’ān is interpretation and rephrasing of well-known biblical and post-biblical traditions, while viewed in terms of its form it is – despite its richness of literary genres – largely apologetic-polemical debate”.³

En af de mange bibelske figurer, som i genskrevet skikkelse optræder i Koranen, er Moses’ bror, Aron.⁴ Aron er ligefrem en af islams profeter, og besøgende i oldtidsbyen Petra i det sydlige Jordan kan på en af de omgivende bjergrygge skimte et lille, hvidkalket kapel, der udpeges som Arons grav. Denne tradition kan i hvert fald føres tilbage til Josefus, der i Ant 4,82-83 beretter om Moses’ brors død på denne

1. Se Hübner 1990, 244: Der findes ikke sådan noget som *Sacra Scriptura per seipsum*: “Denn wo Geschichtlichkeit ist, da ist Rezeption. *Rezeptionslosigkeit ist eine ontologische Unmöglichkeit. ... Es gibt nie Tradition an sich, es gibt nur interpretierte Tradition*” (Hübners kursivering).

2. Se Müller 2012b. Denne afhandling afspejler min overraskelse ved under min første gennemlæsning af Koranen at opdage, hvor “bibelsk” funderet den er.

3. Jf. Neuwirths bestemmelse (2012, 748) af sura 35 som “a rereading” af Sl 135 og som “a critical ‘rereading’, a ‘countertext’ intended as such”.

4. Se for en nylig oversigt over Aron-traditionen og -receptionen Nelson m. fl. 2009, 1-26.

lokalitet.⁵ Det er en “præcisering” af beretningen i 4 Mos 20,22-29 om Arons død, der som straf for, at han trodsede Herrens befaling ved Meribas vand (4 Mos 20,2-13; mærkeligt nok nævnes guldkalv-episoden ikke i den forbindelse), måtte finde sted inden indvandringen i det forjættede land. Her må han så først afklædes sin ypperstepræstelige dragt, som Moses da giver til hans søn, Eleazar. I 4 Mos 33,38-39 siges det, at Aron på det tidspunkt var 123 år.⁶ Stedet blev siden valfartssted for kristne, der byggede en kirke på bjergtoppen. Engang i 1200-tallet blev stedet dog forladt af de kristne, og i 1300-tallet blev der opført en muslimsk helligdom på stedet (se Frösén og Firma i Nelson m.fl. 2009, 17-19).

Genskrivningsprocessen kan i Koranens tilfælde udmærket forstås i forlængelse af den genre eller fortolkningsstrategi, som har fået etiketten genskrevet Bibel (rewritten Bible), og derfor karakteriseres som “bibelsk genskrivning” i den forstand, at den vil optræde som den autentiske og autoritative udgave af historien (se Müller 2012b, 384-386). Genren eller fortolkningsstrategien er blandt andet kendetegnet ved at fylde huller ud og besvare spørgsmål, som udgangsteksten rejser hos læseren. Derunder kan bibelhistoriens figurer undertiden undergå større eller mindre forvandlinger. Således kommer David i Krønikebørgernes genskrivning af Kongebøgerne til at fremstå mere forbilledlig, f.eks. ved at den belastende historie med Batseba er retoucheret væk, og i Jubilæerbogen “forlænges” historien om konflikten mellem Esau og Jakob, så den her ender med, at Esau stræber Jakob efter livet, så denne må slå ham ihjel.

Når det gælder Aron og episoden med guldkalven, kan vi tilmed iagttagelse, hvordan koranteksten nok så meget som til bibelteksten forholder sig til den flerstrengede reception i tidlig jødedom og kristendom samt i rabbinisk jødedom. Det gør det oplagt at undersøge, hvorledes den genskrivningsproces tog sig ud, der gik forud for og til

5. Se hertil Dahl Hermansen 2012, 361-375, især 371, hvor den pågældende Josefus-tekst findes i dansk oversættelse. Ifølge 5 Mos 32,50 døde Aron på bjerget Hor (jf. 4 Mos 33,38).

6. I øvrigt affødte notitsen om Arons død en hel legendedannelse i jødedommen om, at Moses' bror ikke ville dø, at Gud ikke selv ville fortælle ham, at det skulle han, hvorfor det faldt i Moses' lod at overbringe Aron budskabet; se Schwarzbaum 1962.

dels informerede den koraniske overtagelse, hvor det også blev forkyn-
delsessigtet, der blev bestemmende for udformningen.

2. Fortællingen om Aron og guldkalven i 2 Mos 32 og 5 Mos 9

I fortællingen om Aron og (guld)kalven i 2 Mos 32 findes der også nogle spændinger, der kunne indbyde til uddybninger. Det kan således forekomme ubegribeligt, at Moses' bror Aron viljesløst lader sig rive med af folkets frustration over Moses' lange fravær, mens denne befinder sig på Sinaj for at modtage tavlerne med dekalogen samt en omfattende lovgivning med retsregler for samfundslivet og bestemmelser om telthelligdommens indretning. Faktisk står Aron som initiativtager til indsamlingen af folkets guldøreringe, og det er også ham, der fortælles at have støbt dem i en form af ler til et billede af en tyrekalv. Og da folket reagerer ved at sige: "Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten", bygger Aron et alter foran kalven og lader udråbe: "I morgen er der fest for Herren", hvad der da også bliver med brændofre og måltidsofre, hvor "folket satte sig ned og spiste og drak; og de rejste sig for at danse" (v. 6).

Da Moses nærmer sig lejren og hører støjen fra festen, flammer hans vrede op, og som bekendt knuser han ikke alene tavlerne med dekalogen, men brænder desuden kalven for derefter at knuse den til støv, sprede det ud over vandet for så at give israelitterne det at drikke. Derefter siger Moses til Aron: "Hvad har folket gjort dig, siden du har bragt så stor synd over det?" Aron påtager sig dog mildt sagt ikke det fulde ansvar, men svarer:

Du må ikke være vred, herre, du ved selv, hvor slet det står til med dette folk. De sagde til mig: Lav os en gud, som kan gå foran os, for vi ved ikke, hvad der er blevet af denne Moses, som førte os ud af Egypten. Da sagde jeg til dem: De, der har guldsmykker, skal tage dem af. De gav mig dem, jeg kastede dem i ilden, og ud kom denne tyrekalv (vv. 22-24).

Efter denne temmelig forskønnede gengivelse af hændelsesforløbet slipper Aron for videre tiltale. Det bliver således alene folket, der kommer

til at undgælde: Beredvillige levitter slår med sværdet hen ved 3.000 af folket ihjel. Det bliver endelig anledningen til, at Moses lader levitterne gå i Herrens tjeneste. At der er stærke forbindelseslinjer mellem 2 Mos 32 og fortællingen om Nordrigets kong Jeroboams opstilling af tyrekalve af guld i Betel og Dan for at hindre folkets valfart til templet i Jerusalem (se 1 Kong 12,26-33), er oplagt. Det samme er identifikationen af disse kalve med hovedafguden Ba'al.

Selv om Aron blev Israels første ypperstepræst og grundlægger af det aronitiske præsteskab (se 3 Mos 8), er der også her en vis tvetydighed i billedet. For vi hører ikke blot om sønnen Eleazar, der efterfulgte Aron, og Itamar, der ligeledes bliver grundlægger af en berømt præsteslægt (se 4 Mos 3,1-4). Vi hører desuden om to andre sønner, Nadab og Abihu, der frembærer uhellig ild for Herrens ansigt, hvad han havde forbudt dem. Resultatet er, at der slår en ild ud fra Herrens ansigt og fortærer dem, så de dør for Herrens ansigt (se 3 Mos 10,1-5). Som det er bemærket, er der her tale om en påfaldende parallel til fortællingen i 1 Kong 14,1-18 og 15,25-31 om Jeroboams sønner, Nadab, som en kort tid efterfølger sin far som konge, og Abija, der ligeledes dør i en ung alder.

I sin rekapitulation af tiden under ørkenvandringen indeholder Moses' tale i Femte Mosebog i 9,7-21 en genskrivning af fortællingen om episoden med guldkalven. Selv om Aron ikke optræder i beskrivelsen af skabelsen af gudebilledet, fortæller Moses ikke blot, at han gruede for, at Gud i sin vrede ville udrydde israelitterne, men blev bøn hørt, da han kastede sig ned for Herrens ansigt i fyrre dage og fyrre nætter uden hverken at spise eller drikke – i 2 Mos 34,28 står denne tidsfrist for den periode, hvorunder Moses skriver pagtens ord på ny. Lidt overraskende fortsætter Moses dog: "Også Aron blev Herren så vred på, at han ville tilintetgøre ham; men jeg bad dengang for Aron. Og tyrekalven, det syndige gudebillede, I havde lavet, tog jeg og brændte; jeg knuste den til det fineste støv, og støvet kastede jeg i bækken, som løb ned af bjerget" (5 Mos 9,20-21). Alt sammen er det nye oplysninger i forhold til 2 Mos 32 og 34. Og om levitternes blodige indsats hører vi i denne omgang intet – folket står i denne tale samlet som dem, der dengang alle gjorde sig skyldige.⁷

7. Uden for Anden, Tredje, Fjerde og Femte Mosebog (hvor han også optræder i 32,50) er det i Det Gamle Testamente sparsomt med referencer til Aron.

Vi kan alt i alt iagttage, at Mosebøgernes reception af fortællingen om Aron ikke er entydig. Forskellige udgaver er hver især bestemt af, hvad de skulle bruges til at legitimere. Denne flertydighed dukker op igen allerede i den gamle græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter, der for Mosebøgernes vedkommende blev til omkring midten af 200-tallet før vor tidsregnings begyndelse.

3. Den tidligste jødiske reception af episoden med guldkalven

I den gamle græske oversættelse, Septuaginta, er der således en række bemærkelsesværdige ændringer i forhold til den hebraiske bibeltekst. De tjener helt åbenbart det formål i højere grad at give Aron ansvaret for episoden med guldkalven (se Perkins 2017 samt Suomala i Olson m.fl. 2015, 530). Således ændres en række verber i 2 Mos 32,4-6 fra flertal til ental, hvorved Aron entydigt bliver subjekt for de beskrevne handlinger. Således er det Aron, der i v. 4b siger: "Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten." Det er også ham, der næste morgen står tidligt op og bringer brændofre og måltidsofre. I det hele taget synes oversættelsen at ville sætte Aron i et dårligt lys. Således forstærker den også i v. 25 billedet af Aron som en dårlig leder, når den hebraiske teksts "Da Moses så, hvor løssluppet folket var, fordi Aron havde sluppet tøjlerne, til skadefryd for dets fjender ..." i Septuaginta gengives "Da Moses så, at folket var i opløsning – for Aron havde forårsaget dets opløsning (i begge tilfælde anvendes former af verbet διασκεδάζω), til skadefryd for dets fjender ..." (min oversættelse). Der er alt i alt grund til at tro, at oversættelsen har villet kontrastere Arons dårlige lederskab med Moses'. Derved forstærker og begrundes den det træk, som også kendes andre steder fra i bibelhistorien, at den yngre bror foretrakkes frem for den ældre, hvorved førstefødselsretten tilsidesættes.⁸

Det sker således kun i Jos 24,5; 1 Sam 12,6.8; 1 Krøn 6,3; Sl 77,21; 99,6; 105,26 samt 133,2, hvor Arons skæg omtales. I profetlitteraturen findes Arons navn alene i Mika 6,4, hvor han nævnes sammen med Moses og Mirjam.

8. Perkins (2017, 152-153) overvejer at drage den videre slutning, at: "If the translator of Ex. 32 intentionally seeks to question Aaron's suitability for leadership in Israel, then perhaps he holds to a Zadokite perspective or some other perspective". I givet fald afspejler oversættelsen et modsætningsforhold i oldjødedommen mellem et præsteskab, der betragtede sig som Arons efterføl-

Fortællingen om guldkalven er et lavpunkt i israelitternes historie, og man kan ikke sige, at han, der blev gjort til stamfader til ypperstepræsterne, ifølge beretningen i Anden Mosebog kom fra det med æren i behold. Æren får til gengæld her levitterne. Filon og Josefus reagerer her på hver deres måde (se til det følgende især Smolar og Aberbach 1968; desuden Olson m.fl. 2015). Hos Filon står episoden med guldkalven ikke mindst som begrundelse for den særstilling, levitterne siden fik, og i hans gengivelse i *De Vita Mosis* 2,161-173 og 271-274 optræder navnet Aron simpelt hen ikke,⁹ så også den anstødelige passage med Moses' bebrejdelse af ham er skrevet ud af historien.¹⁰ I sin stærkt tendentiøse genskrivning gør Filon i øvrigt kalven til en tyr, som han identificerer med den egyptiske Apis. Desuden udelader han talen om, at Moses knuste tavlerne med buddene, ligesom han ikke har plads til beretningen fra Anden Mosebog om den åbenbart påvirkelige Gud, der først vil udlette hele folket, men siden bringes på andre tanker af Moses. Filon indskyder også, at Moses var klar over, at ikke alle havde deltaget i skabelsen af kalven, så alene de skyldige behøver at blive udlettet. Fordi Moses ikke knuste det første sæt stentavler, fortæller Filon endelig heller ikke, at Moses steg op på bjerget igen for at modtage et nyt sæt – derved undgår han den selvmodsigelse, der er indeholdt i 2 Mos 34, hvor det i vers 1 hedder, at Gud selv vil skrive de ord, der stod på de forrige tavler, men hvor det i vers 27 siges, at Herren befaler Moses at skrive pagtens ord ned.

I Josefus' genskrivning af bibelhistorien berettes det i *Ant* 3,188-192, hvordan Aron i kraft af sine mange fortrin af Moses bliver indsat som (ypperste)præst (jf. 2 Mos 28,1). Her udelades episoden med guldkalven helt og aldeles. I dens sted anbringer Josefus en beskrivelse af folkets ængstelse og bekymringer i anledning af, at Moses bliver så længe væk. De frygter således, at han kan være blevet bytte for vilde dyr eller

gere, og et andet, der påstod at nedstamme fra den jerusalemitiske præst Sadoq, som David lod beholde sit embede efter erobringen af byen (2 Sam 8,17). 9. Det gælder også de øvrige steder, hvor Filon inddrager denne episode i de andre overleverede skrifter: *De Sacrificiis Abelis et Caini* 130; *De Posteritate Caini* 158-167; *De Ebrietate* 66-71; 95-110; 121-126; *De Migratione Abrahami* 85; *De Fuga et Inventione* 90-92 og *De Specialibus Legibus* 1,79; 3,124-127.

10. Se hertil Feldman 2005, der i sin analyse foruden Filon også inddrager Aron-receptionen i de andre antik-jødiske skrifter.

måske er død en naturlig død. Så stor bliver deres glæde, da han kommer. Vi hører hos Josefus heller ikke noget om, at Moses knuste stentavlerne, som han tværtimod udstiller for de jublende skarer. Så altså: Ikke et ord om nogen guldkalv og ikke en plet på ypperstepræsten Aron – vel også fordi Josefus var stolt over at være af præstelig familie (se Mod Apion 1,54).

En utvetydigt positiv konstruktion af Aron optræder også i andre skrifter fra denne periode. I Siraks Bog får Moses' bror således en entydig gunstig omtale (Sir 45,6.20), og i De Tolv Patriarkers Testamenter (TestJuda 24 og TestLevi 18) samt i et par af Dødehavsskrifterne, hvor der optræder to messias-skikkelser, nemlig en af Israels hus og en af Arons hus, overordnes sidstnævnte ligefrem førstnævnte (se IQSa 2,11-22; CD 12,23-13,1;14,19;19,10-11; 20,1). I det hele taget opretholdes der en tavshed om episoden med guldkalven i Dødehavsskrifterne samt i de fleste af De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher.¹¹

Den eneste undtagelse, der er mig bekendt, er et af de klassiske eksempler på genren "genskrevet Bibel", nemlig Pseudo-Filon, Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB), der almindeligvis menes at være blevet affattet omkring midten af det første århundrede af vor tidsregning.¹² I denne genskrivning af bibelhistorien fra Adam og frem til kong Saul og den unge David – netop den del, der i Det Kronistiske Historieværk er kondenseret ned til slægtsoversigter (1 Krøn 1-9) – er 2 Mos 32 nemlig i kap. 12 genfortalt med en række karakteristiske ændringer. Til at begynde med fortælles, hvordan folket på grund af et usynligt lys ikke kunne genkende Moses, da han kommer ned fra mødet med Gud. Først derefter blændes tilbage til situationen, mens Moses er på bjerget, og hvor folkets hjerte er blevet fordærvet, så de møder samlet op for Aron og siger: "Lav os guder, som vi kan tjene, på samme måde

11. I skriftstedsregistret i *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher* optræder 2 Mos 32 ikke.

12. I det følgende anført efter Christensen 2000. Latinsk tekst: Pseudo-Philon 1976. Se desuden Begg 1996. Begg besvarer her (592) spørgsmålet, hvorfor Pseudo-Filon i modsætning til Josefus overhovedet medtager denne pinlige hændelse, med, at "the Calf story coheres very well with Pseudo-Philo's overall portrayal of Israel's history as marked by the recurring contrast between the people's infidelity and the Lord's own preservation of the people in accord to his promises to the ancestors, even while punishing the guilty among them (see 12.7b)".

som andre folk, eftersom denne Moses, ved hvem forunderlige ting er sket hos os, er revet bort fra os” (LAB 12,2). Aron gør et forsøg på at berolige dem med, at Moses nok skal komme, men de adlyder ikke, og det gør de ikke, “for at det ord skal gå i opfyldelse, der blev talt på den tid, folket syndede, idet de byggede tårnet”, hvorefter følger ord fra 1 Mos 11,6 (12,3). Folkets krigeriske optræden gør Aron bange, hvorfor han siger til dem: “Bring os jeres hustruers øringer.’ Da bad mændene hver for sig deres hustru derom, og straks udleverede de dem. Og de kastede dem i ilden, så de blev dannet til en skikkelse, og der fremstod en støbt tyrekalv” (12,3). Tilbage på bjerget befaler Gud nu Moses at stige ned til det frafaldne folk, og det fortælles, at da han i hast steg ned og fik øje på tyrekalven, “kastede han et blik på tavlerne og så, at de ikke var beskrevne, og hastigt sønderbrød han dem” (12,4-5). Siden knuser Moses også tyrekalven, og Pseudo-Filon medtager ordene i 2 Mos 32,20 om, hvordan han kastede støvet derfra i vandet og gav folket det at drikke, her med den effekt, “at hvis én havde haft som sit hjertes ønske, at tyrekalven skulle skabes, da blev hans tunge afskåret; hvis én derimod havde bifaldet tvunget af frygt, da strålede hans udseende” (12,7). Resten af kapitlet handler om, hvordan Moses forhandler med Gud for at overbevise ham om, at der går skår af hans guddommelighed, hvis han prisgiver verden. Kapitlet slutter: Da sagde Gud til ham: “Se, jeg er blevet barmhjertig i overensstemmelse med dine ord. Udhug dig derfor to stentavler fra det samme sted, hvor du udhuggede de første, og genskriv på dem de bud, som var på de første” (12,10, hvor der indflettes ord fra 2 Mos 34,1). Som det ses, omtales alene Arons eftergivenhed over for folkets ønske, idet kalven danner sig af sig selv, og det kommer efterfølgende ikke til nogen bebrejdelse fra Moses’ side, ligesom der heller ikke hentydes til episoden i det følgende.

4. Den tidligste kristne reception af guldkalv-episoden

Jødiske forfattere kunne have gode grunde til dels helt at udelade episoden med guldkalven i deres repræsentation af jødedommens historie, dels i givet fald at neddæmpe Arons pinlige rolle i den forbindelse, hvad der altså ikke var tilfældet i Septuaginta. Til gengæld var det ret oplagt, at netop denne historie af kristne forfattere blev fremdraget

som hovedeksemplet på jødernes troløshed over for Gud. Det sker således i et af de tidligste kristne skrifter, nemlig Første Korintherbrev fra omkring 54 e.Kr. Her inddrager Paulus episoden i 10,1-10 og tolker den typologisk som en advarsel mod at tro, at sakramenterne dåb og nadver er nok i sig selv. Han nævner dog i den forbindelse hverken Aron eller guldkalven, men taler blot om afgudsdyrkelse. Til gengæld er dødstallet forhøjet fra 3.000 til 23.000.¹³

En lidt mere eksplicit omtale af guldkalv-episoden optræder i Stefanus' såkaldte forsvarstale i Apostlenes Gerninger kap. 7. I den målrettede bibelhistoriske gennemgang, som forfatteren til Lukasskrifterne her lægger Stefanus i munden, hedder det i forbindelse med anklagen mod israelitterne for ikke at ville adlyde Moses, at de afviste ham, fordi de i deres hjerter vendte tilbage til Egypten. I genfortællingen indgår også – i skikkelse af et citat fra 2 Mos 32,1 (= 32,23) – folkets opfordring til Aron om at lave dem en gud, som kan gå foran dem (ApG 7,40). Men i fortsættelsen bliver det folket selv, der fremstillede en kalv og ofrede til afgudsbilledet, idet “de glædede sig over deres hænders værk” (v. 41). I denne gengivelse involveres Aron altså ikke i selve fremstillingen af kalven, men efter opfordringen til ham derom forsvinder han ud af synsfeltet.

Ellers omtales episoden med guldkalven ikke i Det Nye Testamente.¹⁴ Og i den senere kristne reception samler interessen sig helt om israelitternes frafald ved denne lejlighed, så episoden kan optræde, uden at Arons navn nævnes. Det er således tilfældet i 1 Clem 53 og Barn 14,3, de eneste steder i skriftgruppen De Apostolske Fædre, der omtaler guldkalv-episoden. I Barnabasbrevet drages endda den slutning, at Moses ved at knuse Herrens pagts tavler afstedkom, at Gud aldrig fik

13. Tallet 23.000 kan stamme fra mandtalslisten i 4 Mos 26,62. Dette er så meget mere nærliggende, som Paulus formodentlig brugte Septuaginta, hvor teksten i 4 Mos 25,2 i stedet for “guder” har “afguder” og taler om, at israelitterne ved frafaldet i Shittim ikke alene horede med Moabs kvinder, men også spiste af slagtofrene til deres guder.

14. I Det Nye Testamente optræder Arons navn ellers i Luk 1,5, hvor Elisabeth siges at være af Arons døtre, og i Hebræerbrevet omtales Aron som den ypperstepræst, der er kaldet dertil af Gud (Hebr 5,4), men hvis levitiske præstedømme er af en kategorial anden karakter end Jesus' ypperstepræstedømme (Hebr 7,11). Endelig nævnes det, at Arons stav opbevaredes i pagtens ark (Hebr 9,4).

sluttet nogen pagt med folket – at Moses siden fik et nyt sæt tavler (2 Mos 34,1-4), der indeholdt de samme bud som det første sæt,¹⁵ forbigås i tavshed.

Hos Justin optræder episoden med guldkalven ikke overraskende som et hovedeksempel på jødernes frafald fra den sande gudsyndyrkelse til afguderier (se Dialog 19,5; 20,4; 73,6; 102,6 og 132,1). Ingen af stederne sættes Aron imidlertid i forbindelse med dette frafald, men hans navn nævnes kun for det gode (se Dialog 37,2.4; 38,1; 64,4; 86,4; 90,4 og 97,1). Siden kan Aron ligefrem optræde som en typologisk foregribelse af Kristus, det indviede præsteskab eller hele kirken som Guds præstelige folk (jf. Holder i Olson m.fl. 2015, 19-21).

5. Aron og guldkalv-episoden i rabbinsk jødedom

Havde Josefus i sin genskrivning af bibelhistorien simpelt hen udeladt episoden med guldkalven, sandsynligvis blandt andet for ikke at hælde benzin på et antisemitisk bål, så kan der iagttages en udvikling af fortællingen inden for rabbinsk jødedom.¹⁶ Således er det blevet påvist (Mandelbaum 1990), at mens de lærde i den tannaitiske periode, dvs. frem til omkring 200 e.Kr., ikke gjorde noget for at nedtone guldkalv-episoden og Arons medvirken, ændrer dette sig i den amoræiske periode, dvs. i de efterfølgende århundreder. Her kommer det til en række undskyldende bortforklaringer eller i hvert fald til forsøg på en inddæmning af skaden, da det ikke var til at komme uden om, at fortællingen faktisk optrådte i toraen. Der eksisterer således en tradition om, at de vers i 2 Mos 32, hvor Moses skånselsløst kritiserer Aron for israeliternes slette opførsel, i offentlige forsamlinger skulle oplæses på hebraisk og ikke på det alment forståelige aramaisk.¹⁷ Denne ændring

15. Når Holder i Olson m.fl. 2015, 539-540, lader Justin, Dialog 20,3, Origenes, Romerbrevs-homilier 2,14 og De Apostolske Konstitutioner 6,20,6 mene, "that the ceremonial law given in the second set of tablets was punishment for Israelite worship", er det en opfattelse, jeg har svært ved at finde de pågældende steder.

16. For nærmere kildehenvisninger til den komplicerede rabbinske traditions-litteratur henviser jeg til Smolar og Aberbach 1968 samt Mandelbaum 1990.

17. Denne passage var ikke den eneste, der blev underkastet denne restriktion. Se drøftelsen hos Feldman 2005, 245-247, hvor der henvises til Mishna

forklares bedst ved, at fortællingen om israeliternes svigt ved denne lejlighed i mellemtiden var blevet en fast ingrediens i angreb på jødedommen fra kristent hold. Men som vi så det hos Justin, var det i kristen polemik først og fremmest det jødiske folk, ikke personen Aron, angrebet gjaldt. I den apologetiske bestræbelse optræder således forsøg på at rense folket ved at skyde skylden på fremmede iblandt dem, der fortsatte deres afgudsdyrkelse. Under alle omstændigheder kunne det fremhæves, at det åbenbart ikke var hele folket, men alene de 3.000, der som straf blev slået ihjel af de mere end villige levitter, som var de skyldige.

Men indadtil var det naturligvis også Arons rolle, der kaldte på en forklaring. Her gik apologetikken ud fra, at Aron selvfølgelig ikke havde drømt om at lede folket i afgudsdyrkelse. En mindre flatterende forklaring på hans adfærd var, at han frygtede for at blive slået ihjel af det ophidsede folk. Denne frygtsomhed kunne dog eventuelt undskyldes med, at Aron ikke ville, at folket skulle pådrage sig skyld ved at dræbe ham. En anden forklaring, der dukker op, er, at Aron gennem sine forberedende handlinger forsøgte at trække tiden ud, så Moses kunne nå at komme tilbage, inden det for alvor gik galt.

Endelig dukker også den forklaringsmodel op, at det enten var Gud selv, der stillede folket på prøve, for at det skulle angre – han vidste selvfølgelig forud, hvad der ville ske – eller skylden blev skudt på Satan, der søgte at få folket til at betragte guldkalven som en erstatning for den Moses, der midlertidigt var væk. Men – som det er blevet påpeget – så er alle disse modsigelser mellem forklaringerne mere tilsynela-

Megillah 4,10, der desuden opregner fortællingerne om Ruben (og Bilha) i 1 Mos 35,22 og om Tamar (og Juda) i 1 Mos 38,13-26, præsternes velsignelse af folket (den aronitiske velsignelse) i 4 Mos 6,24-26, samt historierne om David og Bateba i 2 Sam 11,2-17 og om Amnon og Tamar i 2 Sam 13. På denne måde at ville forhindre forståelsen for ulærde er et middel, der også har været bragt i anvendelse i nyere tid. Således optræder "utugtige" passager såsom Barn 10,6-8 i De Apostolske Fædre i Loeb's udgave (1912, reprint 1965) i den ellers engelske oversættelse uden begrundelse gengivet i den gamle latinske version, som tilmed "does not in all places correspond quite accurately to the Greek". Endnu i min studietid sprang vi de "kriminelle" passager – derunder bl.a. historien om Sikem og Dina i 1 Mos 34 – over ved læsningen af Første Mosebog til Examen Hebraicum.

dende end virkelige, idet de først og fremmest var bestemt af det publikum, de henvendte sig til (således Smolar og Aberbach 1968, 102.).

6. Aron i Koranen

I Koranen optræder Arons navn (arabisk Hārūn) i alt tyve gange, men impliceres i flere vers.¹⁸ Det sker dog en række steder enten blot i hans egenskab af at være Moses' bror eller i opregninger af profeter (2,248; 4,163; 6,84 m.fl.).¹⁹ Aron kan desuden optræde som Moses' stedfortræder under hans fravær (7,142) eller som hans rådgiver (20,29-30; 25,35), og i 28,34 beder Moses Gud sende Aron sammen med ham, fordi "han er mere veltalende end mig",²⁰ hvad Gud opfylder. Endvidere beder Moses et sted om, at Aron må ledsage ham, fordi han frygter, at Faraos folk vil slå ham ihjel (26,13-14). Også fortællingen i 2 Mos 7,8-13 om, hvordan Arons stav for at overbevise Faraos forvandles til en slange, indgår i Koranens Aron-billede (7,117-122; 20,69-70; 26,45-47), og i modsætning til i Bibelen fremkalder det i Koranen troldmændenes bekendelse til Moses' og Arons Herre, der også kaldes "alverdens Herre". De to brødre udmærkes endelig sammen ved fra Gud at modtage "det tydelige skrift" og blive ledt ad den lige vej (37,117-118), vel det samme som i 21,48 kaldes "Sondringen, både til oplysning og påmindelse for de gudfrygtige".²¹

Der henvises i Koranen også flere gange til fortællingen om guldkalven, der dog altid benævnes "kalven" (2,51.54.92.93; 4,153; 7,148-153;

18. En systematisk sammenstilling af Koranens udsagn om Aron og om guldkalv-episoden optræder i Speyer 1931, hhv. 260-262 og 323-334. Se desuden Larsson i Olson 2015, 540; Hawting 2001.

19. Det skal for fuldkommenhedens skyld også lige nævnes, at Maria, Jesus' mor, i 19,28 kaldes Arons søster, hvad der naturligt nok hurtigt blev et angrebepunkt fra kristen side, første gang hos Johannes Damaskeneren; se Müller 2012a, 382-283.

20. Her og i det følgende benyttes E. Wulffs oversættelse af Koranen (2006).

21. "Sondringen" skal formodentlig forstås som toraen. Oversættelsen af "Sondringen", på arabisk *al-Furqān*, er omstridt. Det er muligvis relateret til syrisk *purqānā*, 'frelse', men associerer lydligt til det arabiske verbum 'at sondre, adskille', *faraqa*. For udredningen af det arabiske i denne og i følgende noter takker jeg Thomas Hoffmann.

20,83-98).²² I ingen af tilfældene siges det dog, at det var Aron selv, der skabte kalven. I sura 2 nævnes Arons navn overhovedet ikke i den forbindelse. I sura 7 berettes det imidlertid, at Moses indsætter Aron som sin stedfortræder, mens han er væk i 40 nætter (7,142). Derefter hedder det (7,148-149):

Moses' folk tog sig i hans fravær en kalv, lavet af deres smykker, en krop med en brølende lyd. Kunne de ikke se, at den hverken talte til dem eller viste dem vej? De tog den til sig, og de handlede uret. Da det gik op for dem, og da de så, at de havde fejlet, sagde de: "Hvis ikke vor Herre forbarmer sig over os og tilgiver os, vil vi være blandt de fortabte."

Denne syndserkendelse rækker dog ikke. Da Moses vender tilbage med tavlerne med buddene, siger han vred og bedrøvet (7,150):

"I har været dårlige stedfortrædere for mig i mit fravær. Har I fremskyndet²³ jeres Herres afgørelse?" Han kastede tavlerne fra sig, greb sin broder om hovedet og trak ham hen til sig. Denne sagde: "Du søn af min moder! Folket undertrykte mig og havde nær slået mig ihjel. Lad ikke fjenderne hovere over mig, og sæt mig ikke blandt de folk, der handler uret!"

Moses beder da Herren om tilgivelse både for sig selv og sin bror med henvisning til, at Gud er den Barmhjertige. Moses skulle åbenbart ikke have gået i rette med Aron, der ganske vist af frygt for sit liv ikke havde grebet ind, men heller ikke aktivt havde medvirket i folkets synd. Det må være, hvad der menes med, at folket undertrykte ham. Over dem, der tog kalven til sig, vil vreden dog komme i skikkelse af fornedrelse i dette liv. Vi får i øvrigt også at vide, at da Moses' vrede havde lagt sig,

22. På arabisk *ijlun*. Navneordets konsonantrods er semantisk associeret med 'at haste', 'hastværk' og 'noget forbigående'. Det er vanskeligt ikke at associere til et ordspil om afgudsdyrkelsens 'hastværk' eller 'forbigående' karakter. Kalvens kostbare materialitet impliceres for så vidt, at det anføres, at den er lavet af smykker, dvs. af kostbart metal.

23. Samme rod som "kalv" og formodentlig er der et ordspil med at "forhaste sig" og "flygtige ting".

tog han tavlerne (7,154), der åbenbart ikke var gået i stykker, hvorefter der fortælles om valget af halvfjerds mænd (jf. 2 Mos 24,1).

I 20,85-99 optræder en tredje udgave af historien om guldkalven. Denne gang indledes den med, at Gud til Moses siger: “Vi har fristet dit folk i dit fravær; al-Sāmīrī har ledt dem vild” (20,85). Det er bemærkelsesværdigt, at der på denne måde ikke udelukkende er tale om en frafaldshistorie, men om en fristelsesberetning. Fortsættelsen lyder (20,86-87):

Vred og bedrøvet vendte Moses tilbage til sit folk. “Mit folk!” sagde han. “Har jeres Herre ikke givet jer et smukt løfte? Har pagten været for længe for jer? Eller ønskede I, at vrede fra jeres Herre skulle komme over jer, siden I har brudt aftalen med mig?” De sagde: “Vi brød ikke aftalen med dig af egen drift, men vi blev pålagt at bære vægten af folkets smykker. Så kastede vi dem fra os, og det samme gjorde al-Sāmīrī.”

Her er det altså ikke folket, men en vis al-Sāmīrī, der har “frembragt en kalv, en krop med en brølende lyd, og de sagde: “Dette er jeres gud og ligeledes Moses’, men han har glemt det.”” Hvem der gemmer sig bag “de” andre end al-Sāmīrī, er uklart.²⁴ Og Aron advarer endda: “Mit folk! I bliver kun fristet dermed! Jeres Herre er Den Barmhjertige.” Men de vil ikke holde op med at dyrke den, før Moses er tilbage, og da det sker, bebrejder Moses sin bror, at han har sat sig op imod hans befaling. “Du søn af min moder!” sagde denne [Aron]. “Hold ikke fast i mit skæg og mit hoved! Jeg var bange for, at du skulle sige: ‘Du har skabt splid blandt Israels børn og ikke givet agt på mit ord.’” Hvorefter Moses henvender sig til den egentlig skyldige, nemlig al-Sāmīrī, der dog svarer (20, 96-98):

“Jeg så noget, som de andre ikke kunne se. Så tog jeg en håndfuld dér, hvor udsendingen havde trådt, og kastede den. Således befalede en indre stemme mig.” “Gå bort!” sagde han [Moses]. “I dette liv skal du sige: ‘Rør mig ikke!’ og siden har du et aftalt møde, som du ikke kan få afløst. Se på din gud, som du var så hengiven! Vi

24. Thomas Hoffmann foreslår, at konsonantteksten kan være korrumpet, idet der oprindeligt skulle læses et “han”.

vil brænde den og strø den ud over havet som pulver. Jeres gud er Gud alene. Der er ingen anden gud end Ham. Han favner alting i viden.”

Igen (jf. 7,148) beskrives kalven som “en krop med en brølende lyd”. Men det siges ikke, at den er lavet af folkets smykker. Denne gang hører vi ikke blot, at Moses greb sin bror om hovedet (jf. 7,150), men ligefrem at han holder fast i hans skæg og hoved. Det fremgår af Arons reaktion på broderens adfærd, som her følges op af en bebrejdelse for, at Aron har sat sig op imod Moses’ befaling. Aron svarer så med, hvad han var bange for, at anklagen skulle lyde på, og dermed forsvinder han ud af billedet uden videre påtale. Det gør skikkelsen al-Sāmīrī til gengæld ikke, for hans forklaring tages ikke for gode varer. Og denne gang fortælles det også – i lighed med i 2 Mos 32,20 – at kalven vil blive brændt og strøet ud over havet som pulver, idet pulveret altså ikke bliver blandet med vand og givet folket at drikke. Trækket med, at kalven giver en brølende lyd fra sig, stammer ikke fra beretningen i Anden Mosebog.

Vildlederen al-Sāmīrī optræder ellers ikke i Koranen. Og det er som sagt påfaldende, at han udtrykkelig optræder som Guds værktøj. Al-Sāmīrī er ikke noget egentligt navn, men betyder “samaritaneren”. Om det skyldes, at kalvedyrkelsen i den bibelske overlevering blev forbundet med Samaria, det gamle Nordrige eller Israel, hvor Betel og Dan lå, er en mulighed (se 1 Kong 12,26-33; jf. f.eks. også Hos 8,4-5). Det afspejler i givet fald den gamle uvilje i Juda, det såkaldte Sydrige, mod Israel, der gik til grunde i 722 f.Kr. for siden i efterreksilsk tid at genopstå som landskabet Samaria med en befolkning, der i jødernes øjne ikke var jødisk. Således kan det være den antikke jødedoms had mod samaritanerne, som også er bevidnet i Det Nye Testamente (se f.eks. Joh 4,9), der har efterladt sig denne reminiscens. Fast står det dog, at al-Sāmīrī indføres som en aflastningsfigur, og at Aron undgår yderligere påtale. At al-Sāmīrī og hans kalv figurerer i senere muslimsk kommentarlitteratur, overrasker ikke, måske nok at enkelte kommentatorer hævder, at denne samaritaners navn var Aron!²⁵ For de skikkelser, der i Koranen udpeges som profeter i tiden forud for profeternes segl i skikkelse af Muhammad (33,40), bliver samtidig udadledige.

25. For de forskellige forståelser af al-Sāmīrī-figuren, se Speyer 1931, 329-332

Stillet over for Koranens tre temmelig forskellige udgaver af episoden med guldkalven rejser det spørgsmål sig, om det skyldes, at Muhammad i sine prædikener har inddraget tre forskellige overleveringer, eller om der – som der er blevet argumenteret stærkt for (se Neuwirth 2014) – er tale om videreudviklinger i brugen af denne episode under inddragelsen af den i nye situationer under Muhammads virke. Dette sidste ville i givet fald levne mulighed for at tale om en koranisk genskrivning af Koranen, så Koranen ikke er begrænset til ét udtryk. Neuwirth (2014, 308) opererer i den forbindelse med en kanonisk proces:

The canon in this context no longer covers the officially codified final form of a text, but refers to a binding covenantal character inherent in the texts, which is affirmed by continuous references of later emerging text units to an earlier text nucleus. Thus, there are recurrent instances of intratextuality within the Qur'an.

På den måde giver det god mening at skelne mellem brugen af guldkalv-episoden i henholdsvis de overleveringer, der stammer fra Mekka-tiden før 622, og fra Medina-tiden efter 622, overleveringer som dog undertiden kan spores sammenskrevet i samme sura. For igen at citere Neuwirth (2014, 309):

Reading the Qur'an as a pre-redaction text, that is, considering the sequence of the individual texts as an ongoing drama staged between the proclaimer and his audience, will, finally, allow for a full realisation of the dimension of the Qur'an's self-referentiality as a manifestation of intratextuality. [...] This is particularly fruitful with the Medinan texts, where narratives are no longer meant primarily to remind the community of biblical historical precedents, as may have been the case with the Meccan narratives, but which much more frequently serve to comment on earlier related accounts, reviewing them in the light of new theological and thus religio-political discourses.”

Således er den tidligste udgave af Aron-historien i sura 20,83-98 væsentligst blot en genfortælling af den bibelske historie, men indledes i 20,80-82 med ord, der minder stærkt om 2 Mos 34,6-7 og kan be-

stemmes som et senere indskud fra Medina-tiden, hvor der pludselig tales direkte til Israels børn – læs: Medinas jøder. Men ellers gælder det, at profeten Moses og hans folk her fremstår som en typologi på Muhammad og hans menighed/samfund. En endnu mere udførlig udgave af episoden med guldkalven optræder i den sene Mekka-tekst i sura 7,142-157; den rummer imidlertid en række senere indskud fra Medina-tiden (vv. 145-147, 152-153 og 155-157), der igen skærper modsætningsforholdet til israelitterne (Medinas jøder), som her gøres ansvarlige for skabelsen af guldkalven (afgudsdyrkelse), men som dog til sidst alligevel synes at blive indbudt til at være med i det nye samfund. Endelig reflekterer også henvisninger til episoden med guldkalven i sura 2 (vv. 51-54 og 92-93) Medina-tidens forhold. Naturligvis fordrer en sådan konklusion adskillige mellemregninger (findes i Neuwirth 2014). Men med dem på plads kaster en sådan diakronisk læsning af Koranens receptioner af guldkalv-episoden lys “on the process of the Qur’an’s rewriting of itself” (Neuwirth 2014, 323). Det er i givet fald en analogi til, hvad vi også kan iagttage i forholdet mellem de fire evangelier i Det Nye Testamente, hvor de senere genskriver deres forgænger(e) ud fra ændrede situationer og eventuelle skift i forkyn-delsessigtet (se Müller 2012a).

Sammenfattende kan det siges, at genskrivningerne af fortællingen om Aron og guldkalven former sig som en memento til den unge muslimske menighed om ikke at glemme deres tawhid, monoteismen. Traditionen omkring de sataniske vers og Koranens gentagne påmindelser om faren for at glemme det monoteistiske budskab og forfalde til polyteisme er den altafgørende baggrund for denne koraniske version af genskrevet/forkyndt bibel.

7. Slutning: Fra Bibel til Koran

En gennemgang af receptionen af beretningen i Anden Mosebog kap. 32 om Aron og hans rolle i episoden med guldkalven viser, hvor overraskende forskelligt denne hændelse under israelitternes ørkenvandring kunne gengives, alt efter hvilke fortolkningsfællesskaber, der stod bag, og hvilket forkyn-delsessigte der bestemte udformningen.

Denne uensartethed fortsætter, som vi har set, i den brug, der bliver gjort af fortællingen i Koranen. Selv om receptionshistorien selvfølgelig fortsætter, slutter vi her, hvor vi kan konstatere, at den bibelske overlevering om Aron i forlængelse af jødiske og kristne fortolkninger finder sin egen plads i den nye religion, som islam bliver i begyndelsen af 600-tallet.

Den bibelske referenceramme er tilmed indforstået. To gange kan episoden med guldkalven optræde, uden at Aron overhovedet nævnes. To gange figurerer han i genskrivningen, men uden at han på nogen måde bliver forbundet med fabrikationen af kalven. Moses' bebrejdelse imod storebroren har på en underlig måde ingen genstand, og ingen af de øvrige steder, hvor Arons navn figurerer, falder der nogen skygge over ham. Overraskende bliver der tilmed i sura 7 ligefrem indført en anden skyldig, nemlig den i hvert fald for os gådefulde al-Sāmīrī, der ikke optræder andre steder i Koranen.

Billedet af Aron og episoden med guldkalven udviser altså de samme karakteristika som de bibelske genskrivninger, der i større eller mindre udstrækning også finder sted med den lange række af bibelske skikkelser, der i øvrigt befolker Koranens persongalleri. Personernes kendte autoritet approprieres – deri ligger det “bibelske” – og de passes hver især til efter Muhammads forkyndelsessigte, idet de alle – for så vidt vi hører om deres forkyndelse – gøres til talsmænd for islams gudsopfattelse. Mest udpræget er dette selvfølgelig tilfældet med Jesus, der godt nok fødes på underfuld måde af sin jomfrumor, og som også opstår fra de døde. Alligevel må Koranen for en sikkerheds skyld lade Jesus selv udtrykkelig svare Gud nej på spørgsmålet, om han skulle have sagt til menneskene: “Tag mig og min moder til guder foruden Gud?” (for det relativt udførlige svar, se sura 5,116-118).

På den måde følger Koranen sig som genskrevet Bibel eller bibelsk genskrivning ind i hele den gendigtende fortælletradition, som i Det Nye Testaments repræsenteres af evangelierne og i rabbinisk jødedom af midrash-litteraturen, som den helt åbenbart også øser af. Desuden former den sig i islam som en fortsat reception af jødedommens og kristendommens hellige skrifter,²⁶ indtil den dog ebber ud, i takt med at

26. Et kuriosum er G. Weil 1855, der blandt andet viser den fortsatte bibelreception uden om Koranen. Om Aron og guldkalv-episoden, se 121-125.

det bliver ilde set og til sidst tabu at læse dem.²⁷ Denne bibelreception har til at begynde med naturligt nok kunnet øse af bibelkundskaben hos de mange konvertitter, men er også blevet fremkaldt af, at Koranen gennemgående snarere henviser til og forudsætter end genfortæller bibelhistorie.

8. Litteratur

- Begg, Ch.T., 1996, 'The Golden Calf Episode According to Pseudo-Philo', i *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, red. M. Vervenne, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 126, Leuven: Peeters, 577-594
- Christensen, J., 2000, *Pseudo-Filon, Liber antiquitatum biblicarum. En bog om den bibelske fortid*, oversættelse, indledning og kommentar, Bibel og historie 23, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Dahl Hermansen, B., 2012, 'Petra som palimpsest', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusculanum, 361-375
- Feldman, L.H., 2005, 'Philo's Account of the Golden Calf Incident', *Journal of Jewish Studies* 56, 245-264
- Hawting, G.R., 2001, 'Calf of Gold', i *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill; 273-276
- Hübner, H., 1990, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. *Prolegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Mandelbaum, I.J., 1990, 'Tannaitic Exegesis of the Golden Calf Episode', i *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, red. Ph.R. Davies og R.T. White, Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 100, Sheffield: Sheffield Academic Press, 207-233
- Müller, M., 2012a, 'Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusculanum, 203-219

27. For denne såkaldte isra'iliyāt litteratur tilligemed en god bibliografi, se <https://en.wikipedia.org/wiki/Isra%CA%BCiliyyat>, set 8. 2. 2023.

- Müller, M., 2012b, 'Koranen som "bibelsk genskrivning"', i *Bibelske genskrivninger*, red. Jesper Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusulanum, 377-412
- Nelson, R.D., G.J. Brooke, G. Stemberger, Sh. Cherry, J. Leonhardt-Balzer, J. Frösén og Z.T. Firma, A. Holder, G. Nickel, B. Britt, O.Z. Soltes og N.H. Petersen, 2009, 'Aaron', i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1-26.
- Neuwirth, A., 2012, 'The Qur'ān and the Bible', *The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450*, red. Richard Marsden og E. Ann Matter, Cambridge: Cambridge University Press, 735-752
- Neuwirth, A., 2014, 'Oral Scriptures in Contact: The Qur'anic Story of the Golden Calf and its Position between Narrative, Cult and Inter-communal Debate', i A. Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text*, The Institute of Ismaili Studies. Qur'anic Studies Series 10, Oxford: Oxford University Press, 306-327
- Olson, D.T., K. Suomala, P. Lindqvist, D.C. Flatto, A. Holder, G. Larsson, M. Brummitt, B. Kress, N.H. Petersen og D. Shepherd, 2015, 'Golden Calf', i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 10, Berlin: Walter de Gruyter, 528-546
- Perkins, L., 2017, 'The Greek Translator's Portrayal of Aron in Exodus 32 – A Study in Septuagintal Characterization', *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 50, 134-154
- Pseudo-Philon, 1976, *Les Antiquités Bibliques*. Tome I. Introduction et texte critiques par D.J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, Source Chrétienne 229, Paris: Les éditions du Cerf
- Schwarzbaum, H., 1962, 'Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest', *Journal of Folk Tales Studies* 5, 185-227
- Smolar, L. og M. Aberbach, 1968, 'The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature', *Hebrew Union College Annual* 39, 91-115
- Speyer, H., 1931, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, reprint Hildesheim: Olms 1961
- Weil, G., 1855, *Muhammedanernes Bibelske Legender hentede fra arabiske Kilder og sammenlignede med jødiske Sagn*. Oversat af C.G.V. Faber, Odense: Miloske Boghandel
- Wulff, E., 2006, *Koranen* oversat af Ellen Wulff, København: Forlaget Vandkunsten

Maria i Sura Maryam: En hellig kvinde i ørkenen¹

Ulla Tervahauta, Helsinki Universitet

Abstract: This article explores the Mary verses in Sura Maryam and how Christian traditions contributed to them. A new reading is proposed. While the impact of the gospel traditions on the Qur'anic Mary is widely recognized, some of the Christian roots of the Mary traditions have not received the attention they deserve. This paper argues that Mary in the Qur'an is both virgin mother, inspired by Luke and the Protevangelium of James, as well as a holy woman and reminiscent of tales found in Palestinian monastic literature. These tales are therefore important for the discussion of the Mary in the Qur'an as they contributed to Mary's portrayal as an ascetic who withdraws and controls her food and communications with people.

1. Indledning

Den første moské i Norden, hvor fredagsbønnen bliver anført af kvinder, er den omdiskuterede Maryam-moske i København.² Den har fået sit navn efter det arabiske navn for Maria, Jesu mor. Det er passende, da Maria – Maryam – har en fremtrædende position blandt de kvinder, der er nævnt i islams hellige bog, Koranen. Hun er en af de mest højagtede kvinder i islam. Men hvad siger Koranen om Maria? Hvordan afspejler Koranens udsagn om Maria fremstillingerne af hende i kristne tekster og traditioner fra senantikken?

1. Artiklen er oversat fra engelsk af Mogens Müller.

2. Jeg vil gerne takke Thomas Hoffmann, Guillaume Dye, Ilkka Lindsted, Kirsi Valkama og deltagerne ved en workshop i København i 2019 for deres værdifulde kommentarer til en tidlig udgave af denne artikel. En stor tak til Mogens Müller for den danske oversættelse.

Maria er i Koranen en skikkelse med flere facetter: Hun er jomfrumoderen til sin søn, Jesus, men også en profet, i hvert fald næsten en profet, og, som jeg vil argumentere for det i denne artikel, desuden en hellig kvinde. Fremstillingen af hende udspringer af kristne traditioner og tekster: Islam og Koranen opstod i et miljø med en stærk kristen og jødisk tilstedeværelse, og såvel kanoniske som apokryfe Mariafortællinger fik betydning for fremstillingen af Maria i Koranen. Kristen tradition og kristne personer øvede en afgørende indflydelse på udformningen af den fremvoksende islam, og studiet af Maria i Koranen kan blive beriget af en drøftelse af, hvilke tekster der ligger til grund – selv når Koranen åbenlyst har sin egen Maria-fortolkning (Reynolds 2010, 130-147, 254-258; Abboud 2014; Neuwirth 2014, 328-329).

Rødderne til Koranens Maria strækker sig helt tilbage til de tidligste fremstillinger af Maria i evangelielitteraturen, men det er min påstand, at Maria-billedet i Koranen ikke alene bygger på de kanoniske og apokryfe Maria-fortællinger. Omfanget af kristen litteratur inden for forskellige genrer voksede voldsomt fra det andet århundrede og frem, og traditioner og skrifter fra det sjette og det syvende århundrede fortjener i vores sammenhæng en opmærksomhed, de endnu ikke har fået. At tage klosterlitteratur med i betragtning giver således nye indsigter i Koranens Maria-fremstilling. Ud over de skriftlige overleveringer vil jeg dog også inddrage materiel kultur, Maria-ikonografi og steder, hvor Maria blev æret.

Fokus i denne artikel er dog i første omgang på Maria-versene fra Sura Maryam (sura 19,16-33). Hensigten er at undersøge, hvordan forskellige kristne traditioner har bidraget til disse vers, og at foreslå en ny læsning. Denne nye læsning afdækker i Sura Maryam en Maria, der er den jomfrumoder, som vi kender fra såvel kanoniske som apokryfe kilder, men desuden en hellig kvinde, en asket, der trækker sig tilbage, modtager underfuld føde og er tilbageholdende i sin omgang med andre mennesker. Historier om kvindelige eneboere, fundet i klosterlitteratur fra det sjette og det syvende århundrede, afspejles i Sura Maryam sammen med bibelske og apokryfe traditioner om Jesu mor. Fortællingerne i klosterlitteratur fra Palæstina om kvinder, der har trukket sig tilbage til et eneboerliv i ørkenen, kan således bidrage væsentligt til vores forståelse af Koranens Maria-fremstilling.

Maria-kultens tilknytning til bestemte steder i landskabet bringes ind i drøftelsen ved at se på de bidrag, som Palæstina-arkæologien yder med hensyn til byzantinsk og tidlig islamisk tid. Kathisma-kirken, "Maria-sæde"-kirken, halvvejs mellem Betlehem og Jerusalem, har optaget forskningen siden dens opdagelse i 1990'erne. Denne kirke og de Maria-fester, der fejredes dér, er blevet set som en vigtig forudsætning for de koraniske traditioner. Mens Kathisma-kirken altså er dukket op som et vigtigt og centralt sted, kan også kildemateriale fra andre steder i området, herunder Jomfrukirken i Madaba, give et vigtigt indblik i de mange steder med Maria-traditioner og -kult i Palæstina i byzantinsk og islamisk tid.

2. Sura Maryam og overtagelsen af evangelietraditionerne

I alt syv suraer i Koranen nævner Maria. Suraerne er overordnet organiseret efter deres længde og ikke kronologisk, men alligevel er der en vis konsensus blandt de fleste forskere om deres relative kronologiske rækkefølge. Således er de traditionelt opdelt i mekkanske og medinske suraer, og de mekkanske suraer anses for tidligere end de medinske (Neuwirth 2006, 166-177; Neuwirth 2014, 329; af en anden opfattelse er Dye 2019, 580-581). Tre mekkanske suraer nævner Maria, men den vigtigste er selvfølgelig Sura Maryam (sura 19), der også regnes for at være den ældste af de suraer, der omtaler hende (Jones 2007, 282; Stowasser 2003, 288-296). Især sura 3, Amrans slægt, vidner om overtagelsen af kristne traditioner, da den beretter om Marias fødsel og slægt, hendes opvækst i templet og bebudelsen samt røber kendskab til Sura Maryam såvel som *Jakobs Forevangelium* (Reynolds 2010, 140-144; Neuwirth 2014, 359-374; Reck 2014, 355-383).

Sura Maryam har fokus på profetiske skikkelser fra fortiden, som suraen opfordrer den troende til at have i erindring: Zakarias, Maria, Abraham, Moses, Ismael og Idris. De første femten vers rummer historier om Zakarias, hans kone og deres barn, Johannes. Maria-afsnittet (19,16-34) fortæller, hvordan Maria trækker sig tilbage fra sin familie, om bebudelsen, som hun modtager fra Guds Ånd, derefter om, hvordan Maria isolerer sig ved fødslen, den smertefulde fødsel og det efterfølgende mirakel, der skaffer hende frisk vand og dadler, om

Marias tavshedsløfte og endelig om, hvordan hun vender tilbage til sit folk, der beskylder hende for manglende kyskhed, men får svar på tiltale af spædbarnet i hendes arme. De relativt lange beretninger om de første tre skikkelser – Zakarias, Maria og Abraham – gør dem til de mest fremtrædende i suraen. De vers, der handler om Maria, kan yderligere opdeles i englens bebudelse og Marias samtale med englen (19,16-22), fødselsscenen (19,23-26) og Marias tilbagevenden med sit barn (19,27-33). De følgende vers, 34-40, der understreger, at Jesus ikke er Guds søn, adskiller sig markant i genre og tone fra det, der går forud og følger efter, og er sandsynligvis en interpolation (Neuwirth 2014, 331, 343-44).

Afsnittet om Maria indledes med en befaling til profeten om at fortælle historien om Maria, hvilket kan læses som et bud til de troende om at fortælle om Maria og huske på hende. Maria skildres som en ensom skikkelse, der trækker sig tilbage fra sin familie og isolerer sig et sted mod øst. Gud sender sin Ånd til hende i skikkelse af et fuldkomment menneske. Maria bliver bange for ånden og udbryder, at hun vil søge tilflugt hos Den Barmhjertige. Ånden – englen Gabriel i Lukas 1 og *Jakobs Forevangelium* 11 – svarer, at hun ikke skal frygte ham, for han er en udsending. Han fortæller Maria om den forestående fødsel, og Maria spørger, hvordan hun skulle kunne blive gravid, da hun ikke har haft noget seksuelt forhold til nogen. Budbringeren citerer Herrens ord: “For mig er det en let sag”. Marias jomfruelighed understreges ved, at hun to gange gentager, at hun ikke har været sammen med en mand. Alt sker dog, som budbringeren siger, Maria bliver gravid og trækker sig tilbage, nu til et fjernt sted (19,19-22, jf. Luk 1,37, oversættelser fra Ellen Wulff 2006).

Mens Maria er alene midt under sine fødselsveer og støtter sig til stammen af et palmetræ, bryder hun ud i et ønske om at være død og glemte (19,23). Som svar siger en stemme neden under hende fra den netop forløjste Jesus, at hun ikke skal bekymre sig; Herren har sørget for et kildevæld ved hendes fødder, og hun kan ryste palmen for dadler (19,24-25). Hun skal spise, drikke og være glad, men skal dog afholde sig fra samtale, hvis hun møder nogen (19,26). Denne befaling om tavshed svarer til den til Zakarias i de foregående vers – som et tegn fra Gud skal han i tre døgn ikke tale med mennesker. Zakarias’ tavshed stammer i sidste ende fra Lukasevangeliet, mens Marias ikke er nævnt

eksplicit i den tidlige evangelielitteratur, selv når hun fremstilles som stille og underdanig (Luk 1,20 og 2,19; *Jakobs Forevangelium* 10.2; sura 19,10, jf. Gaventa 1999; Vuong 2013, 241-242; Luomanen 2017, 141-143).

Da Maria så vender tilbage til sit folk med sit barn, mødes hun altså med beskyldninger om manglende kyskhed. Maria svarer ikke, men gør tegn til spædbarnet, der åbner munden og til folks forbavselse taler til forsvar for sin mor (19,27-29). Jesus kalder sig også en Guds tjener, som er en profet og et velsignet menneske, men ganske som andre også er pålagt at bede, give almisse og vise sin mor ærbødighed, ligesom han skal dø og opstå som alle andre (19,30-33).

Som det fremgår af dette resumé, har Maria-afsnittet i Sura Maryam mange fællestræk med både de kanoniske og apokryfe evangeliefortællinger, men der er også bemærkelsesværdige forskelle. Hun er en dydig, kysk og ensom jomfru, der trækker sig tilbage og opholder sig på et afsondret sted. Hendes frivillige isolation er en udtrykkelig del af Maria-fremstillingen i Koranen, og hendes fødsel i ørkenen er både smertefuld og ensom. Josef, der spiller en fremtrædende rolle i Lukas- og Matthæusevangelierne og Jakobs Forevangelium, er helt fraværende i Koranens beretning. Jesus er ikke Guds søn, men en profet og søn af Maria, som overskygger ham. Det er ikke gået ubemærket hen i forskningen, hvad der også gælder forestillingen om, at Maria, ikke hendes søn, tælles blandt de profetiske skikkelser i suraen. Så mens Koranens Maria afspejler tidligere kristne traditioner, har fremstillingen af hende i Koranen samtidig sine egne, selvstændige formål og betydninger, der adskiller sig fra de kristne (Neuwirth 2014, 328-329, 346-353; Seppälä 2011a, 367-379). Ikke desto mindre er evangelielitteraturens Maria i høj grad relevant for forståelsen af Maria i Sura Maryam.

Mariaoverleveringernes udgangspunkt findes i Lukas- og Matthæusevangeliet. Sura Maryam viser ingen spor af fortællingen i kap. 1-2 i Matthæusevangeliet, der fokuserer på mænd: Josef, vismændene og kong Herodes – og efterlader Maria med en noget ubetydelig rolle. Koranens beretning er tættest på Lukasevangeliets udgave: Lukasevangeliets kap. 1 fortæller om Marias møde med englen Gabriel og om accepten af at skulle være mor. Et andet lighedspunkt mellem Lukasevangeliet og Sura Maryam er, at begge forbinder Zakarias og hans faderskab med deres omtale af Maria. I modsætning til det ahistoriske, ja

nærmest mytiske rum omkring Marias tilværelse og bebudelsen i Sura Maryam, opgiver Lukasevangeliet kap. 1-2 både tid og sted for Jesu fødsel: Maria befinder sig i Nazareth i Galilæa, og bebudelsen finder sted i den sjette måned af Elizabeths graviditet, Maria og Josef rejser til Betlehem i anledning af den folketælling, som kejser Augustus har givet befaling til, mens Kvirinius var statholder i Syrien.

Markusevangeliet mangler barndomsfortællinger, men i Mark 6,1-6 identificerer folk i Nazareth Jesus som tømrer og "Marias søn". Sidstnævnte betegnelse bruges også i Koranen. I Markusevangeliets sammenhæng synes "Marias søn" at antyde, at der ikke er nogen far, og måske derfor også grunden til folks ringeagt for Jesu herkomst (Collins 2007, 290-291). Henvisningen til kun moderens navn kunne således antyde illegitimitet, et tema, der siden blev taget op i angreb mod de kristne, sådan som vi finder det bevidnet i Origenes' *Contra Celsum* 1,28 og 32 og Toledot Yeshu-fortællinger (Bishop 1934, 236-245; Alexander 2011, 588-616; Schäfer et al. 2011). I modsætning til i Koranen antyder "Marias søn" i Markusevangeliet altså hverken Jesu status eller Marias betydning. Men ligesom Mark 6,1-6 beretter om modstand mod Jesu optræden som profet blandt sine bysbørn i Nazareth, fortæller Sura Maryam 19,27-28 om folkets forargelse på Maria på grund af mistanken om umoral.

Det er ikke desto mindre usandsynligt, at betegnelsen "Marias søn" eller oplysningen om folkets anstød i Koranen skulle skyldes påvirkning fra Markusevangeliet. Markusevangeliet var fra de tidligste århundreder det mindst kendte af de fire evangelier, og traditionen havde en iboende tendens til stiltiende at rette "tømreren" til "tømrerens søn" (se Matt 13,55); denne rettelser gør sig gældende allerede i det tidligste manuskriptvidne, Papyrus 45. Mange, om ikke de fleste, af Markusevangeliets tidlige læsere eller tilhørere vil således have hørt verset i forlængelse af traditionen om Jesus som "tømrerens søn" (jf. Origenes, *Contra Celsum* 6,34 og 36; Head 2012, 109-114). Tilmed optræder betegnelsen "Marias søn" i fortællingerne i *Det Arabiske Barndomsevangelium* (37 og 40), hvad der er en yderligere indikation på, at talen om Jesus som "Marias søn" ikke behøver at stamme fra det tidligste evangelium.

De kanoniske evangeliers barndomsfortællinger gav imidlertid anledning til yderligere fortællinger om Maria og Jesus. To apokryfe

evangelier er med god grund blevet inddraget i drøftelsen af Maria i Koranen, nemlig *Jakobs Forevangelium* og *Det Uægte Matthæusevangelium*. Sura 3, Amrans slægt, genspejler således i højere grad end Sura Maryam *Jakobs Forevangelium*, mens der er forskellige meninger om, hvorvidt Sura Maryams skildring af bebudelsen ved ånden og dens samtale med Maria ligger tættere på fortællingen i Lukasevangeliet end på *Jakobs Forevangelium* (Mourad 2008, 166; Neuwirth 2014, 339; også Reynolds 2010, 140-147; Reck 2014, 355-383). Især er *Jakobs Forevangelium* og Sura Maryam mindre interesserede end Lukasevangeliet i at oplyse om de historiske rammer. Men mens Lukasevangeliet udelader detaljer om Marias færden på tidspunktet for bebudelsen, understreger både *Jakobs Forevangelium* og Sura Maryam hendes liv i afsondrethed. I *Jakobs Forevangelium* har Josef ligefrem efterladt Maria alene hjemme (7,2-10,2).

Sura Maryam indeholder dog en væsentlig forskel i sin skildring af Marias trækken sig tilbage og deraf følgende ensomhed. Maria er ikke blevet ladet alene tilbage af Josef, men hun har selv trukket sig tilbage og afsondret sig på stedet i øst. Lukasevangeliet giver sine læsere flere oplysninger om budbringeren: Det er Gabriel, sendt af Gud (1,26-28). *Jakobs Forevangelium* afslører dog først englens navn i et senere afsnit (11,1) og understreger i sin bebudelsesfortælling Marias overraskelse ved at beskrive hendes ydre adfærd med at se til højre og venstre, gå ind i huset og forsøge at genoptage sit arbejde. Elementet af forvirring er ligeledes til stede i Koranen, hvor Maria sætter spørgsmålstegn ved ånden. I Sura Maryam giver Maria således udtryk for sin frygt og mistanke om, at den fremmede mand er ved at voldtage hende (19,18), og en tilsvarende frygt kommer til udtryk i *Jakobs Forevangelium* 13, hvor Josef antager, at nogen har voldtaget eller forført Maria i hans fravær. Seksuelle undertoner kan desuden læses ind i Marias underkastelsesord i Luk 1,38.

Rummer Sura Maryam således ekkoer fra Lukasevangeliet og *Jakobs Forevangelium*, forbinder dets fortælling om bebudelsen det yderligere med andre kristne traditioner. Palmetræet i Sura Maryam, der giver støtte til Maria og ernærer hende, minder om det palmemirakel, der berettes om i det latinske *Uægte Matthæusevangelium* 20,1-21,1. Den latinske tekst er dateret til det syvende århundrede, hvad der gør den senere end Sura Maryam og dermed næppe til oprindelsen til Koranens

palmemirakel (Gijssel 1997, 59-67; Shoemaker 2003, 18-19). Selve forbindelsen af fødsels- og træmotivet er imidlertid gammel: Den græske verden kendte en historie om Leto, der hvilede på en palmestamme, da hun fødte Apollon. Man har foreslået, at dette motiv blev kristianiseret og forbundet med Jesu fødsel for til sidst muligvis at blive kendt og overtaget af muslimer (Mourad 2002, 208-216; Mourad 2008, 168-169; Reynolds og Qarai 2018, 477-478). Stephen Shoemaker har argumenteret for, at historien om Maria og palmetræet nød stor udbredelse i det kristne Østen, og at den senest stammer fra det tidlige femte århundrede, men sandsynligvis er ældre (Shoemaker 2003, 18-19). Shoemaker peger på en bestemt placering af palmehistorien, nemlig i pilgrimsberetninger, der ifølge hans læsning antyder, at denne historie spillede en rolle for Kathisma-kirken mellem Jerusalem og Betlehem. Eftersom Kathisma-kirken var forbundet med Jesu fødsel og flugten til Egypten, foreslår han nemlig, at det var herfra, at den forbindelse, som Koranen har mellem palmetræsmiraklet og Jesu fødsel, stammer (Shoemaker 2003, 22-35). Hans argumentation vil blive diskuteret i det følgende.

At Josef bebrejder Maria for hendes ønske om at spise af palmens dadler, er en integreret del af begivenhederne i *Det Uægte Matthæusevangelium*. Josef er ligeledes en fast del af fortællingerne i Lukasevangeliet og *Jakobs Forevangelium* (Luk 1,27; *Jakobs Forevangelium* 9,1-3; 13,1-19,1). I Sura Maryam og Sura Amrams slægt er Josef slet ikke nævnt, hvad der udgør en betydelig forskel. Det tyder på, at Josef ikke var relevant for Koranen og derfor blev udeladt; hans fravær behøver således ikke at skyldes ukendskab til Josef-overleveringer, blot at fokus og interesse gælder Maria og Guds skabende kræfter (Dye 2015, 5). Dette er dog umuligt at verificere, og der er andre muligheder. Fraværet af Josef er en god påmindelse om, hvordan Koranen ikke kun skal ses i forlængelse af evangelielitteraturens perspektiv. Skildringen af Maria i Koranen er ikke blot forankret i de skriftlige Maria-overleveringer fra de første to århundreder. Vi må antage, at motivet med Maria som Theotokos ("Gudsfødersken") fra byzantinsk tid også har haft en signifikant betydning for den koraniske opfattelse af Maria og adskiller sig fra tidligere fortællinger om Maria i Josefs varetægt.

En vigtig del af dyrkelsen af Maria som Theotokos var de billeder af hende, der var tilgængelige dels i kirkerne, dels i mindre formater og

i skikkelse af hellige genstande (Horn 2007, 523-529; Seppälä 2011b, 5-6; Mathews & Müller 2016, 3-11; Maguire 2016, 183-193; Peppard 2016, 156-183; Jensen 2017, 418). Med god grund er de blevet bragt ind i diskussionen. Serafim Seppälä har foreslået, at Josefs fravær kunne afspejle østlige kirkers ikonografi: Maria portrætteres almindeligvis alene med spædbarnet Kristus, eller, i Deisis-kompositioner, med Johannes Forløberen (Johannes Døberen), men ikke med Josef. En gådefuld detalje i Sura Maryam 19,29 er Marias håndbevægelse: Da hun konfronteres med folkets beskyldninger for utroskab, peger hun på spædbarnet. Seppälä foreslår, at dette kunne læses som en *midrash* til Hodegetria-ikonerne, der portrætterer Jomfruen siddende eller stående, idet hun med højre hånd peger på spædbarnet. Hodegetria repræsenterer en af de mest populære typer i Jomfru-ikonografien. Vanskeligheden – som Seppälä gerne indrømmer – er, at dette billedsprog stammer fra senere århundreder, og at der kun findes spinkle indicier på dets eksistens på Koranens tilblivelsestid (Seppälä 2011b, 11-14). Ikontypen ændrede sig gennem århundrederne, og håndbevægelsen blev med tiden mere og mere tydelig (Weitzmann 1976, 18–21; Baltoyanni 2000, 145–147; Pentcheva 2006, 110–114). Selv om forslaget fortjener at blive taget i betragtning, kan tesen dog ikke endegyldigt bevises.

Ud over evangeliernes beretninger og måske Theotokos-billederne er der efter min opfattelse endnu mere i Koranens tale om Maria, som genspejler kristne traditioner. Hendes beslutsomme trækken sig tilbage, erklæret hele to gange (19,16-17 og 22), hendes tilværelse i ensomhed og afvisning af at tale direkte med mennesker, der henvender sig til hende, står kun delvist i gæld til evangelie-overleveringen. Man har desuden bemærket, at Maria skildres som en asket eller en eneboer (Neuwirth 2014, 336), og det fortjener yderligere undersøgelse. Jeg vil således søge at vise, at de fortællinger om kvinder, der lever en eneboertilværelse, og som er bevaret i litteratur skabt i klostrene i området omkring Jerusalem, bidrog væsentligt til skildringen af Maria som en hellig kvinde i Sura Maryam. Vi vil derfor nu se på fortællinger i klostertraditioner fra Palæstina om kvinder, der opholder sig i ørkenen.

3. Hellige Maria'er i ørkenen

I *Jakobs Forevangeliem* tilskrives Marias afsondrethed hendes beskyttende forældre og Josef (6-9), mens det i Sura Maryam – fortalt to gange – er efter hendes eget valg, hun trækker hun sig tilbage. Afsondret-heden i Sura Maryam adskiller sig således væsentligt fra de kristne traditioner, når det kommer til Marias handlefrihed. Jeg vil mene, at denne forskel ikke er tilfældig, og at Maria heri ligner kvindelige eneboere, der lever skjult i ørkenen.

En enlig kvinde, der trækker sig tilbage i ørkenen mod øst, og hendes overlevelse takket være underfuld forsyning med mad og drikke er nøgleelementer i fortællinger om kvindelige eneboere. Beskrivelsen af Maria i Sura Maryam deler motiver med disse historier, der fortæller om fromme kvinder med et tvivlsomt ry, der trækker sig tilbage fra Jerusalem ud i ørkenen øst for byen. Fortællinger om disse kvinder optræder i skrifter af forfattere med tilknytning til klostrene i Palæstina, som levede kort før eller ved begyndelsen af den islamiske æra, dvs. i tiden tæt på Koranen. At der var flere versioner, tyder på, at fortællingerne var velkendte, og selv om vi kun har kendskab til de skriftlige versioner, var de formentlig også i omløb mundtligt i Palæstina i byzantinsk tid. Sådanne kvindelige eneboere, to af dem ved navn Maria, optræder i historier, der tilskrives Kyrillos af Skythopolis (død o. 538), Johannes Moschus (død 619) og Sofronius af Jerusalem (død 638).

Den første fortælling findes i Kyrillos af Skythopolis' *Kyriacus' Liv* (Kyriacus var en eneboer i ørkenen i Judæa). Kyrillos selv var født i Skythopolis (Beth Shean) og levede sit voksenaliv i klostrene i Judæa. Han skrev omkring midten af det sjette århundrede *Levnedsbeskrivelser* om syv palæstinensiske klosterfædre (Binns 1994, 23-35; Binns 2008, xi-xii, xxxviii-xl). Kyrillos' forfatterskab kombinerer historie og hagiografi; dets stil er klar og røber viden om og brug af tidligere kristne skrifter. Kyrillos skrev dog ikke kun for at registrere og beskrive, men hans forfatterskab var en integreret del af hans munketilværelse (Binns 1994, 36-40; Binns 2008, xl-xliii, li; Krueger 1997, 713-718; Krueger 1999, 220; Krueger 2004, 75-79).

Kyrillos noterer detaljer, såsom tider og steder, og i *Kyriacus' Liv* 233-234 optræder den velsignede Marias hulegrav som en vigtig lokalitet. Kyrillos tilskriver Abba Johannes (en af ørkenfædrene) historien: Jo-

hannes var på rejse sammen med sin meddiscipel Parammon, da de skimtede nogen i det fjerne. Skikkelsen, som de anså for at være en eneboer, forsvandt, men efter nogen søgning fandt munkene en underjordisk hule og gættede på, at den var skjulestedet for den mystiske skikkelse; de nærmer sig og får den modvillige eneboer til at afsløre, at hun er en kvinde, Maria, som engang var kantor ved Anastasis, dvs. Opstandelseskirken i Jerusalem (i vestlig tradition: Gravkirken). Djævelen havde bragt mange til fald gennem hende, men da Maria ikke ønskede at være årsag dertil, bad hun Gud om at redde hende. Hun blev ledt til den hellige Siloam-kilde, hvor hun fyldte sit kar med vand og sin taske med bælgrugter, hvorefter hun forlod den hellige by. Gud førte herefter Maria til et sted, hvor hun levede i atten år, idet hun undgik mennesker. Efter at have hørt denne historie tager Johannes og Parammon af sted og henvender sig til Kyriacus, som undrer sig over historien og lovpriser Gud for den. Da de vender tilbage, finder Johannes og Parammon dog Maria død i sin hule. Det ender med, at de to begraver eneboeren i hulen og lukker dens åbning med sten (*Kyriacus' Liv* 233-234, ed. Schwartz 1939).

Kyrillos' korte fortælling henleder opmærksomheden på flere lokaliteter som en del af Marias historie: Anastasis (Gravkirken), Siloam, den hellige by, Soukas laura (en laura er en særlig slags kloster, der i dette tilfælde er identificeret med Khirbet Khureitun ca. 2 km sydøst for Herodion), samt Marias hule. Hulen eller graven fremstår som en betydningsfuld lokalitet, hvad der i første omgang er grunden til at fortælle historien. Hellige menneskers grave blev holdt i ære i det senantikke Palæstina, for eksempel fordi man troede, at de indeholdt kræfter, der virkede beskyttende og helbredende. Helligdomme og grave er i det hele taget vigtige ved at være steder for praksis i kristendommen. De havde imidlertid ikke kun appel til kristne, men tiltrak også andre besøgende (se Hirschfeld 1992, 133-135; også Brown 1981, 3-11; Di Segni 2006-2007, 381-401; Lisovsky 2008, 106-108; Courcli 2012, 1-7). Kyrillos' skildring tyder på, at Maria dengang var en kendt skikkelse i Judæas ørken. Denne detalje er betydningsfuld, fordi den antyder, at mens det var Kyrillos, der skrev historien om Maria ned, kan der i området have boet eller rejst andre, som hørte historien, måske på samme måde som Kyrillos selv gjorde: ved at besøge hulen/graven, få fortalt dens historie for derefter at fortælle den videre.

Den anden version findes i Johannes Moschus' *Engen* (Λειμών; *Pratum spirituale*), en samling af fortællinger med en kompliceret manuskriptoverlevering, formentlig forfattet omkring et halvt århundrede efter Kyrillos' *Kyriacus' Liv*. Ligesom Kyrillos' skrift stammer det fra klostrene i den judæiske ørken (Nissen 1938, 351-376; Mioni 1951, 61-94; Chadwick 1974, 49-59; Pattenden 1975, 38-54; Binns 1994, 49-53; Krueger 2011, 30-37; Ihssen 2014, 1-14; Millar 2015, 285-310). *Engen* 179 er en fortælling om en from nonne fra den hellige stad, der føler sig tvunget til at forlade byen, da en ung mand begynder at begære hende. Den deler flere detaljer med Kyrillos' version: underfuld bespisning, tilbagetrækning til ørkenen og en – anden – eneboer, der ved et tilfælde opdager hende.

Den tredje version er den mest omfattende af de tre fortællinger. Det er historien om Maria Egypteren, tilskrevet patriarken Sofronius. Denne tilskrivning er dog omdiskuteret i forskningen, men skriftet kan dateres til det syvende århundrede; Johannes af Damaskus kendte det, og det blev oversat til latin i det ottende århundrede (Kouli 1996, 66). Fortælleren er munken Zosimas, der krydser Jordan og går ud i ørkenen i håb om der at finde en åndelig fader, men eneboeren, som han møder, synes fast besluttet på at undgå kontakt. Den mystiske skikkelse viser sig nu at være en kvinde, der til sidst fortæller sin livshistorie. Fortællingen er mere udførlig end versionerne i *Kyriacus' Liv* og *Engen*, men hver af de tre fortællinger rummer flere ens detaljer: kvinden/Maria i Jerusalem, kirken, forargelsen eller seksuel lyst, kvindens tilbagetrækning til ørkenen (øst for byen), underfuld bespisning, mange års ensomhed i ørkenen og til sidst en munks opdagelse af hende. Optagetheden af det seksuelle bliver mere udtalt i de to sidstnævnte versioner, der også mangler Kyrillos' optagethed af lokaliteter (Tervahauta 2017, 170; Vasileiou 2018, 150-152). *Engen* udelader dog kvindens navn samt omtale af hendes død og begravelse. Alligevel er ligheden mellem historierne åbenlys.

Disse skrifter er som sagt litterære produkter af klostermiljøet i Judæa i byzantinsk tid. Men den mulighed kan ikke udelukkes, at der også var mundtlige versioner i omløb. Fortællingerne antyder traditioner, der i byzantinsk tid var lokalt kendte omkring Jerusalem. Der er også tegn på, at de øvede tiltrækningskraft på de islamiske omgivelser. Således er ligheden mellem de noget senere islamiske legender

om Rabia og de kristne fortællinger om angrende kvinder ikke gået ubemærket hen i forskningen (Baldick 1990, 236-240; Kouli 1996, 65-66; Millar 2015, 289). Sura Maryam er naturligvis meget anderledes i genre, sprog og stil fra såvel de tre fortællinger som de efterfølgende legender. Alligevel optræder flere af de vigtigste karakteristika ved fortællinger om eneboere i skildringen af Maria i Sura Maryam. Jeg vil påstå, at nøglemotiverne – en kvinde, der trækker sig tilbage i tavshed og isolation i østen eller ørkenen, er hellig og seksuelt ren, men alligevel en tvivlsom skikkelse, og som opretholder livet ved underfuld bespisning – bidrog til billedet af Maria i Koranen.

Folkemindestudier leverer yderligere begreber og værktøjer til at forstå, af hvilken slags fortællingen om denne “eneboer-Maria” er. Begrebet økotype refererer i sin bredeste forstand til en form for folkeeventyr, der er specifik for et bestemt område eller en bestemt gruppe. Galit Hasan-Rokem (2016, 110-137) har argumenteret for, at begrebet kan bruges til at forstå ændringer og variationer, der forekommer i forskellige traditioner, men også til at nærme sig en tekst (eller en fortælling) som en “zone”, der muliggør kontakt mellem forskellige kulturer og grupper. Jeg er ikke primært ude på at afgøre, om motivet med Maria som eneboer skal klassificeres som en økotype eller ej. Men det er bemærkelsesværdigt, at de tre beretninger tyder på at være variationer af en fortælling, der også havde sit liv i mundtlig form og på tværs af kulturer. I så fald ville motivet have appelleret til klosterkulturer, men også til mennesker, der bor i eller besøger regionen. Hvad der også er nyttigt for denne drøftelse, er, at begrebet økotype kan bruges på tekster, hvor det er uklart, hvem ophavsmanden er, samt på traditioner, der skifter mellem mundtlig og skriftlig overlevering og bevæger sig mellem “authorships, subjectivities, and agencies, between Christian and Jewish narrators” (Hasan-Rokem 2016, 118-124), og i dette tilfælde mellem kristne og muslimer.

Alt dette har betydning for drøftelsen af den historiske baggrund for Koranens traditioner. Fortællingerne om “Eneboer-Maria” ligner hinanden, og Maria-afsnittet i Sura Maryam mere end antyder, at Maria, jomfruen og Jesu mor, smelter sammen med denne “eneboer-Maria”. Det næste spørgsmål er så, hvordan disse traditioner fra klostrene i Palæstina kunne vinde gehør i islam i dens tilblivelsesfase? Hasan-Rokem (2016, 122) skriver, at kontakten er kommet i stand via de for-

skellige steder for tilbedelse i området. Fælles steder for tilbedelse i Jerusalem-området er tidligere blevet foreslået, så derfor tager vi her til sidst fat på dette spørgsmål.

4. Kirker og mosaikker i det byzantinske Palæstina og Arabien

Særlig ét sted er blevet inddraget i diskussionen om Sura Maryam: Kathisma-kirken mellem Jerusalem og Betlehem, der var dedikeret til Theotokos. Tidlige skriftlige kilder angiver betydningen af placeringen, nemlig at Maria hvilede sig her på vej til Egypten, og nogle nævner faktisk en kirke i området – den første er Kyrillos af Skythopolis i *Theodosius' liv* 236, hvor han hævder, at kirken blev bygget af en kvinde ved navn Ikelia. Der er blevet udgravet to kirker på stedet. Resterne af den anden, den monumentale kirke, der blev opdaget og udgravet i 1990'erne, er blevet identificeret som Kathisma-kirken, den første kendte helligdom for Theotokos i Palæstina fra byzantinsk tid og stedet for festen til ære for hende. Den ottekantede grundplan viser dens karakter af pilgrimskirke ved at fremhæve centrum og muliggøre, at store menneskemængder kunne bevæge sig indenfor. Den tredje og største ottekantede ring havde tre indgange og var opdelt i fire kapeller, nogle mindre rum og et rum med en østvendt apsis, der sandsynligvis indeholdt alterområdet. Det arkæologiske materiale tyder på, at kirken blev bygget i det femte århundrede, renoveret i det sjette århundrede med ændringer i interiøret, og igen i det ottende århundrede (Avner 1998, 139-142; Avner 1999, 155-160; Avner og Pony 2001, 171-180; Avner 2003, 173-186; Shoemaker 2003, 31-33; Avner 2005, 177-121; Avner 2007, 542-550; Avner 2011, 9-29; Méndez 2021; 84-87).

Lokaliteten er ikke kun forbundet med den ældste kendte Maria-fest i Palæstina den 15. august, men arkæologisk materiale viser, at den også tiltrak de tidligste muslimer i Palæstina. Efter renoveringen i det ottende århundrede blev den sydlige del af Kathisma-kirken brugt som en moské, genkendelig på en *mibrab*, en bedeniche, indbygget i den sydlige indre væg. Kapellerne i den ydre ottekant kan være forblevet i kristen brug. Hvis denne fortolkning er korrekt, blev Kathisma-kirken en tid delt af muslimer og kristne som fælles helligdom. Palmemo-saikken i kirkegulvet fra den sidste byggefase i første halvdel af det

ottende århundrede er således blevet fortolket som et tegn på muslimsk Maria-dyrkelse (Avner 2003, 180-185; Di Segni 2003, 187-188; Avner 2007, 550-552; Avni 2014, 150-151, 158, 335-336, 352).

Kathisma-kirkens mulige betydning for indholdet af Sura Maryam er blevet tillagt stor vægt i forskningen. Stephen Shoemaker har foreslået, at Kathisma leverer de tidligste materielle beviser for sammenkædningen af mindehøjtiden for Jesu fødsel og palmemiraklet, som er kendt fra *Det Uægte Matthäusevangelium*. Han vil således mene, at kombinationen af fødsels- og palmefortællingerne stammer fra eller var kendt af kristne omkring Kathisma-kirken, og at Sura Maryam ikke opstod i Mekka eller Hejaz, som man normalt antager, men i Palæstina eller et andet sted i området (Shoemaker 2003, 11-14, 31, 38-39). Guillaume Dye viderefører argumentationen; efter hans opfattelse viser klare antydninger i Sura Maryam hen til *Jakobs Forevangelium* og andre liturgiske Maria-læsninger – og til at det er en skriftlærd, der var velbevandret i kristen litteratur og havde kendskab til liturgiske og homiletiske traditioner, der skrev denne sura (Dye 2015, 15-16).

En mosaik, der indgår i drøftelsen af Kathisma-kirken, viser tre palmer: en stor i midten og to mindre, der flankerer den, idet hvert træ bærer to store dadler. Palmetræet i midten er blevet fortolket som det underfulde palmetræ, der gav Maria føde, og siden mosaikken blev lagt under den islamiske byggefase, kan den være et tegn på, at palmetraditionen var kendt og holdt i ære af muslimer, der brugte bygningen (Avner 2003, 174; Shoemaker 2003, 33-34). Der må dog tages nogle forbehold over for denne forståelse. De tidligste skriftlige kilder som Piacenza-pilgrimmens rejseberetning (178) nævner ikke noget palmetræ i forbindelse med Kathisma-kirken, kun at Maria hvilede sig her, og at hun følte tørst (Shoemaker 2003, 28-29). Mosaikker med træer er almindelige og forekommer på flere samtidige og ældre lokaliteter: den nærmeste er palmemosaikkerne på væggene i Klippemoskeen (Avner 2003, 175, 181-182; Talgam 2014, 399-400).

Mosaikgulve fra byzantinsk tid havde træer og planter som populære motiver. For eksempel var mosaikbelægningerne i to sidekapeller i Apostelkirken i Madaba, dateret til det sjette århundrede, dekoreret med dyr og granatæbletræer, hvor det ene viste et mønster med blomster, der omkranser træer, druer og andre plantemotiver (Piccirillo 1993, 106-107). Scener med dyr, der græsser blandt granatæbletræer,

cypresser eller vinstokke, eller jagtscener mellem træer findes i flere kirker i Madaba, på Nebobjerget, Umm al-Rasas og andre steder (Piccirillo 1993, 107, 117, 128-132, 150, 165 206, 234-240). En palme, der vokser ud af en vase, der er flankeret af påfugle, findes i apsismosaikken i Palmetræskirken i Umm al-Rasas (Piccirillo 1993, 241-242). Det rektangulære presbyterium i Elias, Miria og Soregs kapel i Gerasa, der muligvis kan dateres til det sjette eller syvende århundrede, har også et palmetræ med to påfugle som sit centrale motiv. Fra palmens stamme udgår vingrene i form af skriftruller, der er dekoreret med tre menneskefigurer, som bærer navnene Maria, Elias og Soreg, sandsynligvis de personer, der har skænket mosaikken (Piccirillo 1993, 296; Britt 2003, 292-293).

Mosaikkerne fortæller dog ikke selv, hvordan de blev oplevet, og hvilke betydninger de er blevet tillagt. Et minimalistisk synspunkt vil regne træerne, inklusive palmetræet, alene som udsmykning, men måske er det at være alt for forsigtig. Der er mindst ét eksempel på en mosaik i området, der kombinerer tilegnelse til Maria med palmemotivet. Jomfru Maria-kirken i Madaba havde et rundt skib med et forlænget, apsisagtigt presbyterium. Mosaikindskriften i skibet minder de troende om at rense sig foran (ikonen af) Guds og Kristi Moder (Piccirillo 1982, 373-408; Talgam 2014, 396-398). Denne mosaik er dog en senere tilføjelse (Di Segni 1992, 251-257). Et fragment af en tidligere mosaik er fundet i narthex-området, hvor to søjlepar flankerer indgangen til kirken. På venstre side af det venstre søjlepar blev der opdaget en mosaik med et palmetræ, forsynet med en dedikationsindskrift med teksten Ἁγία Μαρία βοήθη Μηνᾶ τῷ δ[ούλῳ σου], "Hellige Maria, hjælp din slave Menas" (Piccirillo 1982, 375, 384-385; 1993, 64-65).

Indskriften og mosaikken leverer beviset for sammenkædningen af Maria og palmetræet i kristent billedsprog i det syvende århundrede. Tilbage står dog spørgsmålet, hvordan bevismaterialet skal tolkes. Træ- og plantemotiver er allestedsnærværende og mangetydige, og det ville være problematisk at lægge sig fast på én, bestemt fortolkning. Træer og planter symboliserer helt generelt liv, frugtbarhed, overflod og Paradis (Talgam 2014, 442). I en Maria-sammenhæng kunne palmemotivet minde sine tilskuere om palmemiraklet, måske endda om flugten til Egypten, men yderligere om Marias jomfrufødsel, frugtbar-

hed, liv og hendes underfulde bespisning. Selv om enhver fortolkning af palmemosaikkerne bør forblive åben og usikker, synes mosaikkerne i Jomfrukirken (tidligere) og i Kathisma-kirken (senere) at antyde en forbindelse til Maria. Ved en sådan læsning antyder palmemosaikken i Jomfrukirken, at Maria-traditionerne fra Kathisma-kirken var velkendte i området omkring Jerusalem og altså ikke kun var begrænset til ét sted.

5. Konklusion

Beskrivelsen af Maria i Sura Maryam spiller på de kanoniske og ikke-kanoniske beretninger om Maria, Jesu mor, og om Jesu fødsel, men adskiller sig samtidig fra dem. Mens fortællingen i Lukasevangeliet, *Jakobs Forevangelium* og palmetræsmiraklet, der er medtaget i *Det Uægte Matthæusevangelium*, bidrog til portrætteringen af Maria i Sura Maryam, er det tesen i denne artikel, at der også var andet end de skrevne evangelier, der har påvirket billedet af Maria i Koranen. Fortællinger om eneboerkvinder i ørkenen fra det sjette og syvende århundrede i værker af Kyrillos fra Skythopolis, Johannes Moschus og Sofronius kaster således lys over flere træk i Sura Maryam: At Maria trækker sig tilbage, hendes tilværelse i ensomhed på et fjernt sted og den underfulde bespisning. De antyder også, at klosterlitteraturen eller mundtlige historier om hellige kvinder i Palæstinas ørken i byzantinsk tid var kendt og påvirkede den fremvoksende islam.

Lokaliteter som Kathisma-kirken har ligeledes vist sig at være vigtige for forståelsen. Maria-fester og -traditioner dukkede tidligst op i Jerusalem-området i midten af det femte århundrede, hvor også overleveringer om eneboer-Maria'er cirkulerede. Den mundtlige viden er gået tabt, og det kan ikke vides med sikkerhed, om en hule, der blev forbundet med eneboer-Maria, var en del af anledningen til fortællinger om hende, men det understøtter betydningen af Jerusalem-området i dette spørgsmål. Denne artikel vil derfor ikke udfordre det centrale i traditionerne omkring Kathisma-kirken, men fremhæver, at Maria-overleveringerne havde en større udbredelse i området. Det understøttes af Jomfru Maria-kirken i Madaba med dens palmemosaik. Mens mennesker og historier rejser omkring, findes det mest solide

bevis for de traditioner, der er kombineret i Sura Maryam, i den byzantinske tids Palæstina og Arabien (her betegnelse for nutidens Jordan).

Indskriften i mosaikken i Jomfrukirken anråber Maria om hjælp. Skriftlige kilder, der nævner Kathisma-kirken, viser, at kvinder er overraskende synlige i det sparsomme kildemateriale, som er tilgængeligt for os. Kyrillos nævner Ikelia, der byggede Kathisma-kirken. Var det Jesu fødsel, der blev fejret ved Maria-helligdommene, eller rettere, Marias fødsel og hendes evne til at hjælpe fødende kvinder? Sura Maryam fremhæver Maria som en hellig kvinde, en asketisk og ren jomfru i ørkenen, og portrætterer hende samtidig som en kvinde, der lider af smerter ved sin fødsel i ensomhed, ønsker sig selv død og glemt, og som klamrer sig til stammen af et palmetræ. Dette er ikke den mirakuløse, smertefrie og jomfruelige fødsel i *Jakobs Forevangelium*, ej heller fødslen nævnt i forbifarten i Matthæus- og Lukasevangeliet, men en menneskelig fødsel, der fører os frem til en yderligere forestilling: Koranens billede af Maria fremhæver hendes evne til at forholde sig til lidelse og yde hjælp i spørgsmål om en sikker fødsel.

6. Litteratur

- Abboud, H., 2014, *Mary in the Qur'an: A Literary Reading*. London: Routledge.
- Alexander, P. 2011, "Jesus and His Mother in the Jewish Anti-Gospel (the Toledot Yeshu)," i *Infancy Gospels: Stories and Identities*, red. Claire Clivaz et al., WUNT 281, Tübingen: Mohr Siebeck, 588-616.
- Avner, R., 1998, "Mar Elias – the Kathisma Church," *Hadashot Archeologiot* 108, 139-142 (hebraisk).
- Avner, R., 1999, "Birth Pangs on the Bethlehem Road," *Judea and Samaria Research Studies* 8, 155-160 (hebraisk).
- Avner, R., 2003, "The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Buildings," i *One Land – Many Cultures: Archaeological Studies in Honor of Stanislaw Loffreda*, red. G.C. Bottini et al., Jerusalem: Franciscan Printing Press, 173-186.
- Avner, R., 2005, "Jerusalem, Mar Elias – The Kathisma Church," *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 117.

- Avner, R., 2007, "The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site," *ARAM* 18-19, 541-557.
- Avner, R., 2011, "The Initial Tradition of Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar," i *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, red. Leslie Brubaker og Mary B. Cunningham, Farnham: Ashgate, 9-29.
- Avner, R., og S. Pony, 2001, "Architectural Evolution of the Byzantine Period – the Kathisma Church," *Judea and Samaria Research Studies* 10, 171-180 (hebraisk).
- Avni, G., 2014, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine, an Archaeological Approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Baldick, J., 1990, "The Legend of Rabi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts," *Religion* 20, 233-247.
- Baltoyanni, C., 2000, "The Mother of God in Portable Icons," i *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, red. Maria Vassilaki, Milano: Skira.
- Binns, J., 1994, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631*, Oxford: Clarendon Press.
- Binns, J., 2008, *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine*, 2. udg., Collegeville, MI: Liturgical Press.
- Biskop, Eric F.F., 1934, "The Son of Mary", *The Muslim World* 24, 236-245.
- Britt, KC, 2003, "Mosaics in the Byzantine Churches of Palestine: Innovation or replication." Ph.d.-afhandling, Indiana University.
- Brown, P., 1981, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chadwick, H., 1974, "John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist," *Journal of Theological Studies* 25, 41-74.
- Collins, A.Y., 2007, *Mark: A Commentary*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press.
- Couroucli, M., 2012, "Introduction: Sharing Sacred Spaces – A Mediterranean Tradition," i *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, red. Dionigi Albera og Maria Couroucli, Bloomington: Indiana University Press.
- Di Segni, L., 1992, "The Date of the Church of the Virgin in Madaba," *Liber Annuus* 42, 251-257.

- Di Segni, L., 2003, "A Greek Inscription in the Kathisma Church," i *One Land—Many Cultures: Archaeological Studies in Honor of Stanislaw Loffreda*, red. G.C. Bottini et al., Jerusalem: Franciscan Printing Press, 187-188.
- Di Segni, L., 2006-2007, "On the Development of Christian Cult Sites on Tombs of the Second Temple Period," *ARAM* 18-19, 381-401.
- Dye, G., 2015, "The Qur'an and its Hypertextuality in Light of Redaction Criticism," paper for the Fourth Nangeroni Meeting *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?* (Early Islamic Studies Seminar, Milan, 15–19 June 2015), published at Academia.edu, forthcoming in *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity*, red. Guillaume Dye. Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1-53.
- Dye, G., 2019, "Ascetic and Nonascetic Layers in the Qur'an: A Case Study," *Numen* 66 580-597.
- Gaventa, B.R., 1999, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Edinburgh: T&T Clark.
- Gijssels, J., 1997, *Libri de nativitate Mariae: Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius*, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 9.1, Turnhout: Brepols.
- Hasan-Rokem, G., 2016, "Ecotypes: Theory of the Lived and Narrated Experience," *Narrative Culture* 3, 110-137.
- Head, P.M., 2012, "The Early Text of Mark," i *The Early Text of the New Testament*, red. Charles E. Hill og Michael J. Kruger, Oxford: Oxford University Press, 109-114.
- Hirschfeld, Y., 1992, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven: Yale University Press.
- Horn, C., 2007, "Mary between Bible and Qur'an: Soundings into the Transmission and Reception History of the *Protoevangelium of James* on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt," *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, 509-538.
- Ihssen, B.L., 2014, *John Moschos' Spiritual Meadow: Authority and Autonomy at the End of the Late Antique World*, Farnham, Surrey: Ashgate.
- Jensen, R., 2017, "Aniconism in the first centuries of Christianity," *Religion* 47, 408-424.
- Jones, A., 2007, *The Qur'an*, Havertown: Gibb Memorial Trust.
- Kouli, M., 1996, i *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, red. Alice-Mary Talbot, Washington, DC: Dumbarton Oaks.

- Krueger, D., 1997, "Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis," *Church History* 66, 707-719.
- Krueger, D., 1999, "Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East," *Journal of Religion* 79, 216-232.
- Krueger, D., 2004, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Krueger, D., 2011, "Between Monks: Tales of Monastic Companionship in Early Byzantium," *Journal of the History of Sexuality* 20, 28-61.
- Lissovsky, N., 2008, "Hukkuk, Yaquq og Habakkuk's Tomb: Changes over Time and Space," *Palestine Exploration Quarterly* 140, 103-118.
- Luomanen, P., 2017, "Mary and the Other Female Characters in the Protevangelium of James," i *Women and Knowledge in Early Christianity*, red. Ulla Tervahauta et al., Supplements to Vigiliae Christianae 144, Leiden: Brill, 141-143.
- Maguire, H., 2016, "Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin," i *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vasilakē, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group, 183-193.
- Mathews, T.F. og N. Müller, "Isis and Mary in Early Icons," i *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vasilakē, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group, 3-11.
- Méndez, H., 2021, "Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem," *Journal of Early Christian Studies* 29, 61-92.
- Millar, F., 2015, "John Moschus' Reminiscences of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others," i *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004–2014)*, Leuven: Peeters.
- Mioni, E., 1951, "Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli Episodi Inediti del God. Marciano Greco II,21," *Orientalia Christiana Periodica*, 61-94.
- Mourad, SA, 2002, "From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palmtree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān," *Oriens Christianus* 86, 208-216.
- Mourad, S.A., 2008, "Mary in the Qur'ān: A Reexamination of Her Presentation," i *The Qur'an In Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge.

- Neuwirth, A., 2006, "Sūra(s)," i *Encyclopedia of the Qur'an*, red. Jane Dammen McAuliffe, 6 vols., Leiden: Brill, 5:166-177.
- Neuwirth, A., 2014, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Quran as a Literary Text*, Qur'anic Studies 10, Oxford: Oxford University Press.
- Nissen, T., 1938, "Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale," *Byzantine Journal* 38, 351-376.
- Pattenden, P., 1975, "The Text of the Pratum Spirituale," *Journal of Theological Studies* 26, 38-54.
- Pentcheva, B.V., 2006, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Peppard, M., 2016, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*. New Haven & London: Yale University Press.
- Piccirillo, M., 1982, "La chiesa della Vergine a Madaba," *Liber Annuus* 32, 373-408.
- Piccirillo, M., 1993, *The Mosaics of Jordan*, Amman: American Center for Oriental Research.
- Reck, J.M., 2014, "The Annunciation to Mary: A Christian Echo in the Qur'an," *Vigiliae Christianae* 68, 355-383.
- Reynolds, G.S., 2010, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London: Routledge.
- Reynolds, G.S. og A.Q. Qarai, 2018, *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, New Haven: Yale University Press.
- Schäfer P. et al. (ed.), 2011, *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference*, TSAJ 143, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwartz, E., 1939, Kyrillos von Skythopolis, TUGaL 49:2, Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Seppälä, S., 2011a, "Is the Virgin Mary a Prophetess? Patristic, Syriac and Islamic Views," *Parole De l'Orient* 36, 367-379.
- Seppälä, S., 2011b, "Reminiscences of Icons in the Qur'an?" *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, 3-21.
- Shoemaker, S.J., 2003, "Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 11-39.
- Stowasser, B.F., 2003, "Mary", i *Encyclopaedia of the Qur'an*, red. J. Dammen McAuliffe et al., Washington DC: Georgetown University, 3: 288-296.
- Talgam, R., 2014, *Mosaics of Faith: Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press.

- Tervahauta, U., 2017, "What Happened to Mary? Women in the Meadow of John Moschus," i *Women and Knowledge in Early Christianity*, red. Ulla Tervahauta et al., Supplements to Vigiliae Christianae 144, Leiden: Brill, 154-172.
- Vasileiou, F., 2018, "'No one can escape God': A filicidal beneficial tale from early Byzantium," *Byzantinische Zeitschrift* 111, 135-156.
- Vuong, L.C., 2013, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, WUNT 2. Reihe 358, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weitzmann, K., 1976, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons. Volume 1: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wulff, E., 2006, *Koranen. Oversat af Ellen Wulff*, København: Forlaget Vandkunsten.

DEL 3: MENNESKESYN OG IDENTITET

Om menneskelig eksistens og menneskets natur i Koranen

Mona Helen Farstad, Høgskulen på Vestlandet i Bergen

Abstract: This article explores the notion of human existence and human nature within the frames of the Qur'ānic text. Inspired by the work of Gabriel Said Reynolds on the Bible and the Qur'ān, the Qur'ānic discourse on creation, including the relation between humans and God as well as between men and women, is approached as an active partner in conversations and discussions of Late Antiquity, also reflected in biblical tradition. It is argued that the fundamental characteristic of human nature, according to the Qur'ān is ambiguity and instability.

1. Innledning¹

Forholdet mellom bibeltekstene og Koranen har vært gjenstand for diskusjon og blitt vurdert på ulike måter gjennom historien, både av teologer og forskere som har arbeidet med disse tekstene. Historisk sett har viktige bidrag til koranforskningen blitt levert av forskere som også arbeidet med bibeltekster, som for eksempel Theodor Nöldeke (d.1930). Senere gikk utviklingen mer i retning av ulike spesialiseringer innenfor Koran- og Bibel-forskning, som blant annet handlet om

1. Denne artikkelen er en bearbeiding og videreutvikling av en tematikk jeg har skrevet om tidligere, først i min PhD-avhandling om Maryam (Farstad 2012) og senere i en artikkel i *Encyclopaedia of the Qur'an* (Farstad 2017). Det nye i denne teksten er at jeg, inspirert av arbeidet til Reynolds (2018) forsøker å sette materialet fra Koranen og min lesning av ideer om menneskets natur og eksistens i sammenheng med forståelsen av Koranen som en samtale med bibelsk tradisjon (i en utvidet forstand). Dette har både ført til at jeg har fått en endret forståelse av en del tekststeder i Koranen, og at jeg har måttet stille noen nye spørsmål angående metode. Jeg har også utvidet denne artikkelen med en diskusjon relatert til en senere publikasjon av Reynolds (2021), som tar for seg temaet menneskets natur ifølge Koranen.

hvilke språk man ble opplært i, og følgelig hvilke kilder man var i stand til å håndtere. I senere tid har flere forskere innenfor disse to feltene forsøkt å etablere en faglig samtale på grunnlag av nye innsikter og andre forutsetninger enn den tidlige koranforskningen, som blant annet har å gjøre med forståelsen av den sen-antikke konteksten og dens skriftkultur, og plasseringen av Koranen innenfor denne rammen. Dette innebærer også en utvidelse av perspektiver fra tidligere forskning, som mer eller mindre aksepterte det tradisjonelle muslimske narrativet om at Koranen ble til i en kontekst dominert av “hedendom” (gammel arabisk religion) og senere jødedom.

Blant Koran-forskere har det blitt hevdet at Bibelen er nødvendig som kontekst for lesninger av Koranen, dersom man legger et historisk-kritisk perspektiv til grunn. Koranforskeren Gabriel Said Reynolds er en talsperson for dette synspunktet, og hevdet for noen år tilbake at: “Whereas both Islamic tradition and the tradition of critical scholarship have tended to separate Qur’ān and Bible, the Qur’ān itself demands that they be kept together” (Reynolds 2010, 2). I en senere publikasjon har Reynolds utviklet dette videre, ved å snakke om nødvendigheten av å sette Koranen i “samtale med bibelsk litteratur” (min oversettelse, Reynolds 2018, 2). Når Reynolds her snakker om “samtale”, kan det kobles nettopp til utviklingen innenfor koranforskningen i de senere tiårene, hvor man betrakter Koranen som en stemme i den sen-antikke konteksten, som deltar i de pågående samtaler som fantes i dette miljøet (se f.eks. Neuwirth 2010; Nagel 2010). Å snakke om “samtale” i stedet for “lån” som man ofte gjorde i tidligere forskning, impliserer et syn på Koranen som en diskurs som ikke bare “overtar” sen-antikke tradisjoner, forestillinger og ideer, men som forholder seg aktivt ved å gjøre selvstendige tolkninger, valg og vurderinger av det som fantes i dens spesifikke historiske kontekst. I den forstand må Koranen sees på som et originalt litterært verk. Med “bibelsk tradisjon” mener Reynolds ikke bare den kanoniske bibelteksten, men også post-bibelske jødiske og kristne skrifter av ulike slag. Dette inkluderer blant annet apokryfe tekster fra både jødisk og kristen tradisjon, legende-materiale og den jødiske tolkningstradisjonen.

I forskningshistorien har slektskapet mellom Bibel og Koran blitt oppfattet som mest påfallende når det gjelder fortellinger om personer kjente fra bibelhistorien, som Abraham, Moses, Jesus og Maria. Men,

som Reynolds påpeker, gjelder dette også synet på skapelse, eskatologi og juridiske spørsmål (Reynolds 2018, 2). I denne teksten vil jeg med utgangspunkt i Reynolds' forståelse av forholdet mellom bibelsk tradisjon og Koranen utforske temaet skapelse og den menneskelige natur slik det presenteres i Koranen.

Spørsmålet om hva som definerer menneskets natur, betingelsene for den menneskelige eksistens og relasjonen mellom Gud og menneske blir ikke behandlet på en sammenhengende, systematisk og filosofisk måte i koranteksten, og kan derfor ikke enkelt besvares på en entydig måte. Men tematikken kan utforskes ved hjelp av en systematisk lesning og sammenstilling av relevante formuleringer og begreper som finnes spredt rundt i hele teksten. Det metodiske spørsmålet blir så hvordan lesningen organiseres, og dernest hvordan man systematiserer resultatet av lesningen, inkludert hvilke kategorier man bruker for å betegne tendenser eller, som her, beskrive menneskets natur. I en nylig artikkel argumenterer koranforskeren Gabriel Said Reynolds for at den koranske antropologien har et pessimistisk aspekt, som han mener har blitt oversett av forskere innenfor feltet (Reynolds 2021, 2). Han peker på en intern motsetning i Koranen angående synet på mennesket som "fornufts-vesen", i stand til å erkjenne Gud via tegn i naturen ved hjelp av fornuften, og mennesket som et svakt og "glemsomt" vesen, som er avhengig av profetene for å få kunnskap om Gud (Reynolds 2021, 1). Ideen om Guds nåde, formidlet gjennom profetenes gjerning, forutsetter en "pessimistisk antropologi", et syn på mennesket som "syndig", i betydningen opprørsk og utakknemlig, slik Reynolds ser det. Reynolds skriver at det er mulig å argumentere for at "the Qur'anic vision of humans originally created as good, but subsequently turned bad, is not far from the Christian teaching on original sin" (Reynolds 2021, 2). Reynolds konkluderer med at Koranen inneholder en "fundamentally positive vision of divine mercy, but it also involves a fundamentally pessimistic vision of human nature" (Reynolds, 2021, 10). En forståelse av menneskenaturen som svak og feilbarlig, og i den forstand pessimistisk slik Reynolds velger å omtale det, er, slik jeg ser det, helt klart et fremtredende trekk ved Koranens omtale av den menneskelige natur. Men mitt spørsmål er om bruken av kategoriene "good"/ "bad", eller "pessimistic"/ "positive", som tilsynelatende legger en dikotomisering til grunn for vurderingen av det koranske materialet

kan bidra til at kompleksiteten i koranteksten, som litteratur betrak-
tet, ikke kommer fram. Jeg vil argumentere for at ambivalens og usik-
kerhet er de mest karakteristiske og dekkende beskrivelsene av synet på
den menneskelige eksistens og menneskets natur i Koranen, dersom vi
først skal velge noen bestemte overordnet kategorier.

Et annet spørsmål, som har metodiske implikasjoner, er: hvordan
kan vi beskrive Koranens aktive bidrag i samtalen med den bibelske
tradisjonen? Og i forlengelsen: hva er forholdet mellom symbolske
strukturer fra den bibelske tradisjonen og de som dannes internt i den
koranske teksten? I lesningen av Koranen vil jeg bevege meg mellom
enkelte vers og begreper i deres lokale kontekster, til sammenstilling
av koranvers og forekomster av ord og begreper (Koranen som global
kontekst), og dernest til “samtalepartnere” utenfor Koranen.² I et fors-
øk på å beskrive Koranens aktive bidrag i samtalen vil jeg forholde meg
til litterar stil, overordnede tolkningsrammer, begreper og ord. Begre-
per og ord, og deres semantiske aspekter, kan belyses både via interne
strukturer (innad i koranteksten), og ved hjelp av en eventuell relasjon
til eksterne “samtalepartnere”. Det må understrekes at dette kun er et
første forsøk fra min side på å formulere noen rammer for en lesning
av Koranen som også forholder seg til en bibelsk tradisjon. Det kreves
betydelig mer arbeid å skulle utvikle et solid teoretisk og metodologisk
fundament, og å gjøre en grundig studie av temaet skapelse, menne-
skets natur, og menneskelig eksistens.

2. Koran- og Bibel-tekster: noen overordnede betraktninger

Skapelsesmytologier er viktige ressurser for å få tilgang til ideer om
skapelse generelt og antropologi spesielt. I Bibel-forskningen har man
diskutert forholdet mellom to ulike tradisjoner for skapelsesfortelling-
er. Disse kan vi se kommer til uttrykk i 1 Mos 1:1-2:4a, hvor fokuset
er skapelsen av kosmos, og 1 Mos 2:4b-3:24, hvor skapelsen av menne-

2. Det må understrekes av Reynolds omfattende arbeid med å koble sammen
Koranen og bibelsk tradisjon *The Qur'an and The Bible: Text and Commem-
tary* (2021) har vært helt avgjørende, både som inspirasjon og ressurs i dette
arbeidet.

sket og det påfølgende syndefallet er i fokus.³ Terje Stordalen (1999, 45) omtaler disse som skapelsesfortellinger som gjør bruk av hver sine sett av begreper og forestillinger, og som på et vis “lever hvert sitt teologiske liv”. Først i senere tekster, hevder han videre, blir synspunkter fra disse to tradisjonene sammenarbeidet.

Når det gjelder innholdet i skapelsesfortellingene fra Første Mosebok (begge versjoner av dem), og det vi finner av henvisninger til skapelse i Koranen, er det lett å finne paralleller, både når det gjelder hovedtrekk i hendelsesforløp, beslektede forestillinger og bruk av metaforer og begreper. Også i Koranen kan vi finne tekststeder om skapelse som har ulike tematiske tyngdepunkt: mens noen har fokus på kosmogoni, har andre fokus på antropogonien. Se f.eks. Q 2:30ff. og Q 15:26ff. som vektlegger skapelsen av mennesket, og Q 20:53 og Q 41:9ff. som vektlegger skapelsen av kosmos. Samtidig finner vi også tydelige forskjeller, på flere nivåer. En sak er selve den litterære formen. Mens de bibelske fortellingene er relativt lange og detaljerte narrative, er de koranske tekst-stedene som omhandler skapelse enten ganske korte narrative sekvenser eller kun enkelte vers som henviser til skapelse, som er integrerte i homiletiske ramme-tekster. På den måten kobles skapelse i Koranen alltid til andre viktige tema, som f.eks. Guds allmakt, pakten, tegn i naturen (som vitner om Gud), eller dom og oppstandelse.⁴ En følge av dette er at forteller-stoffet slik det framstår i Koranen ofte er ganske kort og kompakt, og at dialogen i mange tilfeller utgjør det bærende elementet i narrative sekvenser. Til forskjell fra Bibel-tekstene, som virker formulert på avstand til en tenkt leser, bærer Koran-teksten et tydelig preg av å reflektere en interaksjon mellom en taler og et publikum,⁵ i tillegg til interaksjonen med eksisterende tanker, ideer og fortellinger. Teksten får på den måten karakter av å være en eksegese overfor et publikum, noe hyppige skifter mellom narrative og homile-

3. Jeg kommer ikke til å gå inn på spørsmål om datering eller redaksjonshistorie, eller slektskapet mellom de bibelske skapelsesmytene og babylonsk, akkadisk eller sumerisk materiale når det gjelder disse Bibel-tekstene, her må jeg henviser til Appendiks 3 i Stordalen 1999.

4. Se f.eks. sekvensen i Q 2:30-38, hvor skapelsen av mennesket og det påfølgende fallet står sentralt. Denne sekvensen rammes inn av henvisninger til pakten, *'ahd* i vers 27, og en advarsel til de som ikke tror på Guds tegn (*āyāt*) i vers 39.

5. Se f.eks. Neuwirth 2006; Graham 1987; Robinson 2003; Farstad 2008.

tiske sekvenser bidrar til. Perspektivene skifter også ofte i teksten, og det er ikke alltid klart om den tenkte mottakeren befinner seg innenfor et narrativ, eller om diskursen snarere er rettet mot de tenkte eller faktiske tilhørerne av Koranen.

De narrative sekvensene innledes også ofte med formuleringer som fungerer som henvisninger til tilhørernes allerede delte kunnskaper, f.eks. Q 14:28: *wa idh*, som kan oversettes med “og [husk, den gangen] da...”, Q 2:30: “*wa idh qāla rabbakum li-l-malā’ika*, og [husk, den gangen] da Gud sa til englene...”. Dette kan forklares ved både det forhold at mye av forteller-stoffet antakelig var kjent i miljøet hvor Koranen vokste frem, og dermed ble forutsatt som kjent kunnskap, og at Koran-teksten som litterær form reflekterer dens bakgrunn som “opplesning” eller resitasjon (det er dette selve ordet Qur’ān betyr).

Et annet forhold som skiller de koranske og de bibelske fortellingene er den overordnede teologiske rammen som fortellingene om menneskets skapelse, og dermed forståelsen av menneskets natur, plasseres inn i. Fortolkningen av ulike sentrale kategorier (som pakt og mono-teisme) spiller en avgjørende rolle her.⁶ Forestillinger, uttrykk og begreper som er relevante for koransk antropologi er tett forbundet med det vi kan kalle en koransk teologi. Det betyr at det er en sterk indre sammenheng mellom tematikk som berører synet på menneskets natur (dets ontologi, plass i kosmos, og hensikten med menneskets liv) og tematikk som omhandler sentrale religiøse forestillinger (som eskatologi og Guds allmakt). I denne sammenhengen er det også nødvendig å trekke fram begrepet pakt, som er helt sentralt for forståelsen av både relasjonen mellom Gud og mennesket, og sosiale relasjoner i Koranen. Religiøse og sosiale aspekter ved menneskets liv er tett sammenflettet, noe som kan sees tydelig i pakt-begrepet. De to ulike ordene for pakt, *’ahd* eller *mīthāq*, brukes ofte om hverandre i Koranen, og de ulike sammenhenger der disse begrepene brukes avslører denne doble betyd-

6. Jeg kommer ikke til å ta opp diskusjonen om datering av Koranen og dens interne kronologi her. Dette er noen av de mest omdiskuterte spørsmålene innenfor koranforskningen, og det finnes ulike posisjoner i disse sakene. For eksempel er det ulike syn på hvor lang prosessen fram mot en omforent kodifisering av Koran-teksten var, hvordan denne prosessen forløp og hvem som var sentrale aktører i ulike faser. Se Sinai 2017 for en forskningsoversikt og en diskusjon av disse spørsmålene. For en oversikt over andre sentrale spørsmål i Koran-forskningen, se Donner 2008.

ningen (Lumbard 2015, 3).⁷ Jeg vil ikke se nærmere på pakt-begrepet i forhold til sosiale relasjoner og etikk her, dette har jeg skrevet om tidligere (Farstad 2017). Pakt-begrepet er imidlertid også sentralt for å forstå ideer og begreper som omhandler menneskets natur slik det presenteres i Koranen. Ideen om den originale, opprinnelige pakten mellom Gud og mennesker, etablert gjennom skapelsen, utgjør med andre ord en viktig fortolkningsramme (jf. Q 2:83; 7:172; 20:115). Q 7:172 er et eksempel på dette, her sies det at: “En gang lot Herren fremstå etterslekten fra Adams barns lender. Han tok dem til vitner overfor seg selv: ‘Er ikke Jeg deres Herre?’ De svarte: ‘Jo, vi stadfester det!’ Dette for at dere ikke på oppstandelsens dag skal si: “Dette var vi sannelig ikke oppmerksomme på”. Det koranske begrepet om pakt kan forstås i relasjon til en ide om en slags “naturlig tilstand”, som er universell og allmenngyldig, og som ikke er begrenset til å gjelde en bestemt folkegruppe eller en bestemt hendelse i historien.

3. Konseptualisering av skapelse

De ulike tekststedene om skapelse i Koranen har som nevnt ulike tematiske tyngdepunkt, som henger sammen med anliggender, tema og motiver i den øvrige teksten som rammer inn den aktuelle sekvensen. Det er imidlertid mulig å peke ut noen grunnleggende felles trekk i hvordan skapelsen av kosmos visualiseres i de ulike tekststedene. Når det gjelder kosmogoni, finner vi for eksempel ofte bruk av metaforer fra bygningkonstruksjon og møblering av et hjem (se Farstad 2012,

7. Mens de fleste vers bruker *‘ahd* med referanse til pakten mellom Gud og mennesker (Q 2:100; 9:75; 16:91; 33:15, 23; 48:10), finner vi også andre vers som bruker det samme begrepet for å referere til pakter mellom mennesker (for eksempel Q 8:65; 9:1, 4, 7, som alle angivelig viser til pakter inngått mellom gruppen under Muhammands ledelse og andre grupper i området på den tiden). Begrepet *mīthāq* brukes på tilsvarende måte for å betegne en gjensidig avtale mellom to parter, enten mellom Gud og mennesker (Q 2:63, 83, 84, 93; 4:21, 154; 5:14, 17, 70; 33:7), eller mellom mennesker (for eksempel en ekteskapskontrakt, jf. Q 4:21). I Q 2:177, finner vi en generell referanse til å oppfylle en pakt som innebærer å overholde en liste med ideelle dyder og handlinger, som inkluderer både etikk (for eksempel omsorg for de svake og fattige) og religiøse plikter (bønn).

2017). Det hyppigste ordet som brukes for å betegne selve handlingen å skape i Koranen er *khalaqa*⁸ (dets aktive partisipp er *khāliq*, “Skaperen”, som er et av Guds mange navn). Dette er et begrep som også brukes i en generell forstand, med betydningen “å konstruere” eller “å lage”, også når det er snakk om håndverk.⁹

En vending vi finner flere steder er basert på ideen om skapelse ved ordet *bli*, på arabisk *kun* (*fa yakūn*, “og det blir”, se Q 2:117; 3:47; 3:59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82), en ide som vi også finner i 1 Mos 1, eller i Salme 33:9. Men i Koranen er det også slik at dette uttrykket *kun fa yakūn* også brukes i polemiske sammenhenger, hvor ideen om at Gud skulle ha en sønn avvises. Den koranske diskursen kobler med andre ord konseptualisering av skapelse til et teologisk argument om mono-teisme, og i den sammenheng polemikk mot en kristen forståelse av Jesus som guddommelig eller del av en guddom.

Faṭara er et annet ord som brukes mye i sammenheng med skapelse i Koranen, og som har semantiske aspekter som “å dele” eller “splitte”. Dette verbet brukes både til å betegne skapelsen av universet og av mennesker (Q 6:79; 11:51; 17:51; 20:72; 36:22; 43:27). Flere vers refererer også til Gud som *al-fāṭir* (Q 12:10; 14:10; 39:46; 42:11; 35:1; *sūrat al-fāṭir*, Q 6:14), og en mye brukt henvisning til Gud er *fāṭir al-samāwāti wa-l-arḍi* (“skaperen av himmelen og jorden”).¹⁰ En annet av Guds navn som indikerer at skapelse konseptualiseres som splitting eller spalting finnes i Q 6:95-96, hvor Gud kalles *fāliq*, (“den som splitter”). Skapelse blir altså i mange tilfeller konseptualisert gjennom ord som har deling eller spalting som semantiske aspekt. Her er vi

8. Verbet *ja'ala* brukes også relativt ofte i sammenhenger med kosmogoni, og er et generelt ord for “å lage”, I tillegg er verbet *bara'a* er et synonym til *khalaqa*, men brukes bare noen få ganger i Koranen. I et tilfelle som del av et guddommelig attributt (Q 59:24), to ganger som referanser til Gud som “din skaper” (Q 2:54 og 59:24), og en gang med referanse til skapelse av en Skrift (Q 57:22).

9. Se Ibn Manzūr 1981, 1243ff.

10. Begrepet *fiṭra*, av den samme roten *f-t-r*, brukes også for å betegne menneskets naturlige tilstand eller disposisjon (se Q 30:30), en tilstand som er koblet til etableringen av pakten. Konseptualiseringen av natur og hentydninger til den “naturlige tilstand” (*fiṭra*, jf. Q 20:30) tjener til å støtte opp under ideen om en opprinnelig religion som blir gjenopprettet gjennom Koranen og Muḥammads profetgjerning.

inne på noe som også er karakteristisk for Koranens fortellinger om skapelse: det finnes en del tematiske og begrepsmessige forbindelser mellom skapelsen av kosmos og skapelsen av mennesket, som inkluderer ontologi og etikk, synet på ideelle dyder og kroppen (se Farstad 2012, 2017).

I Q 21:30 sies det at to – himmel og jord – ble frembrakt fra en original, tredje enhet som ble delt opp av Gud (“vet ikke de vantro at himlene og jorden pleide å være bundet sammen og at vi rev dem fra hverandre?”). Dette reflekterer også ideer fra 1 Mos, hvor Gud skaper kosmos ved å dele opp vannene, og deretter skilles vann fra land. Et annet interessant eksempel på Koranens omtale av skapelse er Q 41:11, hvor himmelen og jorden, som personifiseres i dette verset, blir til i det de villig underkaster seg Gud: “Så reiste Han seg over himmelen da den var røyk, og sa til den og til jorden: ‘Kom, begge to, villig eller uvillig’. De svarte: ‘Vi kommer villig!’”. Dette bildet er ikke helt klart, men Abdel-Haleem tydeliggjør aspektet med skapelse i sin oversettelse, som lyder “Come into being, willingly or not!” (se Abdel-Haleem 2004, 307). Her alluderes det til den ideelle troende som frivillig underkaster seg Guds vilje. Skapelsen av kosmos slik den formuleres i Q 21:30 og 41:11 hentyder dermed til både skapelsen av de første menneskene (som splitting av en enhet) og den opprinnelige pakten; den sanne, eller ideelle, troende blir til gjennom å frivillig akseptere, eller underkaste seg Guds vilje.

4. Skapelsen av mennesket

Referanser til skapelsen av de første menneskene finnes også spredt rundt i Koran-teksten, enten som relativt korte, fortellende sekvenser, eller enkeltstående vers. Vi kan se enkelte variasjoner i disse skapelseshistoriene når det gjelder detaljer. For eksempel varierer det litt hva som er materialet mennesket blir skapt fra. I en del vers blir mennesket skapt fra støv (*turāb* eller *ṭīn*), se Q 3:59; 30:20; 40:67; 45:11, 23:12; og 6:2; 32:7; 37:11. I andre vers sies det at de første menneskene blir skapt av leire (*ṣalṣāl*), se Q 15:26 og 55:14.¹¹ På tross av slike variasjoner kan vi si at fortellingene deler visse hovedtrekk, og at de forsøker å formidle

11. Se også Q 3:59; 6:2; 32:9; 40:67; 64:3; 82:7.

noen sentrale, overordnede poenger som ikke nødvendigvis er avhengig av slike detaljer. At mennesket er skapt av støv har sin parallell i 1. Mos 2:7, hvor Adam blir skapt av jorden, *hā-ādām*. Ordspillet mellom jorden og det første menneskets navn overtas ikke i den koranske teksten, selv om koblingen mellom mennesket og jorden (eller støvet), og Gud som skaper er sentralt poeng også i disse fortellingene.

I Q 38:71-72 blir skapelsen av menneskene presentert i tre trinn eller faser (*aṭwār*). Først ble beslutningen om å skape tatt. Neste skritt var selve utformingen. Begrepet som brukes for å gi menneskets det spesifikke form er *ṣawwara* (Q 40:64; 95:4), I noen vers blir det å gi en form presentert som et andre trinn i prosessen (jf. Q 7:11, *wa-laqaḍ khalaqnākum thumma ṣawwarnākum*, “og vi skapte dere, så formet vi dere”).¹² Begrepet *ṣawwara* forekommer også i vers som bare henviser til antropogoni, for eksempel i Q 40:64, hvor temaet er Guds barmhjertighet mot menneskeheten: “og han formet dere, formet dere vel” (*wa-ṣawwarakum, fa-aḥsana ṣuwarakum*, se også Q 64:3). Understrekingen av menneskets form som “den beste form” kan settes i sammenheng med hva som er det endelige formålet med menneskelivet, ifølge Koranen. I den forbindelse kan “den beste form” forstås som den formen som gjør at menneskekroppen passer for sitt tiltenkte formål, som er å tilbe Gud og være hans tjener (*‘abd*).¹³

Som det siste trinnet i skapelsen av mennesket blåses Guds *rūḥ*, livgivende pust eller ånd, inn og gir liv til skapningen (jf. Q 15:29; 32:9; 38:72). Temaet “gudelighet” som man gjerne snakker om i forbindelse med den bibelske tradisjonen, jf. 1 Mos 1:27, blir ikke eksplisitt tematisert i Koranteksten, men har blitt diskutert i islamsk teologi (se Watt 1990). Men det finnes noen ansatser til slike ideer, som også har blitt videreutviklet innenfor islamsk teologi. Ideen om Guds innblåsing av sin *rūḥ* er et eksempel på dette. Dette kan leses som etablering av en slags forbindelse mellom Gud og menneske, og noe som markerer mennesket som spesielt: det er denne innblåsing som skiller mennesket fra

12. Uttrykket “å gi form” brukes også i sammenheng med menneskets reproduksjon, hvor utformingen av et menneske refererer til utviklingen av et barn i mors liv (Q 3:6: *huwa lladhī yuṣawwirukum fi l-arḥāmi kayfa yashā’u*, “han er den som former deg i livmorene som han vil”).

13. Det sies lite i Koranen om hvorfor Gud skapte mennesket, bortsett fra i Q 51:56, der det er angitt at Gud skapte mennesker og jinner i den hensikt at de skulle tjene ham.

andre skapninger. Dette er også utgangspunktet for utviklingen av den islamske mystikkens lære om sjelen. I sufi-teologien opererer man med en ide om at menneskets sjel er to-delt: den består av en lavere (*nafs*) og den høyere del (*rūh*), hvor den høyere delen representerer en kobling mellom mennesket og det guddommelige, og det er denne som kan forenes med Gud i den mystiske unionen (se Baldick 1989, 17, 25 eller Ernst 1997, 45). Det er også fristende å trekke paralleller til bibelske forestillinger om skapelse og antropologi, og til hvordan bibelforskere har fortolket disse. Terje Stordalen (1999, 36) skriver at:

[t]il forskjell fra disse spesielle åndsmeddelelsene finner vi at *ruach* kan angi en *generell* Guds utrustning av mennesker. Da er vi over i ordets antropologiske bruk. På samme måte som Gud har *ruach* i sin nese, kan GT si at hvert menneske har slik 'vind', altså åndedrett. Og på samme måte som Guds *ruach* betegner hans ånd, har også mennesket sin ånd. Det antropologisk sett brennbare med begrepet likner på det vi så med *neshamah* ovenfor: Det eksisterer en uanskelig sammenheng mellom den *ruach* som er i Gud og den *ruach* Herren blåser inn i hvert enkelt menneske.

Koransk antropogoni er i likhet med kosmogonien strukturert ved hjelp av metaforer fra kilde-omenet håndverk. Q 55:14 illustrerer dette tydelig, hvor skapelsen av mennesket sammenlignes med arbeidet til en pottemaker: *khalaqa l-insān min ṣalsālin ka-l-fakḥḥār*, "han skapte mennesket av leire, som en pottemaker". Mennesker er laget av dødt materiale, dvs. stoff fra jorden, som mennesker dermed er ontologisk forbundet med. Til sammenligning er englene laget av lys og jinnene laget av ild (jf. Q 55:15). Ideen om at det materialet man ble skapt av avgjør ens plassering i et hierarki av ulike skapninger legges i munnen på Iblis,¹⁴ som hevder at han, som ble skapt av ild, må være mer verd enn mennesket, som ble skapt av støv (Q 7:12: *qāla anā khayrun min-*

14. Iblis og Satan (*al-shayṭān*) brukes begge i Koranen, og det har vært diskusjoner om hvorvidt dette skal forstås som den samme eller to ulike figurer. I bibelsk tradisjon ville de rollene Iblis og Satan har i Koranen bli tilskrevet en og samme figur, nemlig Satan eller djevelen. En mulig lesning er at Koranen bruker egennavnet Iblis i de sammenhenger hvor det er spørsmål om å nekte å bøye seg for Adam. Ellers, når djevelen opptrer som "fristeren", gis han som regel navnet *al-shayṭān* i Koranen. Det kan også nevnes at *shayṭān* (plural

hu khalaqtanī min nārin wa-khalaqtahu min tīnin, “han sa [Iblīs]: Jeg er bedre enn ham [Adam]; Du skapte meg fra ild, og du skapte ham fra leire”. Denne forskjellen i status blir gjerne sett på som en del av grunnen til at Iblīs nektet å adlyde Gud som ba ham kaste seg ned for Adam. Episoden med Iblīs’ ulydighet er et tilbakevendende tema i Koranen, som refereres i mange vers.¹⁵

Fortellingen i sura 2 som omhandler skapelsen av de første menneskene og deres fall, samt Guds tilgivelse av Adam og hans kones ulydighet, inneholder også en interessant dialog mellom Gud og englene (Q 2:30-34). I denne passasjen protesterer englene på Guds beslutning om å gjøre mennesker til hans stedfortredere på jorden, med den begrunnelsen at mennesker bare vil forårsake blodsutgytelse og korrupsjon (Q 2:30) og at de [englene] ville være et bedre valg. Her alluderes det til ideen om menneskets svake natur, som har lett for å gi etter for negative impulser. Men det som later til å være et sentralt poeng i denne fortellingen er en understreking av Guds kunnskap og allmakt, og ideen om at mennesker har evner og et potensial som englene ikke har: muligheten til å lære og til å opptre uavhengig. Selv om ideen om “gudelighet” hos mennesket som allerede nevnt ikke artikuleres tydelig i Koranen, kan vi si at det finnes en viss parallell her til hvordan dette forstås i GTs tekster: at mennesket som bærer av *neshamah* har en særegen evne til å utforske, og til å forstå tilværelsen og seg selv, egenskaper og innsikter som mennesket får overdratt fra Gud (se Stordalen 1999:33ff.).

5. Kvinner, menn og kjønnshierakier

Forholdet mellom menn og kvinner i Koranen har vært et tilbakevendende tema i moderne tid. I en muslimsk feministisk diskurs har man blant annet vært opptatt av skapelsesfortellingens ontologiske implikasjoner for kvinners status (se Wadud 1999). Amina Waduds arbeid for å utarbeide et fundament for en kjønnsinkluderende islam baseres på nyanser og tolkningsmuligheter i den koranske teksten. Et sentralt

av *shaytān*) forekommer langt oftere i Koranen, som en betegnelse på onde ånder (onde jinner).

15. Q 2:34; 7:11; 15:29ff.; 17:61; 18:50; 20:116; 38:72ff.

vers for henne og senere muslimske feminister er Q 4:1, hvor det sies at menn og kvinner ble skapt fra en *nafs* (sjel, selv). Dette kan leses som at de to kjønnene ble skapt fra en tredje, opprinnelig enhet, en sjel eller “person”, noe som ifølge Wadud (og andre muslimske feminister) tilsier at kjønnene må sees som likeverdige, ontologisk sett.

Hvis vi holder dette sammen med to andre, identiske referanser til skapelsen av mennesket i Q 7:189 og 39:6, ser vi imidlertid at handlingsforløpet er forklart litt annerledes. Her forklares det at først var det en person eller sjel (*nafs wahida*, fem.), og deretter (*thumma*) en annen person, eller en make (*zawj*) som ble opprettet fra den første (*minhā*): *khalāqtum min nafsīn wāḥidatin thumma jāʿala minhā zawjahā* (“han har skapt dem fra en sjel, så skapte han fra den [sjelen] dens partner”). En tredje måte å uttrykke selve skapelsen av de første menneskene på finner vi i Q 30:21 og 42:11 (identiske passasjer), hvor det tydelig sies at kvinner ble skapt fra menn: *wa-min āyātihī en khalāqa lakum min anfusukum azwājan* (og blant hans tegn er at han skapte partnere til dere (maskulin form) av dere (selv).

Tilsynelatende står ideen om en “original enhet”, som uttrykt i Q 4:1, i motsetning til andre vers, som synes å presentere en mer sekvensiell skapelse av kvinner og menn, som er i tråd med det vi finner i 1 Mos 2:21ff. Koranforskeren Karen Bauer mener dette er grunn til å anse alle de ulike elementene i Koranens fortelling om skapelse som “part of the same story, and that, when all of the verses on the creation of Adam’s mate are read together, it becomes clear that the first woman was created from (*min*) and for man (*lahu*)” (Bauer 2015, 105). Det er også slik disse versene har blitt tolket, innenfor tradisjonell muslimsk eksegese, *tafsīr*.

Om vi ser det i et historisk lys har det vært ulike holdninger blant muslimske teologer til å bruke Bibel-tekster, eller annet materiale fra jødisk og kristen tradisjon, som kontekstualisering, og dermed hjelp til forståelsen av Koranen. I den tidlige fasen ble både bibeltekster og annet materiale, som jødisk og kristens legendestoff, på arabisk kalt *ʿis-rāliyyāt*, også brukt av islamske eksegeter, noe vi ser tydelig hos Muqatil (d.767), forfatteren av et av de eldste *tafsīr*-verket som er bevart (se Eggen 2007). Senere markerer mange muslimske teologer avstand til Bibel-tekster og bibelsk tradisjon i slikt arbeid, basert på teologiske vurderinger. I islamsk teologi utvikles læren om *tahrīf* (“korrupsjon”,

“forvrengning”), som innebar en oppfatning av at åpenbaringer gitt tidligere enn Koranen var korrupte (i en eller annen forstand, det finnes ulike oppfatninger av hva dette betyr i praksis).¹⁶ Men Bibel-tekster likevel blitt lagt til grunn av muslimske teologer i tolkningen av Koranen i enkelte sammenhenger, fortellingen om skapelsen og relasjonen mellom mann og kvinne er et eksempel på det.

Det må sies at ordlyden i Q 4:1, som mange andre vers i Koranen er uklare, og dermed åpen for flere mulige tolkninger. Det de muslimske feministene gjør er å utnytte et tolkningsrom i teksten, som hjelper dem med å underbygge og legitimere sine ideer om en kjønnsinkluderende islam. Dette krever, slik de ser det, at lesningen frigjøres fra den klassiske tolkningstradisjonen som har lagt den bibelske fortellingen til grunn i lesningen av fortellingene om skapelse, og som derfra har utviklet ideer om at kvinnen er underlegen mannen, både rasjonelt og moralsk (se Stowasser 1994; Barlas 2002). Det krever også, må det tilføyes, at de legger stor vekt på Q 4:1, og mindre vekt på de andre versene som synes å stride mot ideen om kvinner og menn som skapte fra en tredje værensform, sjel eller person (*nafs*). Dette viser litt ulike måter å forholde seg til Bibeltekstene/bibelsk tradisjon i lesningen av Koranen i intern muslimsk teologisk debatt, fra ulike teologiske posisjoner. Den muslimske feminismen er en diskurs preget av islamsk reformtenkning, hvor Bibelen og bibelsk tradisjon vurderes som “uislamsk”, og derfor ikke pålitelige kilder til å tolke til Koranens opprinnelige budskap, eller til “sanne” og “autentiske” islam slik de muslimske feministene ser det. Dette illustrerer også forskjellen mellom det å lese Koranen fra et historisk-kritisk perspektiv, og å forholde seg til Koranen som en semiotisk ressurs, brukt til utvikling av teologi.

16. Dette henger sammen med ideen om Koranen som den siste, og avsluttende åpenbaringen i en rekke av flere. I tradisjonell islamsk teologi, slik den utviklet seg i den klassiske perioden, er det først og fremst profeten Muhamads liv, dokumentert gjennom *hadith*-litteraturen, som ansees som egnede tilleggsilder for tolkningen av Koranen. Den muslimske tradisjonen for eksegese, *tafsir*, fra den klassiske perioden baseres også i stor grad på disse kildene.

6. Fallet og dets konsekvenser

Den koranske fortellingen om fallet, forårsaket av de første menneskenes ulydighet mot Gud, har mange klare paralleller med fortellingen vi finner i 1 Mos 3. Samtidig er det også vesentlige forskjeller. I den koranske fortellingen finner vi for eksempel ikke konsekvenser av fallet som kan sammenlignes med de forbannelser som sies over slangen, mannen og kvinnen i 1 Mos 3:14-19. Denne sekvensen har en etiologisk karakter, hvor Adam og Evas fall fungerer som en forklaring på at slangen er forhatt av mennesker, at kvinner må føde i smerte og underordne seg sin mann, og at mannen må arbeide hardt med jorda for å kunne forsørge seg.

Til forskjell fra historien i Bibelen, forteller Koranen at Adam og hans hustru ble tilgitt (Q 20:121-122; deres bønn om tilgivelse er nevnt i Q 2:37-38 og 7:23). Således, ifølge denne mytologiske modellen, vil oppriktig anger og bot bli akseptert av Gud. Menneskers aksept av Guds veiledning vil også kunne redde dem på dommedag. Historien i Koranen kan leses som en paradigmatisk modell, som sier noe grunnleggende om hvordan menneskets natur forstås: alle mennesker deler de feilene og svakhetene som Adam og hans kone fremviste. De ble utsatt for fristelse, handlet på egne impulser og brøt dermed Guds vilje. Samtidig er det alltid håp: gjennom anger og bot, eller å følge Guds veiledning.¹⁷

Koranen inneholder også en fortelling om Iblis' (navnet brukt på satan i Koranen, i bestemte sammenhenger) fall. Denne står i sammenheng med skapelsen av Adam, og finnes bl.a. i Q 15:26ff. Her

17. Q 2:38 nevner at veiledning (*budan*) kommer fra Gud også i fremtiden, og at de som følger den har ingenting å frykte. Det har blitt påpekt av flere forskere, og kanskje spesielt understreket av muslimske feminister, at den koranske versjonen av syndefallet ikke legger skylden på kvinnen, men heller gir paret likt ansvar for at de utvises fra hagen (se Wadud 1999, 24ff.). Amina Wadud baserer seg på språklige argumenter, og viser til at dette rent grammatisk gjenspeiles i en gjennomført bruk av *dualis* (to-talls pronomen) i den koranske fortellingen om "syndefallet". De ble begge eksponert for Satans fristelse, og de var begge ulydige. Det er imidlertid ett vers som representerer et unntak fra denne "hovedregelen". I Q 20:115-21, brukes entall når det refereres til episoden med fallet: *wa-laqaḍ 'abidnā ilā ādama min qablu fa-nasiya* ("og vi inngikk en pakt med Adam tidligere, men han glemte den").

fortelles det at Iblis' nektet å bøye seg for Adam, slik Gud ba ham om å gjøre. Dette er fortellinger som ikke finnes i den kanoniske bibelteksten, men finnes i syriske kristne tradisjoner (se Reynolds 2018, 251). Et felles trekk ved menneskets og Iblis' fall er at de begge er straff for ulydighet, for å sette seg opp mot Guds vilje. Begge disse hendelsene får konsekvenser for livene til mennesker på svært grunnleggende måter. Selv om Adam og hans hustru ba om tilgivelse (Q 7:23) og fikk den (Q 2:37ff.), lever mennesket fortsatt under den konstante fristelsen og trusselen fra sin egen natur (*nafs*) og fra Iblis, som etter sitt fall ble henvist til å leve som en utstøtt, hvis oppgave er å friste mennesket (jf. Q 7:17 *thumma atiyannahum min bayna aydihim wa-min khalfhim wa 'an aymānihim wa-'an shamā' ilihim*, "så jeg kommer til dem foran dem og bak dem, og fra deres høyre og fra deres venstre side").

I tillegg er eksponering av den nakne menneskekroppen og en tilhørende erfaring av skam (*saw'a*) et resultat av fallet. Ifølge Q 7:20 var Satans intensjon å "avdekke deres [de første menneskenes] skam, som ble skjult fra dem". Når de spiste fra det forbudte treet, ble deres skam eller "det av deres skam som var skjult fra dem" (Q 7:22), åpenbart.¹⁸ Dermed forårsaket de første menneskenes ulydighet at de ble selvbevisste og klar over sin egen nakenhet. Fortellingen følges av en oppfordring til menneskene: "La ikke Satan friste dere, slik han utviste deres foreldre fra paradiset, og tok fra dem deres klær for å vise dem sin nakenhet" (Q 7:27).

Denne sekvensen om Iblis og de første menneskenes fall viser hvordan Koranen både er i samtale med bibelske tradisjoner, og samtidig utvikler egne særtrekk. I 1 Mos 3:7 sies det at Adam og Eva fikk åpnet øynene sine, og skjønnte at de var nakne. Men, som Reynolds påpeker, finnes det mange jødiske og kristne eksegetiske tradisjoner som hevder at Adam og Eva slett ikke var skapt nakne, men at de ble det som følge av fallet. I skrifter etter St. Ephrem sies det at deres kledning av hellighet (*qūdshā*) og herlighet (*shūbhā*) forsvant i det øyeblikket de spiste fra treet (Reynolds 2018, 255). I Koranen, som i bibelsk tradisjon, forbindes nakne kroppen med skam, og skamfølelsen knyttes i den koranske fortellingen eksplisitt til Satans verk. Klær, derimot, omtales som gudgitte, og det refereres både til klær i en fysisk, mate-

18. Uttrykket "deres skam" blir vanligvis tolket som en henvisning til kjønnsdeler.

riell forstand (som et dekke for kroppen) og i en metaforisk forstand, ved å henvise til *wa-libāsu l-taqwā* (“plagget gudsfryktighet”) som det beste plagget (*dhālika khayrun*; se Q 7:26). Dette blir “konklusjonen” i eksegesen som foregår i koranteksten, og som ser ut til å være rettet mot en gruppe tenkte tilhørere.

7. Menneskets natur og relasjonen til Gud

Menneskets posisjon i forhold til Gud blir i Koranen uttrykt gjennom metaforer og begreper som er relatert til forholdet mellom en herre (*rabb*) og hans tjener (*‘abd*). Gud er herren som gir beskyttelse og sikrer velferden til sine tjenere, gir dem klare retningslinjer og behandler sine tjenere rettferdig (jf. Q 41:46). Til gjengjeld skal tjenerne være takknemlige overfor deres herre, rette seg etter hans vilje og ikke være arrogante eller utakknemlige. Utallige vers i Koranen understreker at tegn i naturen (*āyāt*) er klare og tydelige vitnemål om Guds eksistens og hans allmakt.¹⁹ Menneskets respons på disse tegnene burde, ifølge Koranen, være takknemlighet (*shukr*) og gudfryktighet (*taqwā*) (Izutsu 2002, 200). Vi finner også vers som indikerer at slike tegn er å finne i mennesket selv: Q 41:53 taler for eksempel om tegn i folks selv/sjeler (*fi anfusihim*). I tillegg ser vi at Q 51:20-21 nevner tegn både “på jorden” og “i deres sjeler” (*fi l-ardi āyātun [...] wa-fi anfusikum*). Det later med andre ord til at disse tegnene både kan forstås som ytre (forstått som manifeste i naturen) og indre (i folks selv/sjeler, deres *nafs*).

Guds absolutte og suverene makt er sterkt poengtert og blir gjentatte ganger understreket, både i homiletiske tekststeder og i fortellinger. Noen av de navnene som brukes om Gud i Koranen er “Den vise” og “Den all-vitende” (*al-ḥakīm wa-l-‘ālim*). Viten og kunnskap er guddommelige attributter, og understrekes stadig som noe som skiller Gud fra andre vesener, som for eksempel englene (jf. Q 2:30: *qāla innī*

19. Dette er et av de aller mest brukte ordene i Koranen. Det brukes i flere ulike tematiske kontekster, tegn i naturen er et av disse. En retorisk figur som ofte brukes i Koranen er en appell til intellekt og fornuft: de som har forstand kan se (de klare og tydelige) tegnene. Samtidig finner vi vers som antyder at kun de som allerede er troende er i stand til å se tegnene. se Q 2:171; 5:58; 8:22; 10:42; 59:14, se også Q 5:103; 29:63 og Q 8:22. Se også Mette de Hemmer Bjerregaards bidrag.

a'lamu mā lā ta'lamūna, “han [Gud] sa: ‘Jeg vet hva de [englene] ikke vet’”). Han er i stand til (*qadara*) alt, ser alt og vet alt. Videre kan Gud gi mennesker spesielle kunnskaper og ferdigheter, og velge ut noen av dem til å utføre spesielle oppgaver (jf. Q 12:76). Dermed er Gud, ifølge Koranen, den ultimate kilden til kunnskap, kraft og eksistens, og står øverst i hierarkiet av væren. Den naturlige og ideelle menneskelige posisjonen er å være underordnet (å ha overgitt seg, underkastet seg) (*muslim*) og lydig (*qānit*), noe som også innebærer en anerkjennelse av fastsatte grenser.

Q 14:4 er et vers som ofte henvises til som en indikasjon på fatalisme, dette verset sier at “Gud lar den han vil fare vill og rettleder den han vil”. Q 24:35 uttrykker en lignende tendens til determinisme og bruker en lys-metafor i den forbindelse: “Gud leder hvem han vil til sitt lys”.²⁰ Det er imidlertid langt flere vers i Koranen som forutsetter at mennesker tar valg (om å tro eller ikke, for eksempel), og at de på den bakgrunn faktisk selv kan påvirke sin egen skjebne i hinsidige (jf. Q 18:29; 25:57; 73:19; 80:11-12). I mange tilfeller inneholder vers om det endelige “regnskapet” på dommedag den enkle logikken at man “får det man fortjener” (se Q 52:13-19), dvs en god handling belønnes mens en dårlig handling straffes, en idé som korresponderer med den koranske forståelsen av pakten og menneskets plikt til å akseptere og følge den (Q 99:6-7). Videre finner vi også ideen om at de kravene som er satt til menneskene ikke er urimelig; ifølge Q 2:286, har Gud ikke lagt en byrde på noen som er tyngre enn de er i stand til å bære.

I flere tilfeller er omtale av Guds kraft knyttet til hans barmhjerthet. Nåde (*rahma*) er et tilbakevendende tema, som uttrykkes på ulike måter, noen har direkte implikasjoner for forholdet mellom Gud og mennesker og forståelsen av menneskelig eksistens. Budskapet fra profetene og Muḥammad kalles for eksempel for “en nåde” til mennesker (se Q 21:107). Guds skaperverk blir også referert til som “en nåde” til menneskeheten, som et tydelig bevis på at Gud har gitt menneskene

20. I tillegg finnes det en tradisjon for å hevde at hvert menneske har to engler, en på høyre og en på venstre side, som noterer ned alt det gode og alt det gale et menneske gjør. Det er gjerne to vers som brukes for å belegge denne forestillingen, nærmere bestemt Q 50:17 (som snakker om mottakere på høyre og venstre side, dette blir tolket som å være disse englene, se Abdel-Haleem 2004, 341 note *a*) og Q 6:61, som snakker om voktere (engler?) sendt av Gud.

alt de trenger for å leve (se Q 28:73; 40:61; se også 27:73; 10:60: Gud er “full av godhet for menneskeheten”), og dermed oppfylt sin del av pakten. Til gjengjeld skal mennesket være takknemlig og anerkjenne sin avhengighet av ham.

Begrepet nåde er også koblet til tilgivelse. Flere vers refererer til Guds barmhjertighet og tilgivelse, som i noen tilfeller sies å være ubegrenset.²¹ Guds tålmodighet med syndere er et aspekt av nåden, som innebærer at alle gis en sjanse å forandre seg og vende om (Q 18:58; 25:70).²² Det finnes også vers som uttrykker at Gud tilgir alle synder (Q 33:71; 39:53), til tross for alle feil (13:6), men anger må komme først. Gud kan også hjelpe folk på dommedag (Q 44:42). I noen vers er barmhjertighet og tilgivelse fra Gud nevnt i forbindelse med streng straff (se Q 5:2; 15:49-50; 59:7). Selv versene som omtaler de såkalte *hudūd*-straffene²³ følges av vers som peker på muligheten for anger og tilgivelse (Q 5:38-39; 24:2-10).

I noen tilfeller ser vi at det settes grenser og gis spesifikke betingelser knyttet til tilgivelse. Q 4:48 begrenser tilgivelsen ved å si at den ikke gjelder for de som har satt noe ved siden av Gud, noe som regnes for en svært alvorlig synd. Andre steder kan vi se at det tas forbehold for de som ikke har akseptert troen før dødsøyeblikket (Q 47:34). Q 6:147 peker også på at det finnes en grense for Guds nåde, selv om den strekker seg langt. Begrepet kjærlighet (*ḥubb*) kan også trekkes inn i denne konteksten. Guds kjærlighet er betinget av at man gjør det gode (Q 2:195; 3:134; 5:13, 96), at man er lydige mot Gud og hans budbringer (3:31), og at man renser seg (Q 2:222; 9:108).²⁴

21. Noen vers uttrykker ideen at alle synder kan bli tilgitt, se Q 2:160; 5:39; 9:104; 110:3.

22. Guds tålmodighet med syndere omtales også i versene 7:183; 14:42; 16:61; 35:45.

23. *Hudūd* betyr grenser, underforstått “Guds grenser”. Dette er de eneste forbrytelsene hvis straffer er direkte foreskrevet i Koranen. Vi snakker om tyveri, utroskap, falsk beskyldning om utroskap og landeveisrøveri, en forbrytelse som ofte inkluderte drap.

24. De koranske ideene om rituell renhet spiller også en rolle i forståelsen av mennesket, det plassering i kosmos og i samfunnet, og relasjonen til det guddommelige. Relevante arbeider som tar for seg denne tematikken er f.eks. Reinhart 1990; Holmes-Katz 1997; 2001; Farstad 2014.

I fortellingen om Adams fall fra Q 20:115ff. sies det at han “glemte pakten”. Dette kan tas som en implisitt referanse til ideen om den opprinnelige pakten inngått ved skapelsen. Men, sies det videre, når Adam angrer får han tilgivelse og ny veiledning fra Gud (Q 20:122). Forståelsen av pakt i Koranen er altså tett knyttet til selve skapelsen, og til relasjonen mellom Gud og mennesket som skaper og skapning. Men fordi mennesker av natur er svake og glemsomme trenger de stadige påminnelser om sine forpliktelser for å ikke havne på villstrå. Profetenes oppgave blir i dette perspektivet nettopp å minne folk om pakten og de forpliktelsene den innebærer.

Det å motsette seg eller betvile åpenbaringen som ble formidlet av profetene, og Muhammed spesielt,²⁵ forstås også som en form for degenerering. I noen vers finner vi referanser til de som avviser det guddommelige budskapet som “aper” eller andre ikke-menneskelige skapninger: “så bli elendige aper” (Q 7:166; se også 2:65 og 5:60).²⁶ I disse versene ser vi at menneskelig overtredelse, det å vende seg bort fra den opprinnelige pakten, konseptualiseres som en handling som strider imot den naturlige, menneskelige disposisjonen, og bringer dem nærmere dyrene.²⁷ Det at Gud straffer mennesker ved å gjøre dem til aper er noe som finnes i den babylonske Talmud, men her i sammenheng med fortellingen om Babels tårn (Reynolds 2018, 284). Både i tilfellet Q 7:166 (sett i sammenheng med foregående vers, fra 163) og Q 2:65 kobles denne straffen til det å bryte sabbaten. Straff for å bryte sabbaten er nevnt i 4 Mos 15:32ff., men her er det snakk om steining. Her ser vi igjen hvordan elementer fra ulike bibelske tradisjoner kombineres på ulike steder i Koranen, men som alle rammes inn av ideen om den “opprinnelige pakten”, som mennesket, ifølge Koranen, hele tiden er i fare for å “glemme” eller vende seg bort fra i kraft av sin natur.

Begrepet *nafs* (sjel, selv) er i Koranen tett knyttet til menneskelig begjær, drifter eller tilbøyeligheter. I noen tilfeller forstås *nafs* som en

25. Et sentralt element i Koranens selvpresentasjon er også knyttet til Abraham: det hevdes at det budskapet som Muhammad mottok og forkynnte er en revitalisering av den sanne religionen etter Abraham, se Q 2:135 og 3:67.

26. Q 8:55 sier: “Den mest miserable av levende skapningene er de som ikke tror”.

27. I andre tilfeller blir de som ikke holder pakten, eller nekter å adlyde Gud og hans budbringer, forbannet (jf. Q 13:25) eller fordømt, og henvist til den evige ilden (Q 2:167; 3: 131 og 192, 9:63; 43:74-78; 72:32; 74:26-30).

kreativ impuls som kan produsere godt eller ondt. Men oftest oppfattes *nafs* som en indre pådriver til dårlige handlinger. Et eksempel finner vi i Q 5:30, hvor *nafs* er identifisert som det som fikk en av Adams sønner til å rettferdiggjøre det å drepe sin bror. I Q 53:23 fremheves *nafs* som setet for menneskets (egoistiske) ønsker for seg selv. Underforstått innebærer dette å ønske seg de gale tingene, i motsetning til det som er akseptabelt for Gud. I noen tilfeller blir *nafs* beskrevet som “en stemme innenfra” som hvisker til mennesker (jf. Q 50:16). Videre sies *nafs* å være lunefull (jf. Q 79:40). *Nafs* er med andre ord en litt uforutsigbar dimensjon ved mennesket, og representerer en konstant indre trussel mot menneskers etiske og religiøse integritet.

Parallelt med den hviskende *nafs*, som utgjør en indre trussel, finner vi også forestillingen om den hviskende Satan, som beskrives som den som hvisker i menneskers bryst (jf. Q 114:5), eller presenteres som en som henvender seg til mennesker gjennom hvisken (jf. Q 20:120: *fa-waswasa ilayhi l-shaytānu qāla: yā ādamu*, “og Satan hvisket til ham og sa: O Adam”). Satan/Iblis får også rollen som en ekstern fiende og en konstant trussel, som følge av fallet (jf. Q 7:17). Dermed presenteres den menneskelige eksistens som en tilstand av fundamental usikkerhet, under stadig trussel fra både interne og eksterne krefter, og underlagt Guds suverene vilje.

8. Avsluttende kommentarer

Som jeg nevnte innledningsvis, behandles ikke temaet menneskets natur eller den menneskelige eksistens på en filosofisk sammenhengende og stringent måte i Koranen. Som vi har sett finnes det forestillinger, begreper og ideer her som ikke nødvendigvis lar seg integrere i et koherent system. I Terje Stordalens bok (1999) om mennesket i Det gamle testamente oppsummerer han grunnleggende trekk ved den antropologien som formuleres der ved å si at mennesket er støv og livspust. Som vi har sett kunne dette like gjerne blitt skrevet om mennesket slik det presenteres i Koranen. Mennesket formes av støv eller leire, i hendene på den store pottemakeren, som ifølge Koranen gir mennesket “den beste form”. Livspusten som blåses inn i de første menneskene, Guds *rūḥ*, er det som gir mennesket liv og som kan forstås som en

henvisning til en spesiell relasjon mellom Gud og mennesket. Samtidig er menneskets tilværelse preget av ambivalens. Det appelleres til menneskets fornuft og dets evne til å erkjenne Gud, samtidig som det erkjennes mennesket også er underlagt sine følelser, drifter og begjær, og er svakt og glemsomt. Mennesket er derfor ikke alltid i stand til å gjøre det rette, ta de rette valgene, eller innse hvordan de burde leve, selv om de også er “fornufts-vesener”.

Menneskets svakhet kan selvfølgelig karakteriseres som en negativ eller pessimistisk antropologi, jf. Reynolds. Men etter min mening kan man like gjerne si at ambivalens, usikkerhet og skjørhet er en god beskrivelse av den menneskelige eksistens og den menneskelige natur slik den fortelles og fremstilles i Koranen. Mennesket slik det fremstilles i Koranen lever i ulike typer spenningsfelt. Det er ontologisk bundet til jorden, skapt av støv eller leire, men selve livskraften og intellektet er derimot koblet til det guddommelige i fortellingen om innblåsing av *rūh*. Vi har også sett hvordan den overordnede ideen om pakten har betydning for Koranens antropologi, i det mennesket plasseres i et spenningsfelt mellom dets naturlige disposisjon (til å tilbe Gud alene, som var den sanne religionen fra skapelsen av), og de menneskelige drifter og tilbøyeligheter som gjør dem svake, glemsomme og lette å villedes. Koranens rolle ifølge dens egen selvforståelse er å “vekke” menneskene, advare dem, og minne dem på hva som er sant og rett, det naturlige og beste, nemlig å følge den sanne religionen, som er den Abraham fulgte. Og som ifølge Koranen er den religionen både de tidligere profetene og Muḥammad ble sendt for å forkynne.

9. Litteratur

Abdel Haleem, M.A.S., 2004, *The Qur'ān: A New Translation*, Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.

Arnaldez, R., 1978, 'KhalḲ', i *Encyclopaedia of Islam*, New Edition 4, red. B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht, Leiden: Brill, 980-988.

Bakker, D.J., 1965, *Man in the Qur'ān*, avhandling avlagt ved Vrije Univ Amsterdam.

Baldick, J., 1992 [1989], *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I.B. Tauris & Co Ltd.

- Barlas, A., 2002, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin: University of Texas Press.
- Bauer, K., 2015. *Gender Hierarchy in the Qur’an: Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, F., 2008, ‘The Qur’an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata’, i *The Qur’an in Its Historical Context*, red. G.S. Reynolds, Oxon: Routledge, 29-50.
- Eggen, N.S., 2007, *Koranen: Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. Oslo: Solum Forlag.
- Ernst, C.W., 1997, *The Shambhala Guide to Sufism: An essential introduction to the philosophy and practice of the mystical tradition of Islam*, Boston: Shambhala.
- Farstad, M.H., 2008, ‘Om skriftlighet, muntlighet og muntlighet i skrift: Teoretiske refleksjoner i forhold til studiet av Koranen’, *DIN-tidsskrift for religion og kultur* 3, 3-19.
- Farstad, M.H., 2012, *Chaste, Chosen and Purified: An analysis of the Qur’anic narratives about Maryam*, PhD-avhandling avlagt ved Universitetet i Bergen.
- Farstad, M.H., 2014, ‘And God loves those who purify themselves’ (Q 9:108): Qur’anic notions of purity and purification’, i *Micro-level analyses of the Qur’an*, red. H. Rydving, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 15-46.
- Farstad, M.H., 2017, ‘Anthropology of the Qur’an’, i *Encyclopaedia of the Quran*, Brill Online Supplements.
- Gilhus, I.S., 1997, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, London: Routledge.
- Graham, W., 1987, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York: Cambridge University Press.
- Guillaume, A., 2007 [1955], *The Life of Muhammad*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn (d. 711), 1981 [1311], *Lisān al-‘Arab* 1-6, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Izutsu, T., 2002 [1959], *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Katz, M.H., 1997, *Purified Companions: The Development of the Islamic Law of Ritual Purity*, avhandling avlagt ved the Faculty of the Division of the Humanities, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Chicago.

- Katz, M.H., 2001, 'Cleanliness and Ablution', i *Encyclopaedia of the Qur'ān* 1, red. J. Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 341-344.
- Lumbard J.E.B., 2015, 'Covenant and covenants in the Qur'an', *Journal of Qur'anic Studies* 17, 1-23.
- Nagel, T., 2010 (red.), *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, München: De Gruyter Oldenburg.
- Neuwirth, A., 2006, 'Structure and the Emergence of Community', i *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, red. A. Rippin, Malden, MA: Blackwell, 140-158.
- Neuwirth, A., 2010, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Reinhart, K.A., 1990, 'Impurity/no danger', *History of Religions* 30, 1-24.
- Reynolds, G.S., 2010. *The Qur'an and its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- Reynolds, G.S., 2021. "The Human Was Created Out of Haste". On Prophecy and the Problem of Human Nature in the Qur'an', i *Religions* 12 (8), 589 <https://doi.org/10.3390/rel12080589>.
- Robinson, N., 2003 [1996], *Discovering the Qur'ān: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- Sinai, N., 2017, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stordalen, T., 1999, *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Stowasser, B.F., 1994, *Woman in the Qur'an: Traditions and Interpretation*, New York: Oxford University Press.
- Wadud, A., 1999, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Watt, W.M., 1990, 'Created in His Image: A Study in Islamic Theology', i *Early Islam: Collected articles*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 94-100.

Profeten forført

Den muslimske eksegeses bryderier med profeters sex og moral

Jakob Skovgaard-Petersen, Københavns Universitet

Abstract: This article provides an analysis of three scenes in the Qur'an, related to biblical motives, and their role in later Muslim *tafsir* (exegesis). All of the scenes are concerned with the theme of sexual attraction and seduction. In the Muslim context, this is a thorny subject because it stresses the humanity of the protagonists and thus challenges the concept of prophetic sinlessness (*'isma*). The article discusses early 20th century attempts at humanizing the prophets, all the while these modern *tafsirs* exculpate them from any sexual urge. Later in the 20th century this attitude is challenged by at least some interpreters who reintroduce an acceptance of a sexual dimension to prophethood.

1. Indledning

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen var titlen på en bog, som den berømte tyske reform-jødiske rabbiner Abraham Geiger udgav i 1833. Man havde naturligvis i mange år set ligheder mellem islamisk og jødisk lov, og Koranen og islamisk teologi anså selv forbindelsen til jødedommen og kristendommen for central. Men Geiger gennemgik punkterne systematisk og anså dem for bevidste overtagelser. Forklaringen var, mente han, at Muhammad i sine mest pressede år før udvandringen fra Mekka til Medina havde brug for forbunds-fæller og så dem i jøderne. Siden blev forholdet til jøderne i Medina meget dårligt, men Muhammad var nu langt stærkere og kunne tage konfrontationen med dem. Lighederne var altså en bevidst, men forladt, politik fra Muhammads side. Koranen var ikke en kilde til Guds

åbenbaring, men til en mindre arabisk religiøs entreprenørs strategiske dispositioner.

Der var jo altså nok af lighedspunkter mellem Bibelen og Koranen, og det 19. århundredes historicisme og senere evolutionisme skabte en ramme for at tale om "lån", "overtagelser" og "levn". Religionsforskere i det 20. århundrede har derimod typisk påpeget, at de islamiske versioner er mere end lån eller dårlige versioner af originalen. Snarere er de varianter af mytisk stof, som cirkulerede i Nærorientens oldtid, og som blev bragt til anvendelse på forskellige måder af de forskellige religioner. Bibelen selv blev også kun gradvist stabiliseret som tekst i århundrederne frem mod tilblivelsen af islam.

Det er naturligvis ikke så morsomt for den senere tilkomne religion eller kultur at få sine elskede myter og riter ført tilbage, ikke til stifteren, men videre til ældre religioner og kulturer. Den traditionelle muslimske forsvarslinje har været at føre de islamiske idéer og ritualer tilbage til en ur-monoteisme, repræsenteret af Abraham, som dermed er ældre end jødedom og kristendom, som de udviklede sig (eksempelvis i Koranen 3:65, 67). Jøder og kristne havde så med tiden forvansket Guds klare budskab, særligt med den kristne påstand om, at Gud havde fået en søn. Så for den muslimske tradition var det Bibelen, og særligt Det Nye Testamente, der ikke bare var vidnesbyrd om Guds ord, men desværre også om jødernes og de kristnes fordrejninger. I denne islamiske lære om forvanskningen (*tabrif*) af Guds åbenbaring var det altså de jødiske og kristne traditioner, der var præget af menneskelige religiøse entreprenører og deres forvildelser. I den fremvoksende muslimske litteratur til fortolkning af Koranen, *tafsir*, opstod en litteratur, "Profetberetningerne" (*qissas al-anbiya*), som trak på "israeliternes materiale" (*al-isra'iliyat*), men forsigtigt og med fordømmelser. For her var det afgørende at skille klinten fra hveden, for nu at blive i det bibelske. De bibelske historier var relevante, men skulle behandles med varsomhed. Siden var der også eksegeter, der slet ikke ville forlade sig på dette bibel-forklarende materiale.

Dette er formodentlig grunden til, at mange muslimer – historisk og i dag – ikke ser eller kender til de oplagte ligheder, der er. Endsige forskellene, når det drejer sig om varierende fortællinger om den samme person. Endnu mindre når lighederne alene er tematiske og ikke er forbundet til de samme navne. Og da slet ikke, når et af navnene

er Muhammad og historien ikke er alt for flatterende. Her skal vi se nærmere på et par sådanne tilfælde, som alle drejer sig om kærlighed og forførelse: bibelsk er det Josef og Potifars hustru samt David og Batsjeba, koranisk er det Yusuf og Zulaykha samt Muhammad og Zaynab. Min interesse ligger i, hvordan den muslimske tradition har sloget med dengang, Profeten blev forført.

I udgangspunktet har den muslimske tradition et problem. Faktisk er det et problem, vi kender, så omtrent fra at vi fortæller bibelhistorierne højt for børnene; nogle af dem er saftige og seksuelle, og ikke videre moralske. De er lige kommet til at elske historierne om hyrdedrengen, der slog Goliat ihjel og bliver konge, og så begår han en form for seksuelt magtmisbrug, der gør #metoo til en uskyldig ferieflirt i sammenligning. Det muslimske problem er, at de figurer, der i Det Gamle Testamente er patriarker og konger, i Koranen er profeter. Det vil sige, at de er tilpasset en profetisk skabelon, hvor de er udvalgt af Gud og prædiker Guds enhed og et fromt og sædeligt liv, og folket deler sig i de fromme, der lytter, og de forhærdede, der overhører eller afviser. De er altså læreeksempler i en moraliserende historie med mindre variationer. Man kan ikke bare være underholdt af dem. De troende, der hører historien, skal lægge sig efter deres eksempel. I alt fald i teorien.

2. De koraniske tekster

Her kommer den første forførelsesfortælling. Den stammer fra Koranens historie om Josef i sura 12, Josefsuraen, og er den længste sammenhængende historie i Koranen.¹ Her vers 21-34 i Ellen Wulffs gode oversættelse:

Den, der købte ham, og han var fra Ægypten, sagde til sin hustru: "Tag godt imod ham! Han kan være os til nytte, eller vi kan tage ham til os som barn." Således gav Vi Josef indflydelse i landet. Vi ville lære ham at tyde fortællinger. Gud sejrer i sin sag. Men de fleste mennesker har ingen viden. Da han nåede sin manddoms alder, gav Vi ham dømmekraft og viden. Således gengælder Vi dem, der handler godt. Hun, i hvis hus han levede, prøvede at forføre ham.

1. Se også Frederik Poulsens bidrag.

Hun lukkede dørene og sagde: "Kom herhen!" Han sagde: "Gud bevare mig! Min herre har taget godt imod mig. De, der handler uret, dem går det ikke godt." Hun begærede ham; og han ville have begæret hende, hvis han ikke havde set sin Herres advarende tegn. For Vi ville afvende det onde og skamløse fra ham. Han var en af Vore tjenere, ren af hjertet.

Begge løb de hen mod døren for at komme først, og hun flængede ryggen på hans skjorte. Ved døren mødte de hendes herre. Hun sagde: "Gengældelsen for den, der ønsker at volde dine husfæller fortræd, kan kun være fængsling eller en pinefuld straf!" Josef sagde: "Hun prøvede at forføre mig!" Da trådte en af hendes husfæller frem som vidne: "Hvis hans skjorte er flænget foran, taler hun sandt, og han er en af dem, der lyver. Men hvis hans skjorte er flænget i ryggen, så lyver hun, og han er en af dem, der siger sandheden." Da han så, at Josefs skjorte var flænget i ryggen, sagde han: "Dette hører til jeres kvindelist! Jeres list er vældig! Josef! Hold dig fra dette! Og du, kvinde! Bed om tilgivelse for din synd! Du er en af dem, der forsynder sig."

Kvinderne i byen sagde: "Den mægtige herres hustru prøver at forføre sin unge tjener. Han har vakt hendes glødende kærlighed. Vi mener, at hun befinder sig i åbenlys vildfarelse." Da hun hørte deres listige snak, sendte hun bud til dem og beredte dem et måltid. Hun gav dem hver en kniv og sagde til Josef: "Gå ud til dem!" Da de så ham, fandt de ham prægtig; de skar sig i hænderne og sagde: "Gud bevares! Han er jo intet menneske, men snarere en herlig engel!" Hun sagde: "Det er på grund af ham, at I har dadlet mig. Jeg har prøvet at forføre ham, men han stod imod. Hvis han ikke gør, hvad jeg befaler ham, kommer han i fængsel og bliver en af de ringeagtede!" "Herre!" sagde han. "Fængslet er mig kærere end det, som de opfordrer mig til. Hvis ikke Du afvender deres kvindelist fra mig, vil jeg føle attrå efter dem og blive en af de uvidende." Da bønhørte hans Herre ham og afvendte deres kvindelist fra ham. Han er Den Hørende og Den Vidende.

Bemærk, at kun Josef får et navn i Koranen. Den senere eksegetiske tradition kalder Potifar for Aziz og hans hustru for Zulaykha. For kendere af Bibelen er denne scene velkendt (Første Mosebog 39): Potifars

hustru søger at forføre Josef, men han river sig løs og flygter. Her er den koraniske version så markant forskellig og vel et godt eksempel på, at det ikke bare er noget, som *Muhammed aus dem Judentum genommen hat*: for det første ved at herren i huset med hjælp fra en rådgiver slutter, at det er hans kone, der har søgt at forføre Josef. For det andet med en hel scene, hvor hun lukker munden på byens sladrende kvinder ved at invitere dem hjem, vise dem Josef og få dem til at tilstå, at han også vakte deres begær. For det tredje og vigtigste: Koranen fortæller, at Josef faktisk også var tiltrukket af hende og havde givet efter, hvis ikke Gud havde grebet ind og givet ham et tegn. Tegn er netop dét, som Gud har oplært Josef i at tyde. Og det vrimler med tegn, ægte og falske. Særligt klæder: Josefs brødre har smurt hans klæder ind med blod og sagt, at det var en ulv, der havde dræbt ham; og Zulaykha selv forsøger at udlægge lappen fra hans klædning som et tegn på overfaldet (Lawson 2012, 232). Det er for dette forsøg, at hun bliver fordømt for sin kvindeliste – et tema der siden er brugt mod kvindekønnet generelt (Stowasser 2008, 122-36).

Det andet eksempel er teksten om Muhammad og Zaynab, K 33:37, igen i Wulffs oversættelse:

Og da du sagde til ham, som Gud havde vist nåde, og som du havde vist nåde: “Behold din hustru, og frygt Gud!” og holdt skjult hos dig selv, hvad Gud ville vise åbent, idet du frygtede folk, skønt du snarere burde have frygtet Gud. Da så Zayd havde besluttet sig med hensyn til hende, lod Vi dig tage hende til hustru. For der skal ikke skal være noget til hinder for, at de troende ægter hustruer af deres adoptiv sønner, når disse har besluttet sig med hensyn til dem. Guds befaling bliver udført.

Her er historien en hel del kortere. Til gengæld dukker et navn op, Zayd, et af bare to navne på Muhammads samtidige i Koranen. Dette koranvers er ganske indforstået, så det kræver faktisk en udlægning. Vi tager den fra Frants Buhls *Muhammeds Liv*, den mest autoritative gennemgang af Muhammads liv på dansk, som dog er præget af sin tid (1903) og en vis fjendtlighed over for profeten. Her fra det afsluttende kapitel om “Muhammeds personlighed”, hvor hans “sanselighed” fordommes:

En anden gang blev han forelsket i sin adopterede frigivne *Zaid b. Hârîta*'s hustru *Zainab*. Da en adoptiv søn dengang betragtedes som ganske ligestillet med en kødelig søn, var et sådant ægteskab blodskam (s. 46), og Profetens færd vakte derfor almindelig indignation. Der åbenbares da en lov, hvorefter en adoptiv søn ikke mere skulle være at betragte som virkelig søn (33,4). Man ser i øvrigt af Koranens ord, at den indignation, hans fremfærd vakte, i begyndelsen skræmte ham selv, men senere gør han sig bebrejdelser for denne svaghed over for menneskenes dom: "Du har frygtet menneskene, men Allâh fortjener mere, at du frygter ham; *Zaid* har afbrudt sit forhold til hende, og vi har givet dig hende til ægte, for at det ikke skal falde de troende til last at ægte deres adoptiv sønners hustruer efter deres skilsmisse" (33,37)" (Buhl 1998, 244).

Historien er altså, at Muhammad forelskede sig i sin nære tilhænger og tidligere slave *Zaid*'s kone *Zaynab*, som han kom til at se ved et tilfælde. *Zaynab* fortalte det til *Zayd*, som valgte at skille sig fra hende. Men som koranverset forklarer, havde Muhammad først søgt at undertvinge sine drifter og opfordret *Zayd* til at beholde *Zaynab*. Han fik så en åbenbaring, som skosede ham for at frygte mennesker mere end Gud, og som fastslog den nye lov om, at det var tilladt at gifte sig med fraskilte hustruer til adoptiv sønner, fordi de sidstnævnte ikke er blodsbeslægtede. Buhl ser det som alene negativ "sanselighed" og ser – som den historisk-kritiske teolog han er – Koranen som udtryk for Muhammads tanker (ikke som Guds åbenbaringer) og en kilde til mandens personlighed. Kombinationen af Muhammads kødelige begær og den for ham bekvemme åbenbaring har bevirket, at historien om *Zaynab* og *Zayd* har været standard-repertoire i kristen anti-muslimsk polemik siden middelalderen. Andetsteds fortæller Buhl (1998, 205), at Muhammad ikke lang tid efter gjorde *Zayd* til anfører i et vovet togt mod nord, hvor han blev slået ihjel. Buhls læsere i 1903 må have bemærket ligheden til David og Urias.

3. Syndefri og skrammet

I begge eksempler er Koranen optaget af seksuelt begær, som den synes at opfatte som naturligt og ikke i sig selv fordømmer. Men det er også klart, at seksuelt begær skal reguleres og somme tider holdes i tømme. Det vil først og fremmest sige i ægteskabet – eller som lovformelig konkubinage. Koranen er tydeligt optaget af ægteskab og skilsmisse, og den fordømmer ægteskabsbrud særligt hårdt, ligesom den også fastlægger straf for falsk anklage for ægteskabsbrud (K 24: 4). Josef og Muhammad er profeter og har en opgave fra Gud, men det betyder ikke, at de ikke kan gifte sig, få børn og nyde sex. Josef er som bekendt stamfar til en af Israels tolv stammer, mens Muhammad fik sammenlagt 13 koner og syv børn, om end drengene døde som børn, og kun én datter, Fatima, førte hans slægt videre. De to historier er kontroversielle, ikke på grund af sex, men fordi en profet er ved at blive forført af en gift kvinde og må holde sig i skindet. Senere bliver Muhammad gift, og Josef bliver faktisk forsonet med Zulaykha, da han kommer ud af fængslet senere i sura 12.

Problemet er den syndige impuls: “Hun begærede ham; og han ville have begæret hende, hvis han ikke havde set sin Herres advarende tegn.” Det var denne impuls, der skulle harmonere med en teologi, der ikke kunne tillade en profet at fejle; for hvad ville da hans budskab være værd? Så ville teologi og jura smuldre. I takt med at muslimske lærde fik kanoniseret ikke bare Koranen men også hadith-samlingerne, havde man fået et korpus at bygge oven på, ikke at diskutere og pille ned. Fra 900-tallet bliver det et dogme, at profeter har *‘isma*, syndefrihed. Og som årene går, glider profeternes menneskelige sider i baggrunden. Det gælder naturligvis først og fremmest Muhammad selv.

For Josef går vejen mod større og større fristelser og mere og mere beslutsomhed. En vigtig malayisk ekseget fra 1600-tallet beskriver, hvordan Zulaykha klædte sig af og bad ham lægge sin hånd til sine bryster (Johns 1999, 134). Guds tegn er i de klassiske kommentarer alt fra et råb til skriften på væggen.

Sagen med Zaynab er mere kompleks. Også her slås man med spørgsmålet om Profetens skyld og syndefrihed, og Koranen selv fortsætter i 33:38 med at fastslå, at “Intet skal være til hinder for, at Profeten gør det, som Gud har pålagt ham, i overensstemmelse med Guds sædvane

over for dem, der levede tidligere; Guds befaling er en bestemmelse, som står fast”.

I historien om Zayd og Zaynab er Koranen selv jo ikke så specifik, og faktisk findes historien ikke i den ældste Muhammad-biografi, af ibn Ishaq (d. 767), og den er heller ikke med i de to store klassiske *hadith*-samlinger, selv om de bringer mange situationer fra Muhammads liv. Kilderne til historien er fornylig blevet gennemgået af den tyske ekspert i Koran-eksegese, Andreas Görke, som lokaliserer den primært i den Koran-eksegetiske litteratur, begyndende med den første store klassiske *tafsir* af al-Tabari (d. 923). Tabari selv angiver som kilde den ufuldstændige, tidlige *tafsir* af Muqatil b Sulayman (d. 767) (Görke 2018, 45-49). De forskellige versioner giver varierende forklaringer på, hvornår og hvordan Muhammad så Zaynab, hvorfor Zayd valgte at skille sig fra hende, og i hvor høj grad det hele var iscenesat af Gud (Maghen 2004, 76-110). Görke påpeger, at disse versioner alle søger at få acceptabel mening ud af koranverset, som altså har været styrende for udviklingen af fortællingen.

Fortællingen om Zayd og Zaynab får stor opmærksomhed i 900-1000-tallet, men har det så med at dø ud. Det kan have med kristen polemik at gøre. Og det kan have at gøre med profetisk syndfrihed. Men fornylig har den amerikanske islamforsker David Powers pegt på en anden dimension, som gør historien betydningsfuld. Nemlig at Zayd bliver forstødt. Det lille afsnit på fire vers, som 33:37 indgår i, slutter med 33:40's konstatering: "Muhammad er ikke fader til nogen af jeres mænd; men han er Guds udsending og profeternes segl. Gud ved alting." Og her er det afgørende, at Muhammad ikke har Zayd til søn, fordi en adoptiv søn ikke er blodsbeslægtet, sådan som den hidtidige arabiske tradition – og andre mellemøstlige traditioner – havde praktiseret det. Det fader-sønforhold, som er så centralt i jødedom og kristendom, er fraværende i den islamiske tradition (Powers 2009, 3). Historien om Zaynab har derfor teologiske konsekvenser, som Powers ser det. Den kan også udlægges mere politisk som en markering af, at Muhammad ikke har grundlagt et dynasti. For sunni-muslimer er det en afgørende pointe; de afviser shia-muslimers påstand om, at familien gennem datteren Fatima var retmæssige arvinger, både politisk og teologisk. I den sunni-muslimske fortolkning har Muhammad netop

ikke efterladt eller udpeget en arving, hvorfor det er op til de troende at finde den rette.

4. David

Lad os hente endnu en bibelsk figur frem, som også figurerer i Koranen: David. Da'ud, som han hedder på arabisk, optræder en række steder i Koranen, men typisk helt kort. Kendte bibelske temaer som drabet på Goliat veksler med ikke-bibelske, såsom hans evne til at tale med fugle (Kaltner & Mirza 2018, 34-35).

Historien om Muhammad og Zaynab rummer mange paralleller til historien om David og Batseba i Samuelsbøgerne: Kongen ser ved et tilfælde sin loyale tjeners hustru og begærer hende; han kan ikke få hende ud af sine tanker og ender med at få udmanøvreret hendes ægtemand, Urias, så han kan gifte sig med hende. Ægtemanden dør i et slag, hvor han er sendt ud i forreste række (Maghen 2007, 20). Bagefter opføres David af profeten Natan, som i drøje vendinger overbringer Guds vrede over, at han har sendt Urias i døden og giftet sig med hans kone. Det sker ved at fortælle en lignelse om to mænd, hvoraf den ene har alt, men alligevel kræver det ene får, den anden har. David anerkender det og angrer, og Gud tilgiver ham, men beordrer, at hans søn vil dø som straf (Anden Samuelsbog kap. 12; Maghen 2004, 89). Historien om Batseba er ikke med i Koranen. Men der er stærke ekkoer at Natans fordømmelse, fordi Koranen fortæller omtrent samme lignelse, nu bare givet David af to brødre, der brød ind i hans ham. Her er Koranen 38, 21-26 endnu engang i Wulffs oversættelse, den eneste længere samlede historie om David:

Har du hørt beretningen om de stridende? Da de klatrede over muren til paladset. Da de kom ind til David, så han blev forskrækket over dem. De sagde: "Vær ikke bange! Vi er to stridende parter, hvoraf den ene har begået overgreb mod den anden. Døm nu mellem os med sandhed, uden afvigelse, og led os til den rette vej! Dette er min broder. Han har nioghalvfems får, mens jeg kun har ét. 'Betro det til mig!' sagde han og brugte magtsprog mod mig." David sagde: "Han har handlet uret imod dig ved at kræve dit får

ved siden af alle sine egne.” Mange, som er fælles om noget, begår overgreb mod hinanden, med mindre de tror og gør gode gerninger; og det er kun få. David tænkte, at Vi havde sat ham på prøve. Han faldt på knæ og bad sin Herre om tilgivelse. Han angrede. Vi tilgav ham dette. Han står Os nær og vil få en smuk hjemkomst. “David! Vi har gjort dig til efterfølger på jorden. Døm med sandhed mellem menneskene, og følg ikke begæret, så det leder dig vild, bort fra Guds vej.” De, der forvilder sig bort fra Guds vej, har en streng straf i vente, fordi de glemte afregningens dag.

Ligesom i senere jødisk eksegese bliver David rensat for synd i den muslimske *tafsir*, ofte med den forståelse, at Batseba kun var forlovet med Urias (Hasson 2019). Som det ses, hedder det i Koranen (38:25), at “Han faldt på knæ og bad sin Herre om tilgivelse. Han angrede. Vi tilgav ham dette”. Ligesom Josef er David i Koranen ikke en stamfader, men en profet, der har modtaget Guds åbenbaring (i dette tilfælde salmerne). Han er altså i Koranen, og i den tidligste eksegese, et eksempel på en profet, der har behov for tilgivelse. Formentlig fordi han lod sig forføre. Men det står der ikke eksplicit.

Det ord, som Wulff oversætter med efterfølger, er det nu så kendte ord kalif (*khalifa*). Kun Adam og David får den titel i Koranen, og det kan også oversættes med stedfortræder. I sammenhængen virker herredømme også rimeligt, forstået som en sammensmeltning af religiøs og politisk autoritet. Altså ligesom Muhammad. David og Muhammad har flere ligheder; begge har ifølge traditionen været hyrder og har foretaget den mest bemærkelsesværdige opstigen fra en ikke lovende barn-dom til en position som deres folks både politiske og religiøse leder. Den tyske orientalist med det danske navn Peter Christian Jensen argumenterede endog i 1922 ganske overbevisende for, at hele Muhammads historie kan læses som *aus der Davids-Sage aufgenommen*: flugten til Medina og erobringen af den centrale helligdom Mekka syv år senere var kalkeret over Davids flugt og skjul for Saul, eksil i Hebron og erobring af Jerusalem syv år senere (Jensen 1922, 91). For nylig har den israelske islamforsker Ze’ev Maghen (2007) også argumenteret for Zaynab-historiens gæld til talmudisk materiale og påpeget, at David og Muhammad ydermere har en stor seksuel appetit og formåen til fælles. Men der er også forskelle på de to historier, først og fremmest

vel, at David sendte Urias ud for at få ham dræbt, mens Zayd selv havde skilt sig fra Zaynab, da Muhammad giftede sig med hende. Selv om Koranen kritiserer Muhammad for at have været bange for folks dom, så betoner den, at han i øvrigt har handlet ret. I den klassiske muslimske litteratur fastholdes det således, at alt foregik efter Guds vilje. Men som Maghen har påpeget, er der en tydelig tendens til, at Muhammads begær med tiden nedtones, og at det hele i højere grad ses som Guds plan for at afskaffe adoption, som Muhammad indgår i. Dét som han skjulte for folk, var nu hans plan om at gifte sig med hende, selv om hun havde været hans adoptivsøns kone. Ikke hans hede begær.

5. 20. århundrede: menneskeliggørelse

Hvordan har nyere muslimske tænkere og forfattere set på disse tre profeters syndfrihed og seksualitet? Her vil jeg samle mig om egyptiske fortolkninger, som er dem, jeg kender bedst.

Den første vigtige moderne koranfortolkning på arabisk er *Tafsir al-Manar*, "Fyrtårnet", som udkom i tidsskriftet af samme navn fra 1900 til 1935, men stadig var ukomplet. Forfatteren til de ældste dele er Egyptens berømte reformator og mufti Muhammad Abduh (1849-1905), men hovedparten er forfattet af hans elev Rashid Rida (1865-1935), angiveligt efter noter fra Abduhs forelæsninger. Som titlen antyder er, det et oplysningsværk, som lægger vægt på at etablere en ny og mere rationalistisk forståelse af islam. Derfor skrælles profeterne, og særligt Muhammad, nu for overnaturlige og mirakuløse historier; tværtimod betones det, at Muhammad kan være et forbillede for muslimer som menneske. Navnlig for Abduh er det centralt, at islam og moderne livsværdier er kompatible. Hvad der var moderne værdier år 1900, er dog ikke nødvendigvis moderne i dag. Det gælder ikke mindst på det seksuelle område, hvor Abduh var en foregangsmand for kvinders rettigheder, men i tråd med sin europæiske samtid også for kvinders seksuelle tilbageholdenhed.

Tafsir al-Manar dækker sura 12, historien om Josef, men når ikke frem til historien om David i sura 38 eller historien om Zayd og Zaynab i sura 37. Om det berømte sted, "Hun begærede ham; og han ville have begæret hende, hvis han ikke havde set sin Herres advarende

tegn”, forklarer Rida, at scenen er udtryk for gensidig aggression, ikke kærlighed: Zulaykha er rasende over at blive afvist og ønsker at slå ham, og Josef vil flygte, men er også rede til at forsvare sig selv (Rida 1990, bd. 12, 231). Der er altså ifølge *Tafsir al-Manar* ikke gran af seksuelt begær i scenen.

Rashid Rida (1903, årgang 4, 816) forsvare indædt læren om profeternes syndfrihed, ofte med reference til kristne angreb på dem. David og Josef er ikke i skudlinjen – for her har de kristne grundlæggende samme fortælling – men Muhammad er. Det gælder ikke mindst historien om Zaynab og Zayd, som ud over det uacceptable i anklagen om Muhammads generelle brunstighed nu i det tidlige 20. århundrede også af kritikere ses som udtryk for usund muslimsk indavl. Både Abduh og Rida må derfor forsvare profetens syndfrihed i ægteskabet med Zaynab; Abduh allerede i sin kommentar til sura 1, hvor han betvivler kilderne til historien (Görke 1998, 58). Abduhs udlægning bliver imidlertid snart kritiseret, igen af kristne lader det til, og Rida påtager sig et yderligere forsvar. Her er en af pointerne, at et ægteskab med Zaynab af lyst og en åbenbaring, der passede til det, går imod alt, hvad Muhammad selv prædikede; Muhammads hjerte og hele indretning var komplet opfyldt af at udføre den mission, som Gud havde tildelt ham. Så der var ingen plads til jordisk tiltrækning (Rida 1900, årg. 3, s. 714).

Denne attitude hos de tidlige reformatorer har den britiske sociolog Ernest Gellner (1981, 149-73) engang kaldt viktorianiseringen af islam. Logikken var, at de europæiske kolonimagters overlegenhed militært, økonomisk, teknisk og politisk var så stor, og reformatorerne var klar til at lære af dem. Men så måtte de omvendt betone, at religiøst og moralsk var islam europæerne og deres religion – eller mangel på samme – overlegen. Det måtte man bare også gøre efter europæernes viktorianske målestok. Der kom altså til at finde en ny-puritanisering sted.

Den generelle udvikling mod menneskeliggørelse af profeterne har dog også betydet andet end viktorianisering. Efter Anden Verdenskrig – og de muslimske staters selvstændighed – har der også været skribenter, som har talt for profeternes seksualitet.

Den næste store Koran-eksegese i Egypten er den radikale islamist Sayyid Qutbs (1906-66) “I Koranens skygge” (*Fi Zilal al-Qur’an*). Al-

lerede i titlen rummer den jo en nærmest modsat metafor end fyrtårnet, og den er ofte polemisk imod den. Også når det kommer til køn og seksualitet (Carré 1984, 75-101).

Qutb behandler historien om David som en test fra Gud: de to, der bryder ind hos David, er ikke tyve, men engle, der vil sætte ham på en prøve. David løser den ved at fordømme den rige og grådige. Men det gjorde han, før han havde hørt den anden part. Så forsvandt englene. David sad tilbage, og det gik op for ham, at det var en prøve, Gud havde foranstaltet, og at han var dumpet ved at gå for hurtigt til konklusionen (selv om den var rigtig). David angrede, og Gud, som netop havde kaldt ham sin stedfortræder, tilgav ham (Qutb 2003, 3018-19; se også Mohammad 2014, kap. 5). Altså ingen forbindelse til historien om Batscha, og følgelig ingen seksualitet og ingen synd. Qutb refererer kort til utroværdige og horrible historier om, hvad David skulle have gjort med en kvinde, men afviser det i vanlig stil om *isra'iliyat* – et ord, der for ham (efter staten Israels oprettelse) alene er negativt (Skovgaard-Petersen 2016, 156-57).

Koranen 37:37 bliver også hos Qutb drejet væk fra det seksuelle. Hos Qutb har Muhammad ikke set Zaynab og begæret hende. Derimod har Gud besluttet at gøre en ende på den gamle arabiske tradition med adoption. Så Muhammad bliver beordret til at gifte sig med Zaynab, og Gud lægger det i Zayds og Zaynabs hjerter at ønske at blive skilt. Som forventeligt er der hyklere, der sladrer om, at Muhammad gifter sig med sin søns eks-kone, så Gud sender sura 37:38 for eksplicit at rense Muhammad for den slags slibrige fornærmelser (Qutb 2003, 2868-70; se også Görke 2018, 59).

Man kan derfor forstå, hvorfor Maghen (2004), som i en bog gennemgik eksegese af Zaynab-historien, og Mohammed (2014), som viede en bog til passagen om David, begge ser i det 20. århundrede en afseksualiserende tendens. Mohammed (2014, 4) taler om, at den eksegetiske litteratur har bevirket en “metamorphosis from censure to exculpation”, mens Maghen (2004, 107) taler om “the longstanding Islamist attempt to erase the romantic-erotic version of the Zaynab episode”. Det er dog ikke hele historien. Ligesom hos en del missionske og puritanske kristne er der også blandt islamister og salafister en vis tendens til at svælge i det kødelige som en stadig trussel, snarere end at lade det ligge som noget, man kan ignorere.

Læser man Qutb, står der meget om sex og køn, og det er netop en af forskellene til den mere viktorianske *Tafsir al-Manar*. Qutb lever jo også i en anden tid. Hvor Europa for Abduh og til dels Rida repræsenterede fornuft, videnskab og opfindelser, og han alene fordømte den europæiske imperialisme, kom de senere islamister til at bekymre sig mindre om militær imperialisme og mere om den snigende kulturimperialisme. Qutb taler mere generelt om Vesten og amerikaniseringen af kulturen og dens appel til vores drifter. Så kampen står inde i os selv. Det er godt illustreret i hans fortolkning af historien om Josef; Qutb er tydeligt godt tilfreds med, at det er i Egypten, Josef bliver udsat for fristelser, for det, han møder hos Potifar (som i den islamiske tradition hedder 'Aziz), er netop det dekadente og depraverede Egypten, som Qutb genkender fra i sin egen tid. Her er et længere uddrag af hans fortolkning af selve verset om, at hun begærede ham, og at han ville have begæret hende, hvis han ikke havde set Guds tegn:

Såvel de gamle som de moderne fortolkere har fokuseret på denne tildragelse. De, som fulgte de israelitiske udlægninger, fortalte her talrige legender, der beskriver Josef som ophidset i sin natur og drevet af liderlighed, mens Gud beskytter ham med mangeartede tegn! Hans far Jakobs skikkelse viste sig for ham på værelsets loft og bed ham i fingeren! Eller tavler med Koranvers viste sig for ham ... Eller sågar at Gud sendte Gabriel for at sige til ham: 'forstå, min tjener,' og slog ham for brystet ... Og tilsvarende legendariske fremstillinger, som historiefortællerne stod bag, og de var tydelige [udtryk for] sammenblanding og opdigtning. Men alle fortolkerne var enige om, at hun begærede ham også i handling, mens han [kun] begærede hende i sit sind, hvorpå hans Herre viste sig, og han trak sig tilbage. Den nu afdøde sheikh Rashid Rida afviste dette synspunkt i værket *Tafsir al-Manar* og sagde: Det, hun begærede, var at slå ham, som følge af hans afvisning og forhånelse af hende – hun der dog var hans foresatte. Og han begærede at gengælde fjendtligheden; men han valgte at tage flugten, og hun forfulgte ham og fik fat i ryggen af hans kjortel.

Så [Ridas] fortolkning går på, at attråen rettede sig mod at slå og at slå igen, men det er et punkt, som der ikke er belæg for i udsagnet. Det er ikke andet end et synspunkt, der søger at distan-

cere Josef fra en realiseret attrå eller en tilbøjelighed til attrå i dette øjeblik. Men det rummer en forvanskning og en tilsidesættelse af tekstens belæg. Det, der derimod slår mig, mens jeg gennemgår teksterne her og gennemgår de vilkår, som Josef levede under i lang tid sammen med denne modne kvinde inde i det slot ... Det, der slår mig, er, at Den Ophøjedes ord "Hun længtes imod ham, og han ville have længtes imod hende, hvis han ikke havde set sin Herres tegn" kommer som afslutningen på en lang tilstand af fristelse, efter at Josef fra begyndelsen havde afvist og stået imod ... Og det er et realistisk og troværdigt portræt af den fromme menneskelige sjæl, når den befinder sig i modstandskampens og svaghedens tilstand, for til slut at klynge sig til Gud og nå frelsen. Men det koraniske forløb går ikke i detaljer med disse følelseskampe i mennesket. For det koraniske program vil ikke lade dette moment at fylde mere end sin rette plads inden for fortællingens rammer, eller for den sags skyld inden for rammerne af det menneskelige liv i dets helhed. Så den nævner de to yderpunkter, hvor han både før og efter er på vagt, med en kort reference til svaghedspunktet indimellem for at fuldstændiggøre såvel troværdigheden og realismen som den rene atmosfære.

Det er dét, der slår os, når vi går til kilderne og forestiller os omstændighederne. Og det er nærmere ved den menneskelige natur og ved den profetiske syndfrihed (*'isma*). For Josef var ikke andet end et menneske. Omend han var et udvalgt menneske. Og følgelig går hans begær ikke på noget tidspunkt videre end til en sjælelig tilbøjelighed. Og da han derfor så sin Herres tegn, der bankede i hans samvittighed og hans hjerte, efter dette pludselige svaghedsøjeblik, vendte han tilbage til vagtsomheden og afvisningen (Qutb 2003, 1980-1982; her fra Skovgaard-Petersen 2016, 157-158).

6. Klar til at blive forført igen?

Ligesom i europæisk kultur er den eksegetiske litteratur imidlertid kun en lille del af det moderne muslimske engagement med profet-fortæl-

lingerne. Muslimer har sunget, tegnet, spillet skyggespil, digtet og meget andet om Josef og Muhammad, og i mindre grad også om David.

Seksualiteten er også til stede. Historisk har man i den muslimske verden talt og digtet om sex, som værker som *1001 nat* og *Den duftende Have* bevidner, og en række nyere studier har påvist, hvor betydningsfuld homoerotisk poesi var igennem århundreder (El-Rouayheb 2005). Europæiske orientaler var netop pikerede – eller tiltrukket – af den erotiske Orient, som også var den man dyrkede i den mere folkelige orientalisme. Muslimske intellektuelle reagerede som sagt på denne interesse for det erotiske ved at blive helligere end paven, og denne viktorianisering er stadig udbredt. Men den var aldrig komplet. I takt med at europæerne selv begyndte at lægge afstand til viktoriansk moral, var det klart, at også muslimer kunne begynde at fremhæve de sensuelle og seksuelle dimensioner af islam som et plus. Det var – og er – lidt af en kulturkamp.

Efter Anden Verdenskrig og selvstændigheden har statslige medier, skolernes undervisning og religiøse autoriteter fremhævet den muslimske verdens sædelighed over for vestens kønsblanding og fri sex. Hele tiden ser man imidlertid også modsatrettede stemmer, der betoner en stærk tradition for sex som noget godt. Som sædvanligt er profeten Muhammad i centrum. For hvordan man end vender og drejer det, havde han temmelig mange koner, mens Jesus havde ingen. Eftersom hele reformismens grundlæggende idé har været at skrælle de overnaturlige elementer af Muhammad og betone hans fornuft og menneskelighed, kan man jo godt udstyre ham med en sund mandlig libido.

En tidlig opvurdering af profetens mandlige drifter ser man hos iraneren Ali Dashti, som i værket *23 år* beskrev Muhammads karriere i verdslige termer. Bogen blev skrevet i 1933, men først udgivet på persisk i 1974 og på arabisk i 2004. I et kapitel om profetens koner opregner Dashti (1985, 90-92) dem alle plus konkubiner og forklarer, at Muhammad var et menneske med fejl som alle andre, men hans “voksende seksuelle appetit” var ikke en af dem; den var ganske naturlig, og han behandlede sine koner godt. Mere mainstream er Aisha Abd al-Rahman, den første kvinde, der har udgivet af hel korankommentar. I sin meget solgte *Profetens Kvinder* fra 1961 fremhæver hun også Muhammads naturlige drifter og har ingen problemer med, at han forelskede sig i Zaynab efter at have set hende nøgen ved et tilfælde,

mens hun endnu var gift med hans adoptiv søn Zayd (Roded 2006, 61). Aisha Abd al-Rahmans samtidige og ven, den senere Nobelpriser vinder Naguib Mahfouz udgav i 1959 føljetonen *Awlad Haretna (Børn i vor Gyde)* i Egyptens ledende avis, al-Ahram. Bogen proklamerer faktisk Guds død. Gyden er et billede på verden, som styres af en gammel tyrann; tre profeter er kommet og har hver sit følge i gyden, som de beskatter, og det er, da en fjerde profet, 'Arafa, kommer, at tyrannen dør. 'Arafa repræsenterer moderne videnskab, mens de tre profeter er kalkeret over Moses, Jesus og Muhammad, og alle har gode og mindre gode sider. Om Muhammad, som hedder Qasim, hedder det, at han, før han mødte sin første hustru Khadidja, var vild med kvinder og belurede ørkenpigerne, når solen gik ned (Roded 2003, 127).

Også i Ibrahim Eissas bestseller *Vor Mester (Mawlana)* fra 2012 er der en debat over fem sider om affæren med Zaynab (Eissa 2012, 25-32). Det foregår på TV i et islamisk program med romanens hovedperson Hazem, som er en lærd sheikh, der er en populær gæst i programmet. En seer ringer ind og refererer en debat med en kristen, som havde sagt, at profeten havde set en kvinde nøgen. Værten er forarget og siger, at det er den slags, man må høre fra islams fjender. Men Hazem genfortæller så hele historien fra de tidlige koran-kommentatorer Muqatil og Tabari om, at Muhammad fik Zaynab at se og begærede hende. Dette skete med Guds velsignelse, idet Gud vakte deres begær og omvendt gjorde Zayd impotent. Vers 37:37 er "det hårdeste vers", fordi Muhammad måtte undertrykke sin tiltrækning og opfordre Zayd til at forblive i ægteskabet, men også fordi han havde været bange for folks dom. Hazem lovpriser Koranen for at fortælle om profetens og hans samtidiges menneskelighed helt ind i deres personlige og seksuelle konflikter.

7. Josef på film

Film er det bredeste massemedie i den muslimske verden i dag. Film er også et sensuelt medie, hvor udseende og tiltrækning er i fokus. Der er en række film og tv-serier om Muhammad, men de søger at undgå hans ægteskabelige status – hvilket virker absurd i forhold til, hvor meget relationerne til hans koner fylder i kilder og på skrift. Mere end 50 år efter Aisha Abd al-Rahmans og andres gennemgang af hans

forskellige ægteskaber, konernes skønhed og interne rivalisering, synes emnet stadig at være for kontroversielt. Viktorianiseringen lever videre på film.

Det gælder derimod ikke Josef. Iran har været foregangsland i produktionen af tv-serier om de muslimske profeter, som så er blevet dubbet til arabisk og sendt ud på Irans arabiske kultur-kanal og på Hizbollahs TV-kanal al-Manar. Hvor arabiske produktionsselskaber har været forsigtige med at vise profeterne i fuld figur og med ansigtstræk, er det nu blevet standard med de iranske serier, som mange arabere har set (Skovgaard-Petersen 2013, 147-54). I 2005 lancerede det iranske stats-tv en ret dyr tv-serie i 45 afsnit med historien om Josef, kaldet "Josef den sandfærdige". Forførelses-scenen er i afsnit 16, hvor Josef tager flugten fra den smukke Zulaykha, helt som han skal. I afsnit 17 forklarer han, at det ikke var hende, han flygtede fra, men helvede. Hun sværger omvendt, at hun nok skal få ham, og så holder hun den store fest for byens kvinder, som også er med i Koranen. I en lang og overdådig scene kaldes den smukke Josef ind, og kvinderne dåner og skærer sig i hånden. Både Josef og Zulaykha er seksuelle væsener, men han er ikke fristet.

Det er Josef derimod i en anden film, som passende kan være artiklens afslutning, idet den bringer arabisk massekultur tilbage til både Koranen og Bibelen, men endnu mere til en moderne *auteur* ligesom Naguib Mahfouz (som han ofte har filmatiseret). Youssef Chahine er den arabiske verdens berømteste filminstruktør, også elsket i Frankrig, hvor han vandt prisen i Cannes i 1997. Chahine (1926-2008) blev født i en kristen libanesisk familie, og selv om han var socialist, spiller religion, og særligt islam, en væsentlig rolle i en række af hans film. For eksempel i *Kampen i dalen* (1960), hvor en rig sukkerbaron slår den lokale muslimske sheikh ihjel, som er de fattiges naturlige leder og den eneste, der har turdet protestere imod udnyttelsen af dem.

"Emigranten" (1994) er en af Chahines mest kendte film. Den følger profeten Josefs historie, men laver også om på den. Ligesom i Salman Rushdies *De Sataniske Vers* giver den Josef et andet navn, Ram. Alligevel var den kontroversiel og blev sagsøgt, men gik faktisk også i biografen, og arabere med interesse i film har typisk set den. Pudsigt nok begynder den med en tekst på arabisk, hvor der står, at personer og handling ikke er forbundet med nogen fortælling eller historisk tildra-

gelse – ved siden af en tekst på fransk, der fortæller, at Ram ligesom Josef i de hellige bøger, forlader sit hjem for Egypten, hvor han søger efter viden. “Forlader” er måske lidt svagt, for ligesom i Bibelen og Koranen er det hans brødre, der overfalder ham, og han bliver solgt som slave. Historien følger også sit jødisk/kristent/muslimske forlæg med Potifar, hustruen og forførelsen. Potifar er Faraos øverste general, og hans hustru er Amons ypperstepræstinde og som sådan viet til guden. Det har gået godt i mange år, for Potifar er impotent, men nu vækkes hendes drifter af Josef, og det er gensidigt. Der er en elskovsscene, og man forstår, at der har været flere. Josef vrider sig løs, dels af loyalitet over for sin herre (som dog har accepteret forholdet), dels fordi der er andre ting, han skal nå her i livet, særligt at opdyrke jorden, så hans familie (som må udvandre til Egypten på grund af tørken) igen kan forenes med ham (al-Muhajir 1994). Historien er altså i hovedtrækkene den samme, men Josef er menneskelig, og kærligheden er både kødelig og romantisk. Det er derimod ikke tydeligt, at han er en profet.

8. Konklusion

Denne artikel har fulgt to bibelske figurer og deres kendte forførelser, som i Koranen blev til tre: Josef, David og Muhammad. Deres partnere – Zulaykha, Batseba og Zaynab – er ikke nævnt ved navn, men i *tafsir*-litteraturen knyttet til bestemte koran-passager. Og de tidligste *tafsir*-værker er optaget af disse forførelsesscener og beskriver dem som drevet af kødeligt begær, om end de også søger at vise, at det er noget, som profeterne med Guds hjælp enten afstår fra (Josef), angrer (David) eller får løst i mindelighed (Muhammad).

Allerede i den middelalderlige eksegetiske tradition er dette ikke længere acceptabelt, fordi det synes at gå imod en voksende doktrin om profeternes syndfrihed. I det tidlige 20. århundrede genfortælles historien om Muhammad på nye måder, hvor de mirakuløse elementer nedtones. Men han får ikke sin seksualitet tilbage i første omgang. Ydermere længtes Josef kun efter at give Zulaykha en lussing, og David angrede alene, at han havde svaret for hurtigt.

Billedet af Profeten og profeterne som hævet over kødelig lyst er stadig en mainstream position. Der er dog dissens, og den er ikke margi-

nal, men knyttet til nogle af den arabiske verdens vigtigste forfattere og filmfolk. For dem har det været afgørende at vise, at den islamiske tradition ikke bare accepterede seksualitet, men også havde en lang tradition for at behandle den kunstnerisk. Og de kan, som sheikhen i Ibrahim Eissas roman (som for øvrigt også er blevet en succesrig film), fremhæve, at glæden ved det andet køn netop er et fortrin ved islam.

Dette er vel ikke i sig selv så overraskende. Denne bevægelse fra tidlig seksualisering til perioder med af-seksualisering og til en ny periode med genseksualisering, tror jeg, man også kan finde blandt jødiske intellektuelle, som i dag vil betone den hebraiske bibels menneskelighed og realisme, også på dette punkt. For en dansk offentlighed, som taler om islam som noget ret uforanderligt, man kan læse ud af Koranen, må det dog være forfriskende at høre, at Koranen ligesom Bibelen har en lang eksegetisk historie. Ja, at Koranens historier er noget, man kan finde inspiration i og somme tider fortolke på nye og overraskende måder. Selv, som Youssef Chahine eller Thomas Mann, hvis man er kristen.

9. Litteratur

- Abd al-Rahman, Aisha ("Bint al-Shati"), 1985 [1961], *Nisa an-nabi*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Abduh, M., 1990 [1900-1935], *Tafsir al-Manar*, Cairo, al-Hay'a al-'Ammali 'l-Kitab.
- Buhl, F., 1998 [1903], *Muhammeds Liv*, Herning: Poul Kristensens forlag.
- Carré, O., 1984, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris: Édition du Cerf.
- Dashti, A., 1985, *Twenty Three Years: A Study of the Career of Mohammad*, Costa Meza: Mazda Publishers.
- Eissa, I., 2012, *Mawlana*, Doha: Dar Bloomsbury.
- El-Rouayheb, K., 2005, *Before Homosexuality in the Arab-Islami World, 1500-1800*, Chicago: Chicago University Press.
- Gellner, E., 1981, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Görke, A., 2018, 'Between History and Exegesis: The Origins and Transformation of the Story of Muhammad and Zaynab bt Gahsh', *Arabica* 65, 31-63.
- Hasson, I., 2019, 'David', *Encyclopaedia of the Qur'ān*, red. Johanna Pink, Brill Online Reference Works, set 10. 2. 2023.
- Jensen, P., 1922, 'Das Leben Muhammeds und die Davids-Sage', *Der Islam* 12, 84-97.
- Johns, A.H., 1999, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ûf's treatment of an episode of the Joseph story in Tarjumân al-Mustafid', *Archipel* 57, 109-34.
- Kaltner, J., & Mirza, Y., 2018, *The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition*, London, Bloomsbury Publishing.
- Lawson, T., 2012, 'Typological Figuration and the Meaning of 'Spiritual': The Qur'anic Story of Joseph', *Journal of the American Oriental Society* 132.2, 221-44.
- Maghen, Z., 2004, *Virtues of the Flesh – Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*, Leiden: Brill.
- Maghen, Z., 2007, 'Intertwined Triangles: Remarks on the Relationship between Two Prophetic Scandals', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33, 17-92.
- Mohammed, K., 2014, *David in the Muslim Tradition: The Bathsheba affair*, Lanham: Lexington Books.
- Powers, D., 2009, *Muhammad is not the father of any of your men: the making of the last prophet*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press.
- Qutb, S., 2003 [1958], *Fi Zilal al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Shuruq.
- Rida, R., 1897-1935, *al-Manar*, Cairo: Dar al-Manar.
- Roded, R., 2003, 'Gender in an Allegorical Life of Muhammad: Mahfouz' *Children of Gebelawi*', *The Muslim World* 93, 117-34.
- Roded, R., 2006, 'Bint Al-Shati's "Wives of the Prophet": Feminist or Feminine?' *British Journal of Middle Eastern Studies* 33.1, 51-66.
- Skovgaard-Petersen, J., 2013, *Islam på TV*, København: Vandkunsten.
- Skovgaard-Petersen, J., 2016, *Moderne islam*, København: Gyldendal.
- Stowasser, B., 2008, *Kvinder i Koranen*, København: Vandkunsten.
- Wulff, E., 2006, *Koranen*, København: Vandkunsten.

Historiska och nutida bilder av Muhammad

Göran Larrson, Göteborgs Universitet

Abstract: In Islamic traditions the biography of the prophet Muhammad is known as the Sira. This literature is an inspiration for all Muslims who aspire to become like Muhammad. However, to become like Muhammad can imply many different things and the study of the history of religions can show that Muslims have understood and interpreted the early history of Islam along many diverting lines of thought. This chapter provides an overview of the classical Sira-literature and some examples of how both Muslims and non-Muslims have found inspiration in the stories about the prophet Muhammad. The prophet's life has been used by film producers, novelists as well as by anti-Muslim advocates for debating Islam and Muslims.

1. Inledning: Muhammad som en förebild för muslimer

Vid sidan av Koranen utgör berättelserna om profeten Muhammad de viktigaste källorna för hur muslimer tolkar och praktiserar islam. I hadith-litteraturen, men också i profetbiografierna som utgår från ett kronologiskt perspektiv som börjar med profetens födelse och slutar med islams etablering – på arabiska benämnd som sira – finns vägvisningar om hur muslimer förväntas att leva sina liv om de vill följa islam. Men vad innebär det att följa Muhammad och vilka källor ligger till grund för sira-litteraturen? Hur fortsätter berättelserna om Muhammad att inspirera både muslimer och icke-muslimer idag?

När det gäller frågan om vad muslimer menar med att följa Muhammad är det uppenbart att man kan tolka både Koranen och profetlitteraturen på en mängd olika sätt. Medan exempelvis Islamiska staten i Syrien och Irak använde Koranen och profetlitteraturen för att legitimera våld, sexuella övergrepp, slaveri och dödandet av oliktankande

har merparten av muslimer en helt annan syn på dessa källor. Istället för att förknippas med våld ser majoriteten av världens muslimer Muhammad som en person som står upp för de svaga i samhället och som förespråkar fred och samexistens med sin omgivning. Muhammad blir ofta idag tolkad som ett etiskt föredöme och en modell för hur muslimer skall leva ett gott liv. Precis som inom kristna grupperingar är det också många muslimer som frågar sig "vad hade Muhammad gjort" om han hade levt idag? Hur skulle Muhammad exempelvis ha förhållit sig till dagens utmaningar som rasism, miljöförstörelse och patriarkala strukturer?

Vid sidan av de som betonar att man skall söka efter Muhammads principer finns även en stor mängd muslimer som strävar efter att efterlikna vad de anser ha varit Muhammads liv och leverne när det gäller moral och etik. Detta kan bland annat innebära att man försöker att klä sig på samma sätt som man anser att Muhammad gjorde. Man försöker dels att efterlikna hans yttre (till exempel när det gäller hår, skägg och klädsel) och dels hans sätt att vara i både tanke och handling. Den senare aspekten kan bland annat innebära att man försöker att efterlikna hans beteende, till exempel hur han satt, vilka matvanor han hade samt vad han tyckte om att göra i sitt liv.

Muhammad är alltså en förebild som muslimer kan efterlikna och följa på olika sätt. Men vad det innebär att efterlikna och följa kan dock variera mellan olika tidsperioder och bland olika muslimer. Förutom att källorna ofta lämnar stort utrymme för tolkning är en annan viktig förklaring till den stora variation som finns att profetlitteraturen är insamlad och sammanställd av människor. Detta faktum har dels bidragit till att göra denna litteratur mer omfattande och dels anser de flesta muslimer att det är lättare att tolka och kritisera hadith- och sira-litteratur eftersom den kan innehålla brister och felaktigheter då den är baserad på mänskliga vittnesmål. På denna punkt skiljer sig profetlitteraturen från Koranen som uppfattas som guds ord till människorna.

2. De historiska källorna till Muhammads liv

Även om muslimer har kommit fram till olika läsningar och förhållningssätt till profetlitteraturen utgår de i stort sett från samma källor.

Merparten av både äldre och nyare sira-böcker baseras därför på de skrifter som finns sammanställda i tabell 1.

Författare/sammanställare	Titel
Ibn Ishaq (d. 767), sammanställdes av Ibn Hisham (d. 828)	<i>Sirat rasul Allah</i> ("Guds profets biografi")
Al-Waqidi (d. 823)	<i>Kitab al-maghazi</i> ("Boken om fälttågen")
Ibn Sa'd (d. 845)	<i>Kitab al-tabaqat al-kabir</i> ("Generationernas stora bok")
Al-Baladhuri (d. 892)	<i>Ansab al-ashraf</i> ("De noblas genealogi")
Al-Tabari (d. 923)	<i>Tārikh al-rasul wa al-muluk</i> ("Profeternas och kungarnas historia")

Tabell 1: Klassisk profetlitteratur (från Motzki 2010, XI; Khalidi 2009, 16. Återfinns i Larsson 2011, 125).

Utan att gå in på några detaljer kring dessa böcker eller deras författare (eller sammanställare) innehåller de flesta ett liknande material och de utgår mer eller mindre ifrån en snarlik berättelse om Muhammad och islams tidiga historia. Enligt Tarif Khalidi återkommer därför ett antal teman i samtliga sira-böcker. Dessa teman kan sammanfattas på följande sätt (Khalidi 2009, 60-61; sammanställning från Larsson 2011, 125):

- Förhistorien inleds vanligtvis med en beskrivning av skapelsen, de tidigare profeterna (Adam, Abraham, Moses och Muhammad); Arabien före islam och en presentation av Muhammads släkt.
- Muhammads födelse och tidiga barndom.
- Muhammads ungdomstid före äktenskapet med Khadija.
- Muhammads äktenskap med Khadija och uppenbarelsen början.

- Muhammad predikar i Mecka; Muhammad och de tidiga följeslagarna förföljs; Muhammads farbror Abu Talib och hans hustru Khadija dör.
- Uttåget ur Mecka (hijra) och den tidiga historien i Medina. Lagar och regler för islam fastställs; slag och fälttåg mot Mecka; samt intåget i Mecka år 630.
- Muhammads sista dagar och död.

Ur ett jämförande litteratur- och religionsvetenskapligt perspektiv tycks sira-litteraturen fylla en viktig funktion då den sätter berättelsen om Muhammad i relation till de bibliska profeterna och den äldre historien. På detta sätt kan historieskrivningen skapa trovärdighet och legitimitet för islam eftersom denna "nya" religion sammankopplas med äldre judiska och kristna traditioner samtidigt som de muslimska historieskrivarna fick en möjlighet att markera på vilka sätt islam skiljer sig från de tidigare religiösa traditionerna. Sira-litteraturen pekar både på kontinuitet och avbrott från de äldre traditionerna. Framför allt blev det viktigt att förklara varför de tidigare profeterna, som beskrivs vara sända av gud i Koranen, hade missförstått av människorna. Det var också viktigt att förklara och framhålla att Muhammad var den sista profeten som gud hade sänt till människorna.

Vid sidan av att vara en vägledning för muslimer kan sira-litteraturen därför läsas som ett försök att ge islam legitimitet och auktoritet i relation till judiska, kristna och andra främreorientalska traditioner. Men precis som Franz Rosenthal (1962) framhåller är det viktigt att tolka likheterna mellan Koranen och de judisk-kristna traditionerna försiktigt. Vad som utgör inlåningar och omtolkningar samt vad som skall ses som den ursprungliga källan är ofta svårt att klargöra på ett säkert sätt. Rosenthal skriver:

The provenience of much of this material from the *Midrāsh* and the *haggādāh* of Jews and Christians is generally accepted by modern scholars. To be sure, the scholars who studied the question of origin were bent upon finding Judaeo-Christian parallels and sources and paid little attention or none whatever, to the large mass of material that could not be identified in this manner. But there is a significant amount of proven relationship between the

Muslim material and Judaeo-Christian literature; and, of course, the fact that no parallel text or source may be available cannot ever constitute a satisfactory argument against Judaeo-Christian provenience. Thus, unless it can be shown that a given story cannot have come to the Muslims from Jewish or Christian sources, the Judaeo-Christian tradition remains the most likely source of origin, in particular for all the older material (Rosenthal 1962, 43).

Om vi lämnar de källkritiska problemen är det också viktigt att framhålla att det finns en avgörande skillnad mellan Koranen och profetlitteraturen. På flera punkter avviker denna litteratur från hur många muslimer förväntas att uppfatta Muhammad. I Koranen framställs Muhammad som en "vanlig" människa med behov, brister och begär, något som kan sammankopplas med den teologiska tanken att muslimer inte skall förledas att tro att de skall dyrka profeten eller att det var han som hade författat Koranen. Ur ett muslimskt perspektiv är Muhammad "endast" guds sändebud och det var i denna roll som han mottog guds uppenbarelse. Detta betyder att han inte är gudomlig och att han inte skall dyrkas. Att sätta någon vid sidan av gud (på arabiska *shirk*) utgör därför en allvarlig synd och det är på denna punkt som exempelvis de kristnas betoning av treenighetsläran uppfattas strida mot muslimers framhållande av monoteismen.

På samma sätt som andra människor kände Muhammad exempelvis hunger, glädje, sorg och vrede och precis som alla människor dog han av ålder och sjukdom. Dessa aspekter finns givetvis med i sira-litteraturen, men här finns också berättelser som pekar på att Muhammad inte var en vanlig människa. Exempelvis berättas det i sira-litteraturen hur änglarna öppnar Muhammads bröstkorg och tar bort hans synder och förbereder honom för profetskapet (Birkeland 1955). Här kan man också läsa om den så kallade nattliga resan där Muhammad blir upptagen till himlen och möter de tidigare profeterna. Den första berättelsen återges till exempel i Salih Tufekcioglus *Det sista sändebudet*, en bok som jag strax skall återkomma till. När det gäller öppnandet av Muhammads bröstkorg skriver Tufekcioglu på följande sätt:

En dag när Muhammed (gfvh¹) var ute och lekte med några barn hände något mycket märkligt som bokstavligen skulle sätta spår i honom under resten av hans liv. Han upplevde hur två vitklädda änglar steg ner till honom, lade ner honom på marken och öppnade upp hans bröstorg. De tog ut hans hjärta och tvättade det rent med snö i ett fat av guld. Sedan lade de tillbaka hjärtat, slöt ihop Muhammeds (gfvh) bröstorg och lät honom gå (Tufekcioglu, utan år, 17).

Samtidigt som denna typ av berättelser skiljer sig från beskrivning av Muhammad i Koranen som en "vanlig" människan är dessa mirakulösa episoder avgörande eftersom de placerar in Muhammad i en linje av äldre profeter från de judiska och kristna berättelserna. För många muslimer, inte minst bland så kallade muslimska mystiker (sufier), är dessa berättelser en viktig källa till inspiration och kraft (se till exempel Ernst 2010). Samtidigt har andra muslimska grupperingar kommit att nedtona dessa episoder eftersom de ger Muhammad en upphöjd position som riskerar att spilla över till en dyrkan av honom. Trots att det är nödvändigt att efterlikna Muhammad menar exempelvis så kallade salafistiskt inspirerade muslimer att Muhammad inte får bli föremål för dyrkan. Att se någon eller något som en förmedlande länk mellan Gud och människan eller något som skall ge speciella favörer från Gud benämns som tawassul på arabiska. Precis som avgudadyrkan eller att sätta någon vid guds sida (shirk) är detta en allvarlig synd enligt många muslimer. Men sira-litteraturens under och mirakler kan också avfärdas eftersom de uppfattas strida mot exempelvis naturvetenskapens lagar. Precis på samma sätt som den tyske teologen Rudolf Bultmann (1884–1976) försökte att avmytologisera Bibeln menar vissa muslimer att sira-litteraturens framhållande av mirakel kan bli ett hinder för tro eftersom de motsäger den moderna människans rationella förnuft (till exempel Haykal 1995).

3. Nyare berättelser om Muhammad i litteratur, musik och film

Vid sidan av de muslimska tolkningarna som har ett normativt och uppbyggligt syfte med sina skrifter har även västerländska forskare va-

1. Gfvh = Guds frid och välsignelse vare över honom.

rit tvungna att förlita sig på hadith- och sira-litteraturen för att kunna rekonstruera en bild av islams uppkomst. Samtidigt som många av de tidigaste islamologiska forskarna som till exempel Joseph Schacht (1902–1969), Ignaz Goldziher (1850–1921) och W. Montgomery Watt (1909–2006) var skeptiska till källornas trovärdighet var de ändå tvungna att använda sig av de normativa källorna för att överhuvudtaget kunna skriva om Muhammad och islams formativa tid. Harald Motzki som bland annat har sammanställt boken *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* påpekar detta faktum på ett tydligt sätt när han skriver:

The fact that these sources had been compiled two or three centuries after the death of the Prophet did not disturb the first Western biographers of the Prophet very much because the sources consisted of traditions which purported to go back to earlier times, often even to eyewitnesses of the event itself. The biographers realized, of course, that there were contradictions in the sources, traces of legends, exaggerations, and many kinds of biases, but they were nonetheless convinced that a critical mind would be able to reconstruct what really happened (Motzki 2010, XI).

Att peka på motsägelser och framhålla kritiska perspektiv har dock inte hindrat västerländska forskare från att skriva tjocka böcker om Muhammad och islams tidiga historia. På detta sätt har även icke-muslimska forskare bidragit till att sprida berättelserna om Muhammad till en vidare läsekrets.

Även ett stort antal författare och poeter har använt sig av profetberättelserna för att skapa mer eller mindre nya berättelser om islam och profeten (Toorawa 2006). Exempelvis har den egyptiske nobelpristagaren Naguib Mahfouz (1911–2006) låtit sig inspireras av denna litteratur i sin bok *Awlad haratina* från 1959 (på svenska översatt 1990 som *Drömmarnas gata*). Läsare som känner till bibelns och koranens texter kommer omgående att känna igen sig i Mahfouz karaktärer och bokens ramberättelse. Precis som i judisk-kristna och islamiska historieskrivningar tar Mahfouzs berättelse sin utgångspunkt i de första människorna och det tidiga samhällets utveckling. Samtidigt som igenkänningsgraden är stor är karaktärernas personligheter förändrade

och Mahfouz läser historien genom sin samtidsglasögon. Våld, brutalitet, droganvändning och förtryck är precis som i Mahfouz Egypten ett återkommande tema.

Huruvida *Våra drömmars gata* är en satir av religionen islam eller en samhällskritisk skildring av den repressiva egyptiska staten är dock upp till läsaren att avgöra, enligt Mahfouz. Oberoende av denna inställning var det just denna roman som angavs som ett skäl till varför Mahfouz blev knivhuggen 1994 av en muslim som ansåg att han hade hädat och brutit med islam. Genom sitt skönlitterära skapande och sin alludering på Koranens berättelser sågs han som en heretiker och avfalling (kafir) från islam enligt den muslim som attackerade honom i Kairo (Toorawa 2006).

Även den brittisk-indiske författaren Salman Rushdie använde berättelser om profeten Muhammad och islams tidigaste historia för att skapa sin kontroversiella och mycket uppmärksammade bok, *Satansverserna* (se till exempel Bergenhorn 2006). I detta verk spelar exempelvis den metamorfos som Iblis genomgår en avgörande roll. Bokens titel alluderar också på de så kallade satansverserna där djävulen skall ha försökt att förmå Muhammad att inkludera falska uppenbarelser i Koranen. I den islamiska historieskrivningen blev dessa verser utrensade (för en analys av denna berättelse se Burton 1970).

Ett ytterligare exempel på en författare som har låtit sig inspireras av profetberättelserna är den amerikanska författaren Sherry Jones. I sin bok *The Jewel of Medina* använder sig Jones av profetlitteraturen för att teckna en bild av Muhammads hustru Aisha (för en analys av denna roman se Larsson 2014). Men precis som Mahfouz hon har också valt att göra vissa avkall på historien eftersom hennes syfte är att framställa Aisha som en självständig och stark kvinna. När det gäller sitt motiv att skriva boken berättar Jones på följande sätt:

Ja! Jag har aldrig läst något om att Aisha kunde hantera ett svärd, men jag ville visa att en del kvinnor faktiskt deltog i de första islamiska striderna under Muhammed. Det var inte vanligt, men det förekom. [...] De flesta av de friheter jag tagit mig har att göra med hustrurna eftersom jag inte kunnat få tag i särskilt många detaljer om de flesta av dem. De saker jag fått fram rör huvudsakligen vad de gjorde, inte varför. Jag blev tvungen att hitta på motiv, vilket

jag som skönlitterär författare var glad att jag kunde göra (Jones 2010, 390-391).

Muhammads liv har också legat till grund för populärvetenskapliga framställningar i musik och film. Medan exempelvis nutida musiker som Nusrat Fatih Ali Khan (1948-1997), Youssou N'Dour (f. 1959) och Sami Yusuf (f. 1980) har sjungit och gjort musik som har haft som syfte att ära profeten har sånger om Muhammad varit det centrala temat för den så kallade nashid-musiken som innehåller hymner om bland annat profeten och islamiska dygder. Medan de tidigare exemplen har fått stor spridning bland icke-muslimer är nashid-sångerna kanske främst populära bland muslimer. Denna typ av sånger har en lång tradition inom olika muslimska grupper, men under de senaste decennierna har dessa hymner också fått en framskjuten plats hos muslimska grupper som Islamiska staten, Talibanerna, Hamas och Hizbullah (se Berg 2017 och Lahoud 2017; för en studie av islam och musik, se till exempel Larsson & Otterbeck 2017).

Även filmproducenter har inspirerats av berättelser om Muhammad när de har skapat filmer om profetens liv och islams tidiga historia. I linje med den stora mängd av filmer som finns om Jesus och andra profeter har även Muhammad gestaltats i filmer som till exempel Mustapha Akkads *The Messenger* från 1976 (Bakker 2009). Ett annat exempel är den animerade filmen *Muhammad: The Last Prophet* som producerades av Fine Media Group och Badr international år 2004. I vissa fall har dessa filmer setts som kontroversiella och teologiska auktoriteter som al-Azhar universitetet i Kairo har bland annat fått gå in som garant för *Muhammad: The Last Prophet*. Syftet har varit att garantera att filmen är "tillåten" och "godkänd" för muslimer, någon som var viktigt för de som låg bakom produktionen av den tecknade filmen *The Last Prophet*. En målgrupp för filmen var muslimska barnfamiljer och för att nå denna grupp var man tvungen att vara säkra på att filmen inte bröt mot några centrala muslimska trossatser. Framför allt har frågan om det var möjligt att avbilda profeten och de första följeslagarna skapat debatt bland vissa muslimska grupper (Larsson 2006). När jag skriver "gestaltats" så innebär det i dessa filmer att filmkamerans perspektiv får skildra Muhammads blick och profeten syns aldrig på bild.

Vid sidan av dessa exempel är det nödvändigt att lyfta fram att vissa icke-muslimer som inte primärt är religionsvetare eller arabister också har skrivit böcker om Muhammad. Ett syfte har bland annat varit att bemöta anti-muslimska uppfattningar och skapa en bas för religionsdialog. Ett tydligt exempel är Karin Armstrongs biografi om Muhammad (2003). Även om hennes framställning bygger på både islamiska källor och västerländsk forskning är hennes syfte framför allt att lyfta fram Muhammads "goda sidor" och bemöta vad hon ser som negativa, stereotypa eller direkt felaktiga uppfattningar om islams profet. Hon skriver bland annat att "den bästa utgångspunkten för en så viktig process måste vara att grundligt studera profeten Muhammeds liv, den man vars vishet och särpräglade geni kan sprida ljus i vår mörka och skrämmande tid" (Armstrong 2003, 13).

Medan Armstrong kan ses som en representant för en röst som efterfrågar religionsdialog har också en stor mängd anti-muslimska talespersoner valt att framställa Muhammad i ett negativt eller tvivelaktigt ljus. Exempelvis ifrågasätter Robert Spencer och Ibn Warraq Muhammads existens, medan den svenske konstnären och islam-kritikern Lars Vilks (1946–2021) framställer Muhammad som en farlig profet. Trots att det saknas en systematisk analys av den polemiska litteraturen om Muhammad kan dessa verk bäst beskrivas som negativa speglingar av den apologetiska litteraturen. Även om muslimer inte ser anti-muslimska bilder av Muhammad som en del av profetlitteraturen är detta en genre som på många sätt också hämtar näring ur just de islamiska källorna. Skillnaden är att dessa röster läser de islamiska källorna på ett negativt och ifrågasättande sätt som ofta har som syfte att väcka vrede och skapa debatt.

4. Ett nutida svenskt exempel: Salih Tufekcioglus *Det sista sändebudet*

Som redan påpekats är litteraturen om profeten Muhammad inte något som endast tillhör islams tidiga historia. Även om dagens framställningar skiljer sig från de äldre texterna som exempelvis återfinns i tabell 1 bygger även moderna framställningar på samma berättelser och texter. Istället för att återge hela Muhammads liv från födelse, uppen-

barelse till död är det dock vanligt att samtida muslimska teologer som till exempel Tariq Ramadan lyfter fram och betonar någon viss aspekt eller ett visst ämne som man vill fokusera i sin litteratur. Exempelvis kan profetens liv användas som en illustration för hur muslimer skall förhålla sig till ämnen som mänskliga rättigheter, klimatutmaningar eller etik. Muhammad kan också läsas som en profet som accepterade den moderna teknikens utveckling och som betonade att det var möjligt att förena tro och vetande (se till exempel Muhammad Husain Haykals *Hayat Muhammad*, "Muhammads liv"). På samma sätt kan Muhammad också framställas som en profet som legitimerade kampen mot den västerländska kolonialismen (även denna aspekt återfinns i Haykals *Hayat Muhammad*). Andra vanliga ämnen är könsroller eller rättvisa (Svensson 1996). Samtidigt som flera av dessa böcker kan vara svåra att klassificera eller genre-bestämma som typiska exempel på profetlitteratur är det vanligt att författarens resonemang och "frågor" besvaras med ett påstående om hur Muhammad förhöll sig till ett visst ämne eller hur han skulle ha förhållit sig till det om han hade levt idag.

Ett modernt exempel på hur muslimer läser och förhåller sig till Muhammads liv återfinns i den svenska föreläsaren och predikanten Salih Tufekcioglus bok *Det sista sändebudet* (utan år; för en analys av denna bok se även Sorgenfrei 2019). Liksom i den äldre litteraturen innehåller Tufekcioglus bok en genomgång av de avgörande händelserna i Muhammads liv. Läsaren ges här en enkel och kondenserad framställning av Muhammads liv som sträcker sig från hans födelse, uppenbarelsen, kampen mellan Mecka och Medina, islams seger och profetens död. Dessa delar bygger i princip på den litteratur som återfinns i tabell 1. Det som gör boken speciellt intressant är de så kallade fokuspunkter som Tufekcioglu har valt att inkludera i sin framställning. Dessa kan beskrivas som bryggor som knyter de historiska delarna till läsarens samtid och till aktuella frågor i det svenska samhället. I boken återfinns följande fokuspunkter:

- Miljövård (ss. 13-16)
- Arbetsliv (ss. 29-30)
- Integration (ss. 46-49)
- Religionsdialog (ss. 55-58)
- Social rättvisa (ss. 66-70)

- Mänskliga rättigheter (ss. 79-81)
- Barn och ungas roll (ss. 93-95)
- Räntefri ekonomi (ss. 104-106)

Även om Tufekcioglu inte förklarar varför just dessa och inte andra fokuspunkter är inkluderade i boken är det tydligt att läsaren förväntas att relatera ett antal samtida frågor till islams tidiga historia, Muhammads liv och hur man som muslim bör förhålla sig till det svenska samhället. På detta sätt knyter Tufekcioglu islams tidiga historia och profeten Muhammads liv till vår egen samtid. En genomgående poäng i framställningen är att visa att islam är förenligt med det svenska samhället och att muslimer inte skall vara rädda för att förlora sin tro även om de lever i ett sekulärt samhälle. För att visa på den likhet som föreligger mellan islam och det svenska samhället väljer Tufekcioglu att inleda ett antal fokuspunktsavsnitt med att citera den svenska grundlagen och Koranen. Ett exempel på denna metod återfinns i avsnittet "Miljövård". Denna "fokuspunkt" inleds med följande två citat:

"Han har rest himlens valv och fastställt [alltings] mått, för att ni inte skall överskrida [dessa] mått" (Koranen 55:7).

"Det allmänna skall främja en hållbar utveckling som leder till en god miljö för nuvarande och kommande generationer" (Regeringsformen, 1 kap; Tufekcioglu, utan år, 13).

För Tufekcioglu visar både Koranen och den svenska Regeringsformen att människan har ett ansvar och att vi måste respektera naturen. Istället för att se svensk lag som något som inte är förenligt med en tro på islam vill han istället framhålla att Koranen och svensk lagstiftning är inne på samma linje. De är snarare komplementära och förenliga och muslimer skall inte vara rädda att stå upp för den svenska lagen. Den miljöförstörelse som idag pågår i världen är därför ett brott mot både guds vilja och svensk lag, enligt Tufekcioglus analys.

Ett annat exempel på hur tron på islam förenas med svensk lagstiftning återfinns i avsnittet "Fokuspunkt 3. Integration". Även detta avsnitt inleds med två citat, ett från Koranen och ett från Regeringsformen. Här lyfter Tufekcioglu fram följande aspekter:

Det allmänna skall verka för att alla människor skall kunna uppnå delaktighet och jämlikhet i samhället” (Regeringsformen, 2 paragraf).

“Och visa godhet... mot grannen som står er nära och grannen som är främling...” (Koranen 4:36; Tufekciouglu, utan år, 46).

Även i detta avsnitt är det tydligt att Tufekciouglu framhåller att svensk lag är förenlig med en tro på islam. Enligt hans läsning finns det ingen grund för vare sig rasism eller diskriminering i Koranen och i linje med svensk lag framhåller Koranen att mångfald är något som berikar världen. Som stöd för denna läsning lyfter han fram sura 49, vers 13, som betonar att Gud har delat in människorna i olika stammar och grupper och att människorna skall lära känna varandra.

Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna, och Vi har samlat er i folk och stammar för att ni skall lära känna varandra. Inför Gud är den av er den bästa vars gudsfruktan är djupas. Gud vet allt, är underrättad om allt (sura 49:13; svensk översättning av Muhammad Knut Bernström 1998/2000).

Enligt Tufekciouglu förståelse levde Muhammad (precis som dagens svenskar) i ett mångkulturellt och mångreligiöst samhälle där det var viktigt att respektera minoriteter. Muhammad visade exempelvis på betydelsen av att respektera även de som inte delades hans tro när han ingick affärssuppgörelser med icke-muslimer. Istället för att fördöma dessa människor och ta avstånd från de som talade illa om honom bemötte han ovilja med vänlighet och respekt. Efter uttåget från Mecka (*hijra*) ingick Muhammad omgående ett kontrakt med icke-muslimerna i Medina (det så kallade Medina-fördraget) som gav dessa minoriteter fullständiga rättigheter och religionsfrihet. Han gav dem samma rättigheter och förpliktelser enligt Tufekciouglus läsning.

Utan att gå in i historiska detaljer och diskutera huruvida dessa läsningar stämmer eller om religionsfriheten i Medina kan likställas med den svenska lagstiftningen är det möjligt att läsa Tufekciouglu bok som ett försök att visa på vilken betydelse profeten Muhammad kan ha för muslimer i Sverige. Istället för att framhålla att muslimer skall isolera sig från det omgivande samhället och bygga upp parallella rätts-

system tycks han betona att muslimer kan bli delaktiga och ta ansvar för det svenska samhället. Muhammad blir genom en sådan tolkning både en förebild för muslimsk tro och för muslimer som vill bli en del i det svenska samhället.

5. Sammanfattning

Min kortfattade genomgång av den stora mängd berättelser som finns om profeten Muhammad och hans liv visar på att både muslimer och icke-muslimer kan tolka och använda de historiska källorna på en mängd olika sätt. Medan alla muslimer framhåller Muhammad som ett föredöme och en modell för hur man skall leva sina liv är det uppenbart att muslimer kan mena olika saker när det säger att de följer Muhammad. Vissa betonar Muhammads "tänkande" och "principer" för att tolka vad det innebär att vara muslim i ett land som till exempel Sverige idag. Andra menar istället att man skall efterlikna Muhammad och därmed klä sig och se ut som han gjorde och man skall bli en kopia av honom så långt som möjligt.

Vid sidan av de normativa och vägledande muslimska berättelserna om Muhammad har också ett stort antal icke-muslimska forskare försökt att återskapa islams tidiga historia på basis av de islamiska källorna. Även om forskare ofta har uttryckt en viss skepsis mot källornas trovärdighet och pekat på källkritiska problem (se till exempel Crone 2008 för en bra sammanfattning av några centrala problem) har man lika väl varit tvungen att förlita sig på de källor som finns om man vill skriva en historia om Muhammads och islams tidiga historia. Även dessa beskrivningar och analyser kan ses som en del av historien om Muhammad.

Likaså har också ett stort antal musiker, författare, poeter, filmskapare och konstnärer låtit sig inspireras av berättelserna om Muhammad. I vissa fall har dessa berättelser och återgivningarna varit sympatiskt inställda mot den muslimska historieskrivningen och i andra fall har de varit mer negativa. I andra fall har man snarare använt berättelserna om Muhammad och islams tidiga historia som en inspiration för att skapa nya berättelser och fiktion som står långt ifrån hur majoriteten av muslimer förstår och förhåller sig till sin religion. I vissa fall, som

med Salman Rushdie, Jylland-Postens Muhammad karikatyrer, eller Lars Vilks, har dessa fiktiva beskrivningar av Muhammad fått konsekvenser för både konstnären och för samhället i stort (se till exempel Klausen 2009; Larsson & Lindekilde 2009).

En tredje genre av profetbiografier är anti-muslimska beskrivningar av Muhammad. Även om dessa är negativa till islam och Muhammad är det uppenbart att deras utgångspunkt också är den muslimska historieskrivningen och dess källor. På detta sätt kan de också ses som uttryck för en slags berättelse om Muhammad.

Oavsett vad vi tycker och tänker om islam och profeten Muhammad är han precis som Jesus, Buddha, Moses och Zarathustra en person som har gjort ett djupt avtryck på mänskligheten och ur detta perspektiv kommer han att fortsätta att vara både ett studieobjekt och en person som vi människor kommer att fortsätta att berätta om. När, var, hur och varför vi berättar som vi gör är i sig ett studieobjekt för framtida forskning.

6. Litteratur

- Armstrong, K., 2003, *Muhammed. En biografi*, svensk översättning av M. Brogren, Stockholm: Forum.
- Bakker, F. L., 2009, *The Challenge of the Silver Screen: An Analysis of the Cinematic Portraits of Jesus, Rama, Buddha and Muhammed*, Leiden & Boston: Brill.
- Berg, C., 2017, *The Soundtrack of Politics: A Case Study of Anashid in Hamas and Hizbullah*, Göteborg: Göteborgs universitet.
- Bergenhorn, M., 2006, *Öppna Universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna*, Lund: Almqvist & Wiksell.
- Birkeland, H., 1955, *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*. Oslo: Jacob Dybwad.
- Burton, J., 1970, 'Those Are the High Flying Cranes', *Journal of Semitic Studies* 15, 246-265.
- Crone, P., 2008. 'What do we actually know about Mohammed?', *OpenDemocracy*, 10 June 2008. Hämtad från: https://www.opendemocracy.net/en/mohammed_3866jisp/ (besökt 2022-12-14).

- Ernst, C. W., 2010, 'Muhammad as the Pole of Existence', i *The Cambridge Companion to Muhammad*, red. J. E. Brockopp, Cambridge: Cambridge University Press, 123-138.
- Haykal, M. H., 1995, *The Life of Muhammad*, översättning till engelska av Ismail Ragi A. Al-Faruqi, Plainfield, Indiana: American Trust Publications.
- Jones, S., 2010, *Medinas juvel*, svensk översättning av Lisbet Holst, Stockholm: Pocketförlaget.
- Khalidi, T., 2009, *Images of Muhammed: Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries*, New York & London: Doubleday.
- Klausen, J., 2009, *The Cartoons that Shook the World*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Koranens buskap*, 1998/2000, svensk översättning av Muhammed Knut Bernström. Stockholm: Proprius. Kan även läsas online via <http://www.koransbudskap.se/> (besökt 2022-12-13).
- Lahoud, N., 2017, 'A Cappella Songs (*anashid*) in Jihadi Culture', i *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*, red. T. Hegghammer, Oxford: Oxford University Press, 42-62.
- Larsson, G., 2006, 'Animerad film i islams tjänst', i *Religion och medier. Några perspektiv*, red. G. Larsson, M. Lövheim & A. Linderman, Lund: Studentlitteratur, 103-119.
- Larsson, G., 2011, 'Den islamiska profetlitteraturen', i *Levande ord. Tolkningar av abrahamitiska källtexter*, red. S. Olsson & H. Stenström, Lund: Studentlitteratur, 123-139.
- Larsson, G., 2014, 'Hadith al-ifk in one Contemporary Western Novel', i *Den trogne arbetaren i vingården. Festskrift till Bo Claesson*, red. S. Olofsson, Göteborg: LIR Varia, 101-108.
- Larsson, G. & Lindekild, L., 2009, 'Muslim Claims-making in Context: Comparing the Danish and the Swedish Muhammad Cartoons Controversies', *Ethnicities* 9, 361-382.
- Larsson, G. & Otterbeck, J., 2017, 'Islam and Popular Music', i *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*, red. C. Partridge & M. Moberg, London: Bloomsbury, 111-120.
- Mahfouz, N., 1959/1990, *Drömmarnas gata*, svensk översättning av Hadi Kechrida & Oluf Lindqvist, Stockholm: Bokförlaget T. Fischer & Co.
- Motzki, H. (red.), 2010, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: Brill.

- Rosenthal, F., 1962, 'The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography', i *Historians of the Middle East*, red. B. Lewis & P. M. Holt, London: Oxford University Press, 35-45.
- Sorgenfrei, S., 2019, 'Sveriges första Muhammedbiografi skriven av en muslim?', i *Religionsvetenskapliga kommentarer* 2019-02-21. Hämtad från <http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.com/2019/02/sveriges-forsta-biografi-over-muhammed.html> (besökt 2022-12-13).
- Svensson, J., 1996, *Muslimsk feminism. Några exempel*, Lund: Lunds universitet.
- Toorawa, S. M., 2006, 'Modern Arabic literature and the Qur'an: inimitability creativity ... incompatibility', i *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures*, red. G. Abramson & H. Kilpatrick, London & New York: Routledge, 239-257.
- Tufekciouglu, S., utan år, *Det sista sändebudet: hans liv och budskap*, utan ort: Tahara.

Bibelen og Koranen i folkeskolens religionsfag

En undersøgelse af samspil mellem religiøse tekster
og identitetsdannelse på individ- og samfundsniveau

Søren Sindberg Jensen, Syddansk Universitet

Abstract: This article explores the role and function of the Bible and the Quran in the Religious Education course in the Danish school system (*Kristendomskundskab*) from 1975 to the present. Using Jan Assmann's notion of cultural and sacred texts and identity formation as its theoretical framework, the essay addresses two questions; how and to what degree is the notion of 'religious texts' thematized in *Kristendomskundskab*? What can the role and function of the Bible and the Quran in *Kristendomskundskab* tell us about collective and individual identity formation? Both questions are addressed at the macro level, analyzing official guidelines for the subject, and the meso and micro levels, analyzing the case of a dialogue between students and a teacher in a concrete teaching situation. The article ends with a discussion of current challenges and opportunities pertaining to teaching the Bible and Koran in the Danish *school system*.

1. Introduktion

Med folkeskoleloven fra 1975 ophørte den danske folkeskoles religionsfag, Kristendomskundskab – på papiret – med at være forkyndende, idet undervisningen ikke længere skulle være i overensstemmelse med den evangelisk-lutherske lære (Juul 2016). Siden har det været et åbent spørgsmål, hvad religionsfaget skal indeholde, hvordan der skal undervises, og hvorfor skolen i det hele taget skal have et religionsfag. Inden for religionsdidaktikken er der bred enighed om, at skolen skal have et religionsfag, men enigheden hører op, når det kommer til, hvad

begrundelsen herfor er, for ikke at tale om fagets indhold og didaktiske tilgange. For eksempel har Tim Jensen argumenteret for, at religionsundervisning er et *must* (Jensen 2008). Det er vel at mærke en religionsundervisning, der anlægger et klart outsider-perspektiv på religion. Formålet for Jensen er blandt andet, at faget skal danne eleverne til det sekulære samfund:

“Bildung,” it must be contended, with regard to RE and religion, includes providing and acquiring analytical competences and skills enabling and empowering the pupils, students or citizens to rationally and critically “read,” analyse and discuss religious as well as non-religious discourses on religion, to critically reflect on religious practices, knowledge, power structures, means of authorisation and legitimisation of discourses. Knowledge and competences essential to the furthering of an enlightened society and world, and to the furthering of an autonomous and knowledgeable (“mündig”) individual and citizen. Emancipatory knowledge, if you like (Jensen 2008, 135).

Jensen argumenterer for, at religionsundervisning (‘RE’) er en vigtig og naturlig del af skolen på grund af de kompetencer inden for kritisk tænkning og rationalitet, som undervisning om religion kan bibringe eleverne, og som er afgørende for et oplyst samfund. Ja, religionsundervisningen bør, i Jensens perspektiv, ligefrem ses som en del af et frigørelsesprojekt.

Til forskel fra Jensen har Hans Krab Koed blandt andet argumenteret for, at kristendommen må være det centrale indhold i faget på grund af kristendommens særstatus i det danske samfunds historie:

Endelig åbner faget sig for en udogmatisk indsigt i den evangelisk-lutherske kristendom og dermed i den Folkekirke, som et overvejende flertal gennem de kirkelige handlinger fortsat er knyttet til [...] alene af den grund, at netop den kristne religion blev til en integreret og virksom del i vort samfund. Den er indfældet i samfundets kultur, i vore ideologier, i vort livs- og menneskesyn og ikke mindst i vort sprog (Koed 2002, 43).

Jensen og Koeds argumenter for, hvorfor der skal være et religionsfag i skolen, kan ses som to positioner blandt mange i en omfattende religionsdidaktisk diskussion. Som de to eksempler antyder, er folkeskolens religionsfag indlejret i en mere grundlæggende samfundsmæssig diskussion om, hvad det danske samfund er, og hvilket grundlag det bør have. Karna Kjeldsen ridser den samfundsmæssige diskussion op således:

Siden slut 1980'erne og frem er skolens især religionsfagets national-kulturelle kristne dannelsesfunktion for flere politikere blevet et vigtigt led i citizenship-, identitets- og integrationspolitiske strategier. Skønt ikke alle politikere og andre involverede i RE og diskussionerne herom er enige i de identitetspolitiske strategier og en retorik, hvor kristendom sidestilles (eller identificeres) med en "dansk kultur", er det blevet en fremtrædende diskurs, at kristendommen og/eller den evangelisk-lutherske kristendom har afgørende betydning for danskernes "værdigrundlag", nationale og kulturelle identitet og/eller "danske-europæiske værdier" og samfundsindretning (demokrati og velfærdsstat) (Kjeldsen 2016, 27)

Når vi ser på den bredere samfundsmæssige diskussion om folkeskolens religionsundervisning, kan vi altså se, at diskussionen er indlejret i en bredere identitetspolitisk kamp. Denne kamp har i væsentlig grad sit udspring i diskussionen om islams tilstedeværelse og rolle i det danske samfund, initieret af, at en stadig større andel af den danske befolkning har muslimsk baggrund. Særligt siden 1990'erne og frem har islam været omdrejningspunkt for offentlige diskussioner om religion og skole (Kühle 2015).

De normative diskussioner, både de fagdidaktiske og dem, der sker i den offentlige samtale, viser, hvor omstridte spørgsmålene om religionens plads i skolen og folkeskolens religionsfag er. I årenes løb har man forskningsmæssigt forsøgt at kvalificere debatten med empirisk informeret viden. Her kan for eksempel peges på undersøgelser af, hvordan islam fremstilles i skolen (Jensen 1994), om kristendommens særstatus i skolen (Kjeldsen 2016) og om undervisningens "produktion" af muslimske elever (Buchardt 2014).

Sigtet med denne artikel er at bidrage til den empiriske forståelse af folkeskolens religionsfag ved at undersøge forholdet mellem identitetsdannelse og skolens religionsfag og overveje nogle af de konsekvenser, det forhold kan have. Fokus vil være på et særligt aspekt ved faget, som har været underbelyst i den hidtidige forskning, nemlig hvordan religiøse tekster optræder i faget. Her vil jeg rette fokus mod Bibelen og Koranens rolle og funktion, grundet den rolle, den kristne religion har spillet i faget og grundet den nyere diskussion om islam og skole (Koed and Hvidthammer 2017). I forlængelse heraf vil jeg også give en vurdering af, hvilke udfordringer og muligheder Bibelen og Koranens aktuelle rolle og funktion i folkeskolen rummer religionsvidenskabeligt set. Den følgende undersøgelse vil således søge svar på følgende spørgsmål:

1. Hvordan og i hvilken grad tematiseres begrebet “religiøse tekster” i Kristendomskundskab?
2. Hvad kan Koranen og Bibelens rolle og funktion i Kristendomskundskab fortælle os om identitetsdannelse på kollektivt niveau og individniveau?

Artiklens begrænsede rammer tillader ikke at give et udtømmende svar på disse omfattende forskningsspørgsmål, men at levere foreløbige svar, der kan lægge op til videre undersøgelser. Konkret vil jeg undersøge, hvordan Bibelen og Koranen optræder i rammedokumenter for Kristendomskundskab i form af læreplaner og læsevejledninger; det har været en udbredt strategi i den hidtidige forskning (se fx Jensen 1994; Kjeldsen 2016). I et bredere perspektiv kan artiklen ses som et bidrag til at belyse sammenhængen mellem uddannelsesfeltet religion og national identitetsdannelse, som er blevet påvist med afsæt i historiefaget (Haas 2014). Artiklen indskrives sig desuden i en tendens inden for nyere religionsvidenskab til at beskæftige sig med religionsdidaktikken (Alberts 2017).

Baggrunden for at vælge Bibelen og Koranen som afsæt for en empirisk undersøgelse af religionsundervisningen i den danske folkeskole, hvor religionsfaget i særlig grad er indlejret i en mere grundlæggende diskussion om national identitetsdannelse, er, at religiøse tekster, med afsæt i religionshistorikeren Jan Assmanns teori, må antages at være

væsentlige for identitetsdannelse på samfundsmæssigt niveau og individniveau.

1.1. Assmanns teori om religiøse tekster, hukommelse og identitetsdannelse

Før vi går til undersøgelsen af Bibelen og Koranens rolle og funktion i folkeskolens religionsundervisning, vil jeg redegøre for, hvad vi generelt kan sige om, hvad religiøse tekster er i et religionsvidenskabeligt perspektiv. Det sker med udgangspunkt i Assmanns begrebsapparat, hvor der skelnes mellem *hellige tekster* og *kulturelle tekster* (Assmann 2006), som jeg under ét betegner som religiøse tekster.

Hellige tekster forstår Assmann som udsagn, der gennem udsigelsen eller oplæsningen skaber nærhed til det guddommelige. Hellige tekster er fx hymner eller magiske formularer. Hellige tekster står endvidere i tæt forbindelse med religiøse ritualer (Assmann 2006 109), som når en muslim reciterer vers fra Koranen under bøn, eller når præsten under nadverritualet udsiger "Tag dette og spis det; drik alle deraf; gør dette til min ihukommelse!" med reference til Paulus' Første Brev til Korintherne. Det centrale er ikke, hvad der bliver sagt, eller hvorvidt deltageren i ritualen forstår ordene, men *at* de bliver sagt, og at de understøtter det, som ritualen gør.

Kulturelle tekster er anderledes. Det er tekster, der har en særlig autoritativ status i et givent samfund. Det vil sige tekster, der opfattes som nogle, der foreskriver, hvordan samfundet ser sig selv (formative tekster), eller foreskriver regler for ret adfærd (normative tekster) (Assmann 2006, 104). Disse former for religiøse tekster er kanoniseret litteratur, der er en central del af samfundets kollektive hukommelse.

For Assmann er hellige tekster og kulturelle tekster altså tekster, der er karakteristiske for hhv. kultreligioner og skrift- eller sekundære religioner (Assmann 2006, 122ff.). Som Marianne Schleicher har gjort opmærksom på, og som mine eksempler ovenfor viser, bør vi være tilbageholdende med at tænke forskellen i kult- og skriftreligioner i evolutionære termer. I stedet er kulturelle tekster og hellige tekster former, som religiøse tekster kan antage alt efter kontekst (Schleicher 2008, 42). Selve brugen er altså afgørende for, om en religiøs tekst fungerer som kulturel eller hellig tekst. Hvis vi tager eksemplet med Bibelen og

Koranen igen, så vil de i andre sammenhænge fungere som kulturel tekst, for eksempel, når der henvises til Bibelen under præstens prædiken i den danske folkekirke, eller når en imam giver vejledning til en spørger på internettet under henvisning til Koranen.

Det er endvidere centralt for nærværende artikels emne, at Assmanns teori om religiøse tekster i bund og grund er en identitetsteori, der tilsiger, at kulturelle tekster kan være en central del af individers identitetsdannelse og den måde, hvorpå de knytter sig til komplekse samfund. Med Assmanns ord er kulturelle tekster således tekster, der

lay claim to an overall social authority; they define the identity and cohesiveness of a society. They structure the world of meaning within which communication takes place, and the consciousness of unity, sense of belonging, and particular character is reproduced through the generations in a way that recognizably maintains the identity of the group (Assmann 2006, 104).

Kulturelle tekster er altså tekster, der har autoritativ status i et samfund, og som sådanne er de tekster, der er med til at rammesætte det sprog, samfundet forstår sig selv i, og tekster, der er med til at sikre samfundets identitet fra en generation til den næste. Det er teksterne i stand til i kraft af det stabile *world view*, som de kan give; på individniveau er et stabilt *world view* omvendt afgørende for “developing a personal self” (Assmann 2006, 38). Kulturelle tekster forstår Assmann således som en del af samfundets kollektive hukommelse, som er med til at bibringe samfundets medlemmer et fælles ‘vi’ og et sammenhængende *world view*, der giver individet tilhørsforhold og stabilitet på tværs af generationer: Kontinuiteten i gruppeidentiteter sikres via opsamlingen af normer og værdier i kulturelle tekster, der opnår kanonisk status. Kontinuiteten er ikke sikret med tilstedeværelsen af kulturelle tekster, men sker gennem den aktualiserende formidling af teksterne (Assmann, 2006, 42ff.).

I forlængelse heraf er det vigtigt at understrege, at Assmann tænker sammenhængen mellem identitet, kulturelle tekster og kollektiv hukommelse konstruktivistisk. Den kollektive hukommelse, som fikses i kulturelle tekster, skal ikke forstås som en beholder af statisk viden; samfundets fortid genopdages ikke i de kulturelle tekster, men gen-

skabes (Assmann 2006, 93-94). En sådan konstruktivistisk forståelse af identitetsdannelse åbner for en kritisk forståelse af forholdet mellem religiøse tekster og identitetsdannelse, som er afsættet for nærværende artikel.

1.2. Metodiske bemærkninger og analysestrategi

Med afsæt i Assmann vil jeg i det følgende undersøge Bibelen og Koranens rolle og funktion i folkeskolens religionsfag. Det vil være en underliggende præmis i undersøgelsen, at jeg vil betragte uddannelsesfeltet, nærmere bestemt kristendomskundskabsfaget, som et felt, hvor samfundets kollektive identitet forhandles, konstrueres og videreføres til næste generation. Assmanns begrebsapparat vil jeg inddrage på to niveauer. På den ene side vil Assmanns teori om religiøse tekster og identitetsdannelse fungere som det generelle perspektiv, hvormed jeg kigger på uddannelsesfeltet for bedre at kunne forstå Bibelen og Koranens funktion og rolle i systemet. På den anden side fungerer Assmanns begrebsapparat som pejlemærke for, om og i hvilket omfang religiøse tekster, forstået i et religionsfagligt outsider-perspektiv, tematiseres i skolens religionsfag.

Uddannelsesfeltet tilgår jeg både på makro-, meso- og mikroniveau. Undersøgelsen af makroniveauet sker gennem en granskning af de centrale styringsdokumenter og vejledningerne for Kristendomskundskabsfaget fra 1975 og frem. De centrale spørgsmål bliver her, hvilken rolle og funktion Bibelen og Koranen har i skolens religionsfag, og om og i hvilket omfang Bibelen og Koranen overhovedet tematiseres som religiøse tekster i religionsfaglig forstand. Til belysning af Bibelen og Koranens placering og rolle på meso- og mikroniveau har jeg udvalgt en konkret undervisningssituation som case til at forstå, hvordan der kan undervises i Kristendomskundskab, og hvordan elever og lærere indgår i undervisningen om Bibelen og Koranen. I analysen af casen vil jeg supplere Jan Assmanns teori om identitetsdannelse med Mette Buchardts teori om 'kulturalisering' og Ameena Ghaffar-Kuchers teori om 'religifikation', som jeg vil introducere nedenfor; begge begreber indfanger bedre de dynamikker, der er på spil på klasserums- og individniveau.

Det skal fra starten bemærkes, at studiet har nogle indbyggede begrænsninger. Dels sker afdækningen på klasserumsniveau med afsæt i en case. Denne del af studiet har en illustrativ karakter i forhold til at vise nogle af de dynamikker, der gør sig gældende i undervisning i Bibelen og Koranen i kristendomskundskab, givet den måde Bibelen og Koranen tematiseres på læreplansniveau. Det er håbet, at undersøgelsen af casen kan virke inspirerende i forhold til at identificere opmærksomhedspunkter for empirisk orienterende klasserumsstudier. Dels skal det for læreplansniveauet bemærkes, at undersøgelsen har den svaghed, at der for Koranens vedkommende er tale om et relativt begrænset materiale, hvorfor undersøgelsens fund skal tages med store forbehold. Hvad disse metodologiske forbehold har af konsekvenser for undersøgelsens implikationer, skal jeg vende tilbage til i afrundingen. Men først kaster vi lys over genstandsfeltets makroniveau.

2. Bibelen og Koranen i kristendomskundskab

I det følgende tager jeg udgangspunkt i formålparagraffen for Kristendomskundskab, som blev ændret i 1975 og siden revideret i 1989, 1995, 2004, 2009 og 2015 (Juli 2016) samt faghæfter og undervisningsvejledninger for faget fra 1976, 1989, 1995, 2002, 2004, 2009, 2016 og 2018. Til en start er det værd at notere sig, at Bibelen optræder langt mere i de undersøgte dokumenter end Koranen. Koranen nævnes her i alt tre gange i blot to dokumenter. Til sammenligning nævnes 'Bibel(s)'/bibelske' 414 gange i de undersøgte dokumenter.¹

2.1. "Værdigrundlaget i vores kulturkreds"

Udover at Bibelen kvantitativt fylder langt mest i styringsdokumenter og vejledninger for Kristendomskundskabsfaget, så har Bibelen haft og har stadig en helt særlig status i faget i kvalitativ forstand. For at starte med formålparagrafferne for faget, så betones Bibelens betydning i faget gennemgående i stk. 2, dog hedder det i formålparagraffen fra 1989 i stk. 1:

¹ I dokumentanalysen har jeg anvendt det IT-baserede analyseredskab Nvivo version 11.

Formålet med undervisningen er, at eleverne får kendskab til kristendommen i historisk og nutidig sammenhæng. Udgangspunktet er fortællinger fra Bibelen. Det tilstræbes, at eleverne bliver fortrolige med grundlæggende værdier i dansk kultur (Undervisningsministeriet 1989, 9).

Bibelen tænkes her altså at være udgangspunktet for en undervisning, der skal give kendskab til kristendommen, historisk og kontemporært. Samtidig nævnes grundlæggende værdier i dansk kultur, men de knyttes ikke direkte sammen med Bibelen. I revisionerne af formålsparagraffen i 90'erne, 00'erne og 10'erne indgår Bibelen i formålsparagraffen i stk. 2, og Bibelens centrale placering i faget fastholdes. Således finder vi, forskelle til trods i de andre formuleringer, denne enslydende sætning i formålsparagrafferne fra 1995 og 2002:

Eleverne skal opnå kendskab til bibelske fortællinger og forståelse af kristendommens betydning for værdigrundlaget i vor kulturkreds (Undervisningsministeriet 1995, 9; Undervisningsministeriet 2002, 2).

Her er det værd at bemærke, at man overgår til at tale om 'bibelske fortællinger'. Det er endvidere interessant, at den latente sammenhæng mellem kristendommen og danske værdier, som vi så i formålsparagraffen fra 1989, her på den ene side blødes op, så der ikke længere tales om værdier i *dansk* kultur, men 'værdigrundlaget for vor kulturkreds', og på den anden side gøres eksplicit, idet kristendommens betydning for værdigrundlaget betones.

Den eksplicite kobling mellem kristendom og kulturkredsens grundlag videreføres og præciseres i 2009: "Eleverne skal opnå kundskaber om de bibelske fortællinger og deres betydning for værdigrundlaget i vores kulturkreds" (Undervisningsministeriet 2009, 3). Samme kobling videreføres i 2016: "Eleverne skal tilegne sig viden om kristendom i historisk og nutidig sammenhæng samt om de bibelske fortællinger og deres betydning for værdigrundlaget i vores kulturkreds" (Undervisningsministeriet 2015). Denne skærpelse er ret bemærkelsesværdig. Her kobles samfundets værdigrundlag og Bibelen direkte og eksplicit sammen. Heri kan vi se, at Bibelens funktion som kulturel

tekst står stadig mere centralt i faget. Det er således blevet et centralt formål med faget at indføre i Bibelen, da den menes at være grundlag for samfundets værdier.

Men hvordan italesættes Bibelen, når vi bevæger os fra fagets formål, eller fagets hvorfor, til vejledningernes beskrivelser af indhold og metoder (fagets hvad og hvordan) og Bibelens placering heri? Den eksplicitering af sammenhængen mellem Bibelen og samfundets værdigrundlag, som skete i perioden fra 1975 til i dag, følges af en udvikling, hvor de bibelske fortællinger fremhæves stadig mere i læseplaner og fagbeskrivelser og tildeles en stadig mere central placering i fagets indholdsside.

I undervisningsvejledningen fra 1976 betones det, at faget er centreret om “bibelske fortællinger om Jesus og hans forkyndelse samt om menighedens tro på ham” (Undervisningsministeriet 1976, 12). Jesus-figuren er her rettesnoren for udvælgelsen af tekster, uden at *bibelske fortællinger* som sådan tematiseres. Den tematisering indtræffer i undervisningsvejledningen fra 1989, hvori indgår et helt kapitel med overskriften ‘Bibelske fortællinger’ (Kapitel II.3), og det betones, at udgangspunktet for undervisningen “er fortællinger fra Bibelen” (Undervisningsministeriet 1989, 101). Daværende undervisningsminister Bertel Haarder anfører i forordet, at han har ønsket, at “den bibelske fortælling” blev sat “i centrum” (Undervisningsministeriet, 1989, 11).

I senere vejledninger betones det, at “Bibelen er grundmateriale til faget” (Undervisningsministeriet 1995, 34; Undervisningsministeriet 2002, 31). I Faghæfte for Kristendomskundskab fra 1995 opereres der med centrale kundskabs- og færdighedsområder og her tildeles ‘Bibelske fortællinger’ et af fem kundskabsområder. Antallet af områder reduceres til fire i faghæftet for faget fra 2002. Med fællesmål fra 2009 tilføjes der trinmål og slutmål til de forskellige kundskabsområder. Her optræder ‘Bibelske fortællinger’ som et af nu kun tre færdighedsområder, der har trinmål i indskolingen og på mellemtrinnet og som et af i alt fire færdighedsområder, der har trin- og slutmål i udskolingen. Med 2014-reformen indføres kompetenceområder og -mål, og her fastholdes Bibelens centrale placering i faget ved at udgøre et af tre kompetenceområder i indskolingen og mellemtrinnet og et af fire i udskolingen.

Indholdsmæssigt konkretiseres Bibelens centrale placering i faget på forskellige måder. I 1989-vejledningen peges der på en tæt forbindelse mellem Kristendomskundskab og tidens udfordringer eller tidstypiske nøgleproblemer i Klafki'sk forstand (se Klafki 2001):

Kristendom er også *nutidig virkelighed*. I mødet med de nulevende verdensreligioner, med nyreligiøse bevægelser og med nutidens sociale og politiske problemer sker en fortsat udvikling i forståelsen af, hvad kristendom er (Undervisningsministeriet 1989, 19).

I den sammenhæng tænkes Bibelen at spille en nøglerolle. Det hævdes således, at der er en udbredt "tvivl på hvad der er gyldigt og virkeligt" (ibid. 18). Af den grund skal bibelske fortællinger og faget fungere som værn mod "den truende meningstomhed" (ibid.), da eleverne her kan "møde en livsoplysning, som kan medvirke til at give dem håb" (ibid.).

I senere vejledninger genfindes ideen om, at kristendommen er central for at forstå og arbejde med spørgsmål, der angår samtidige nøgleproblemer. Her formuleret i Faghæfte for kristendomskundskab fra 1995:

I vor tid med genteknologi og lægernes næsten ufattelige muligheder for både at skabe og forlænge liv, vil det være nærliggende at arbejde med disse emner i kristendomskundskab. Relevante tekster fra Bibelen sat sammen med skønlitterære tekster, sagtekster og tekster fra dagspressen vil kunne skabe baggrund for gode drøftelser med og blandt eleverne. Som litterære eksempler kan nævnes Peter Seebergs novelle "Patienten" og Anders Bodelsens roman "Frysepunktet" (Undervisningsministeriet 1995, 29).

Det er interessant, at der i formuleringen, der genfindes i faghæftet fra 2002, sker en direkte sammenknytning af genteknologi og nye behandlingsmuligheder og kristendommen, og hvordan især tekster fra Bibelen tænkes at kunne være relevante at arbejde med i den sammenhæng.

I faghæfterne fra 1995 og 2002 findes endvidere ideen om at knytte kristendomskundskab tæt sammen med folkeskolelovens formålspara-

graf og i den sammenhæng at betone Bibelens centrale position i faget. I Folkeskoleloven hedder det, at

Folkeskolen må søge at skabe sådanne rammer for oplevelse, virkelyst og fordybelse, at eleverne udvikler erkendelse, fantasi og lyst til at lære, således at de opnår tillid til egne muligheder og baggrund for at tage stilling og handle (Folkeskoleloven 2003, §1, stk. 2).

I vejledningerne er det særligt oplevelseselementet, der knyttes an til. Således hedder det i Faghæfte for kristendomskundskab fra 1995 og 2002 i afsnit under overskriften "Bibelske fortællinger":

Det er derfor selvfølgelig, at der i fagets bestemmelser lægges vægt på, at eleverne selv får kendskab til centrale fortællinger i Det Gamle og Nye Testamente. Det skal tilføjes, at der også i dette stof ligger et oplevelsespotentiale, der kan være med til at tilgodese en af intentionerne i folkeskolelovens formålsparagraf (Undervisningsministeriet 1995, 17; Undervisningsministeriet 2002, 23).

Det er her interessant, at de bibelske fortællinger gøres til centralt redskab for at realisere et af folkeskolelovens overordnede formål om at skabe oplevelser, der understøtter erkendelse og fantasi.

Tendensen til at rette faget mod Bibelen understøttes af en anden tendens, der går på at betone, at den lutherske tradition er uomgængelig, når der undervises i kristendom; som det fx hedder i vejledningen fra 1989: "For vort vedkommende gælder f.eks., at vi ikke kan komme udenom, at vi står i en luthersk tradition. Vor opfattelse af, hvad der i Bibelen er væsentligt og uvæsentligt, er naturligt præget heraf" (Undervisningsministeriet 1989, 31). I faghæfterne fra 1995 og 2002 betones det lutherske for at understøtte Bibelens centrale placering i faget, idet der argumenteres for, "at det er en hovedtanke i evangelisk-luthersk kristendom, at ingen kan diktere den enkelte, hvordan han skal forstå Bibelen" (Undervisningsministeriet 1995, 18; Undervisningsministeriet 2002, 17), hvorfor "der lægges vægt på, at eleverne selv får kendskab til centrale fortællinger i Det Gamle og Nye Testamente" (ibid.). Betoningen af det lutherske finder vi også i Fælles Mål

fra 2009. Her understreges det i beskrivelsen af 'Bibelske fortællinger', at kundskabsområdet skal sikre, at

eleverne får forståelse af den kristne grundfortælling i et evangelisk-luthersk perspektiv som et forløb bygget op over en treklang af liv (skabelse), død (undergang/synd) og ny begyndelse (håb/tilgivelse) – herunder forholdet mellem bibelkronologi og historisk kronologi samt bibelsyn og bibelske genrer (Undervisningsministeriet 2009, 14).

Forståelsen af Bibelen skal, med andre ord, tilvejebringes i et evangelisk-luthersk perspektiv. Sammenfattende kan man sige, at Bibelen står centralt i faget både kvantitativt og kvalitativt, og at dets funktion som kulturel tekst træder stadig tydeligere frem især fra 1989 og frem. Det står, som vi skal se, i skærende kontrast til den måde, som Koranen optræder på i faget i rammedokumenter fra 1975 og frem.

2.2. "Et liv i lydighed"

Ikke-kristne religioner har indgået i formålparagraffen fra 1989, først i formuleringen "kristendommens møde med andre religioner" (Undervisningsministeriet 1989, 9), siden som selvstændigt emne, fra formålparagraffen fra 1995 og frem, fx formuleret således i den seneste version: "Derudover skal eleverne opnå viden om andre religioner og livsopfattelser" (Undervisningsministeriet 2015). Fra 1995 og frem indgår endvidere 'Ikke-kristne religioner og andre livsopfattelser' som fast bestanddel af fagets centrale kundskabsområder i udskolingen. Til trods for det mangeårige fokus på at gøre ikke-kristne religioner til en central del af faget, er henvisninger til Koranen vedblevet at være få og sporadiske. Det er således først med *Felles Mål 2009* at Koranen nævnes eksplicit i de her undersøgte vejledninger og faghæfter, hvor den nævnes to gange. Siden er Koranen blot nævnt en gang, nemlig i *Læseplan for kristendomskundskab* fra 2018.

I *Felles Mål* fra 2009 tænkes Koranen at kunne indgå i et forløb i 4.-6. klasse under overskriften "Hvem ligger inde med sandheden?", hvor følgende forslag fremgår:

En parallelisering af: Moseloven (Gud som retfærdighedens vogter), Jesus (Det dobbelte kærlighedsbud), Koranen (et liv i lydighed som det bedste, fordi Gud vil én det godt), Indsigten (Livet som lidelse og illusion samt anvisninger på vejen ud af det), Fornuften (som et sekulært bud på et styringsinstrument for livet) (Undervisningsministeriet 2009, 18).

Lidt længere nede foreslås det at inddrage Koranen i et forløb i udskoling om “Religiøse følelser og det hellige med afsæt i ‘Muhammed-krisen’”, hvori følgende punkt indgår:

En undersøgelse af billedforbuddet, som det optræder i Det Gamle Testamente og Koranen, samt begrundelserne herfor og over for Bibelen, hvor Gud bliver synlig i Jesus og dermed selv bryder billedforbuddet – måske med inspiration fra billedstriden (den ikonoklastiske strid) inden for kristendommen og Luthers omskrivning af de 10 bud (ibid. 19).

I *Læseplan for faget Kristendomskundskab* fra 2018 nævnes Koranen i et eksempel på et tema, man kunne tage op inden for Kompetenceområdet ‘Livsfilosofi og etik’ på mellemtrinnet:

Et eksempel kunne være en diskussion af, hvorvidt kristendommen for alvor er slået igennem i Danmark, når fejringen af julen fortsat er fyldt med nisser, eller en diskussion af, hvordan tørklædet i den islamiske tradition er blevet et religiøst symbol, når det ikke nævnes i Koranen (Undervisningsministeriet 2018, 19).

Det er bemærkelsesværdigt, at Koranen i alle tre sammenhænge tænkes at skulle indgå i forskellige tematikker i *sammenligning* med de andre monoteistiske religioner. Hvad der ikke lægges op til, er en mere grundlæggende introduktion til, hvad Koranen er, og hvilken rolle den spiller i islam. Hvad vi præsenteres for, er enkelte eksempler på, hvad undervisningen i islam kan indeholde. Eksemplerne må betegnes som fragmentariske og bundet op på kontingente spørgsmål relateret til diskussioner i den offentlige debat som tegning-krisen og om tørklæder. Eksemplerne sætter samtidig rammerne for, hvordan man kan

undervise i islam: gennem sammenligning mellem islam og de øvrige monoteistiske religioner.

Koranen som sådan levnes altså i styringsdokumenterne ikke selvstændig opmærksomhed. Det er endvidere værd at bemærke paralleliseringen, der lægges op til i det første eksempel. Der trækkes en linje mellem de tre monoteistiske religioners kanoniske tekster og deres respektive krav på sandhed. Religionerne benævnes med 'hvem', som om de hver især udgøres af homogene grupper, hvis sandhed vil kunne findes i deres antagne centrale trosindhold (Moseloven, Jesus og Koranen). Her kontrasteres Jesus og kærlighedsbuddet med Koranen og lydigheden over for Gud. Religionsforståelsen er essentialistisk.

2.3. Den kulturelle tekst og de religiøse tekster, der blev væk

Sammenligner vi Bibelen og Koranens rolle og funktion i skolens religionsfag, kan vi se, at Bibelens centrale placering i faget betones stadig mere, og det ekspliciteres, at baggrunden for, at der skal arbejdes med Bibelen, er, at den er et grundlag for kulturkredsens værdier. Som sådan har den funktion af at være kulturel tekst i assmannsk forstand, der indeholder samfundets værdier og normer, og som derfor er central for samfundets identitetsdannelse og -videreførelse. I det perspektiv kan fagets rammedokumenter siges at lægge op til en undervisning, der sikrer videreførelsen af samfundets kollektive og eksplicit kristne identitet. Koranen optræder omvendt kun sporadisk og tillægges ingen selvstændig værdi i faget. Det er her interessant, at når Bibelen og Koranen sammenstilles, som vi har set ovenfor, så tages der udgangspunkt i et essentialistisk insider-syn på religion, hvor Bibelens kerne hævdes at være kærlighedens bud i modsætning til Koranens budskab om lydighed over for Gud. Det er en forskel, som Kjeldsen genfinder i sin state-of-the-art gennemgang af lærebogsmaterialet for faget (Kjeldsen 2016).

Bibelens centrale placering i faget, kvantitativt og kvalitativt, kunne forlede en til at tro, at den religionsfaglige kategori 'religiøse tekster' ville gennemsyre faget. Det er ikke tilfældet. Faktisk optræder termen 'religiøse tekster' kun fem gange i det undersøgte materiale, nemlig i undervisningsvejledningerne fra 1976, 1995, 2002, 2004 og 2009, og uden at der sker religionsfaglig tematisering. Undtagelsen her er

2009-vejledningen, hvor 'religiøse tekster' optræder to gange. I det ene tilfælde optræder termen i et afsnit under overskriften 'Den historisk-kritiske metode', hvor det anføres, at

I skolens undervisning benytter man sig af en vifte af metodiske tilgange, men i relation til den faglige forståelse af *religiøse tekster* spiller den historisk-kritiske metode en grundlæggende rolle, fordi skolen indholdsmæssigt beskæftiger sig med kundskabsformidling. (min kursivering, Undervisningsministeriet 2009, 20).

I samme vejledning opererer man endvidere i en oversigt over arbejdsmåder i faget med kategorien 'Den komparative', hvor 'tekster' indgår på linje med symboler og genstande. Begge tilfælde er udtryk for en vis religionsfaglig begrebsliggørelse af kategorien 'religiøse tekster', men de er udtryk for undtagelser fra den generelle tendens. Det bliver tydeligt, når vi sammenligner med en anden religionsfaglig kategori, nemlig 'ritualer'. 'Ritualer' optræder 66 gange i vejledninger fra 1989, 1995, 2002, 2009, 2014, 2016 og 2018. 'Ritualer' indgår her gennemgående som en faglig kategori, og fra 1995 og frem lægges der eksplicit op til, at der undervises om rituel praksis både inden for kristendommen og inden for andre religioner. For eksempel indgår "Ritualer – herunder overgangsriter" i faghæftet fra 2009 på en liste over "Begreber til belysning af verdensreligionerne". Listen indeholder en række religionsfaglige nøglebegreber som "symboler", "bøn" og "ofring" (Undervisningsministeriet 2009, 24). 'Religiøse tekster' har derimod ikke et selvstændigt punkt på listen. Derimod indgår "Det hellige" som selvstændigt punkt med tilføjslen: "(forestillinger om det guddommelige – herunder skriftsyn)" (ibid.).

I tilgangen til religionsfaget er det altså langt mere etableret, at ritualer er centrale for forståelsen af religioner, hvorimod kategorien 'religiøse tekster' findes, men ikke optræder konsekvent, og den religionsfaglige begrebsliggørelse er sparsom. Vi ser med andre ord en spænding i faget, hvor den religionsfaglige kategori 'religiøse tekster' er stærkt underbetonet, samtidig med at et eksempel på en religiøs tekst, Bibelen, er allestedsnærværende. Dette er måske ikke så paradoksalt, som det lyder, men kan tværtimod ses som to sider af samme sag. I lutheransk kristendom står Bibelen centralt for religionsforståelsen. Man

kan ligefrem beskrive den protestantiske reformation som en “Bible movement” (Rasmussen 2010, 143). En lutheransk-kristen religionsforståelse kan være baggrunden for den flertydige rolle, som religiøse tekster spiller i faget. En religiøs tekst synes at være en så grundlæggende del af samfundets kollektive identitet, at det blænder for, at ‘religiøse tekster’ som sådan tematiseres i kristendomsfaget. Lidt populært sagt: Man kan ikke se religiøse tekster for bare Bibelen.

I det følgende skal vi se, hvordan samspillet mellem Bibelen og Koranen kan spille en rolle i forhold til identitetsdannelsen på individniveau, når vi retter blikket mod Kristendomsfagets meso- og mikroniveau.

3. Bibelen og Koranen i klasserummet

Hvad angår Kristendomsfagets meso- og mikroniveau, må vi forlade styringsdokumenterne og vende os mod andre typer af empiri. Karna Kjeldsens undersøgelse (hvis hovedpunkter er opsummeret i Kjeldsen 2016) angår blandt andet mesoniveauet og fokuserer på den intenderede undervisning, dvs. “den måde, hvorpå lærere strukturerer undervisningen i løbet af året, hvilke emner og indhold de inddrager, og hvilke læremidler de bruger” (Kjeldsen, 2016, 25). Et af Kjeldsens fund er, at der i lærebogsmaterialet er stor forskel på, hvordan kristendommen og andre religioner didaktiseres: “Generelt kan der spores en forskel i den måde, de teologisk-dogmatiske forestillinger og de bibelske fortællinger repræsenteres på” (ibid. 30). Et af de eksempler, Kjeldsen nævner, er, at hvor andre religioner er repræsenteret ved praksis, er kristendommen repræsenteret ved “det teologisk-dogmatiske niveau”, blandt andet med fokus på “Jesus’ forkyndelse, symboler, bibelske fortællinger, salmer, og de bibelske forlæg for kristne praksisformer og højtider” (ibid.). At andre religioner repræsenteres ved praksisformer, kan ses som et eksempel på en differentiering, som påvist ovenfor, hvor kristendommen diskursivt overordnes andre religioner.

Hvis vi imidlertid ønsker at fortsætte ud af meso- og mikroniveausporet mod klasserumsforskningen, støder vi på den udfordring, at vi ved ganske lidt om, hvordan der undervises i eller om Koranen og Bibelen i skolen. Vi mangler simpelthen viden på området produceret

på baggrund af systematiske undersøgelser af kristendomsundervisningen eller andre faglige sammenhænge, hvor undervisning i Bibelen og Koranen indgår. Dog har vi undersøgelser af religionsundervisningen generelt, som har vist tegn på, at skolens religionsundervisning kan virke forskelssættende for elever med henholdsvis muslimsk og kristen baggrund, grundet den lutheranske kristendoms særstatus i folkeskolen (Buchardt 2014; Gilliam 2016).

3.1. “Har I muslimer også historien om Maria i Koranen?”

I det følgende vil jeg præsentere og analysere et uddrag af en transskription af en klasserumsdialog fra kristendomsundervisning, som jeg vil konstruere som case for at kunne illustrere, hvordan krydsfeltet mellem identitetsdannelse, religionsundervisning og religiøse tekster kan tage sig ud inden for rammerne af folkeskolens religionsfag. Tekstuddraget danner afsæt for den følgende analyse, da der, som nævnt ovenfor, mangler klasserumsstudier af religionsundervisning i folkeskolen, herunder undervisning, der angår Bibelen og Koranen.

Religionstimen er afholdt i løbet af foråret 1996 på H.C. Andersen Skolen i Odense. Transskriptionen indgår som bilag 4 i en art inspirationshæfte, som skolen udgav i 2003 på baggrund af en årrække med forsøg med filosofiundervisning på skolen (Nielsen 2003). Transskriptionen indeholder en dialog mellem læreren og eleverne og eleverne imellem. Dialogen tager udgangspunkt i, at klassen dagen før har haft besøg af en sognepræst. Timen slutter af med, at der forberedes spørgsmål til en såkaldt “korankyndig” (Nielsen 2003, 15).

Den første del af transskriptionen indeholder en diskussion om forskellige pointer, som præsten havde. Sidste del af dialogen omhandler Maria-figuren fra Det Nye Testamente og hendes graviditet. Denne del af dialogen (Nielsen 2003, 14-15) gengiver jeg her i sin helhed, skematisk sat op med mine linjeangivelser:

Linje	
1	Kaj: Måske er det slet ikke noget Gud tillader, måske er det Djævelen der gør det.
2	Rune: Jamen hvis Gud har skabt alt og er den stærkeste, så kan han vel bare smadre ham Djævelen.
3	Silva: Det var mærkeligt at præsten ikke vidste det om Adam og Eva, at de hedder noget andet i Koranen.
4	læ: Ja, men det spørgsmål havde han aldrig hørt før, og han ville jo gå hjem og prøve at finde ud af det, så vil han vende tilbage til os med sit svar. Så kan vi måske tage noget af det her op igen, hvis han selv kommer til os med svaret. Er der andre spørgsmål?
5	Ib: Det med hvordan Maria blev gravid – det tror jeg ikke på. (Ib's mistanke om at der stikker noget under i den fortælling bliver støttet af flere...)
6	læ: Gør det nogen forskel om Maria blev gravid på den ene eller den anden måde?
7	Kenny: Ja, for hvis hun blev gravid ved at hun bollede med Josef, så er det jo løgn hvad der står i Bibelen.
8	læ: Kan man finde ud af sandheden om det? Janez?
9	Janez: Nej – man finder jo nok ikke lige pludselig i en gammel ruin et interview med jomfru Maria, hvor hun siger at det alligevel ikke er rigtigt det der står i bibelen –
10	Kenny: Og hvis man fandt det, så kunne det jo også være løgn.
11	læ: Har I muslimer også historien om Maria i Koranen?
12	Omar: Nej, det tror jeg ikke, jeg har ikke hørt den.
13	Ösgir: Nej – det tror jeg ikke.
14	læ: Hvad er det jøder og muslimer og kristne har fælles?
15	Mark: Det Gamle Testamente med Abraham og Adam og Eva og det...
16	læ: Hvad har vi ikke fælles?
17	(lang pause- læreren redegør for Koranens og Ny Testaments placering konfessionelt. Samtalen slutter lidt ustruktureret. Spørgsmål til en korankyndig muslim forberedes) (s. 14-15)

Det er først værd at bemærke, hvor tilsyneladende dialogisk og ikke-lærerstyret undervisningen er (jf. Alexander 2018): Læreren lægger emnevalg frit ud til eleverne som ved overgangen fra spørgsmålet om det ondes problem til Marias graviditet (l. 4). Her efterspørger læreren spørgsmål, som de gerne vil vende (l. 4) og lader eleverne fremføre deres pointer og respondere på hinandens udsagn. Dette peger mod en meget dialogisk orienteret undervisningspraksis.

Men hvor der er en lavere grad af lærerstyring, hvad angår de overordnede emner, er der en høj grad af lærerstyring, når det kommer til tur-tagning, og hvilken retning diskussionen skal tage. Således udpeger læren i l. 9 en elev (måske på baggrund af elevens håndsoprækning, det vides ikke) til at forholde sig til, om man kan 'finde sandheden' om Marias graviditet og fødsel. På samme måde ser vi, hvordan læreren drejer diskussionen mod Maria-figuren i Koranen. Hun introducerer den nye retning i dialogen og udpeger, hvem der kan sige noget om det, nemlig muslimske elever, som hun benævner 'I muslimer', hvorefter eleven Omar og dernæst eleven Ösgir svarer. Det fremgår ikke af transskriptionen, om 'I muslimer' er henvendt til en større gruppe af elever, hvoraf de to elever har rakt hånden op eller på anden måde har meldt sig til at besvare spørgsmålet, eller om spørgsmålet er rettet direkte til dem. Det fremgår heller ikke, i hvor høj grad de to elever identificerer sig som 'muslimer', eller hvordan eller hvorfor de i givet fald identificerer sig som 'muslimer'. Det interessante er her, at der i dialogen sker en identifikation af et ukendt antal af elever som 'muslimer', og at to elever forbindes eksplicit med kategorien muslim.

Med 'I muslimer' introducerer læreren en forskelssættende diskurs i dialogen, som har en binær struktur mellem muslimer og ikke-muslimer, og som hun på samme tid installerer i klasserummet ved at henvise til et ukendt antal konkrete elever (jf. 'I' i sætningen). I den følgende del af dialogen afpersonaliserer læreren diskursen ved at tale om "jøder, kristne og muslimer" (l. 14) uden brug af personlige pronominer, og samtidig forstærker hun installeringen ved at spørge til, hvad "vi ikke [har] tilfælles". Hermed meddeler hun to ting. For det første udstykker hun et religiøst landskab bestående af tre positioner, den jødiske, kristne og muslimske, som med 'vi'et' gøres til de eneste mulige positioner i klassen. For det andet signalerer hun med 'vi'et', at hun har en jordlod i det religiøse landskab, og i lyset af hendes brug af

udtrykket 'I muslimer' står det klart, at hun identificerer sig med en af de to resterende positioner.

Det interessante i denne sammenhæng er, hvordan det religiøse didaktiseres i dialogen. Bibelen introduceres i linje 7 af eleven Kenny, ikke af læreren, hvor han sætter spørgsmålstegn ved sandhedsværdien i den bibelske fortælling, hvorefter læreren spørger til om "det gør nogen forskel". Med spørgsmålet signalerer hun, at det måske ikke er vigtigt, hvad der står i Bibelen, men derimod hvad historien indeholder af budskab. Eleven Janez' afvisning af, at man kan finde sandheden om Marias graviditet (l. 9), står uimodsagt og ukommenteret. Omvendt forholder det sig med Koranen. Her spørger læreren eksplicit til indholdet af Koranen og lader to elever svare. Hermed signalerer læreren, at det er vigtigt, hvad der står i teksten. Herved signalerer læreren en ulig tilgang til Bibelen og Koranen. Hvor Bibelen som tekst er mindre væsentlig, synes det at være vigtigt for læreren, at Maria fødte Jesus. For Koranen forholder det sig anderledes. For læreren er det vigtigt, om historien om Maria findes i Koranen. Det vil sige, at teksten som kilde til religionsfaglig viden færst betones, da Koranen bringes i spil. Hermed sker der en implicit tematisering af Koranen som religiøs tekst; en tematisering læreren søger at undvige i forhold til Bibelen ved at stille spørgsmål ved, om det gør en forskel, hvad der står i Bibelen.

3.2. Risikoen for 'kulturalisering' og 'religifikation'

Det er interessant, hvordan vi med eksemplet med religionstimen har med en case at gøre, hvor der i undervisningen er et ambivalent forhold til Bibelen som tekst. Med forbehold for det relativt spinkle datagrundlag kunne denne ambivalens forsøgsvis tolkes som en spejling af den manglende tematisering af, hvad religiøse tekster er og kan, som vi iagttag på makroniveau. Det er endvidere interessant at se, hvordan læreren i klasserumsdialogen om Bibelen og Koranen eksplicit etablerer en forbindelse mellem identitetskategorien 'muslim' og i hvert fald to elever i diskussionen om Maria i Koranen. Den forbindelse, der her skabtes, kan man med Mette Buchardt kalde 'kulturalisering', som generelt er kendetegnet ved, "at undervisningen konstruerer forbindelser mellem bestemte 'religioner'/'kulturer' (og fænomener knyttet hertil) og elevers, forældres og læreres kroppe" (Buchardt 2008, 16). I forlæn-

gelse af Buchardts kulturaliseringsbegreb er det relevant at inddrage den amerikanske uddannelsesforsker Ameena Ghaffar-Kuchers begreb om 'religifikation' (en. 'religification'). Ghaffar-Kuchers bestemmer 'religifikation' på følgende måde:

Not only do peers and school personnel view these youth through a religious lens, the youth (and their families) define themselves more through a religious identity than through a racial, national, or ethnic one. I call this dialectical process religification (Ghaffar-Kucher 2012, 31).

Med begrebet 'religifikation' søger Ghaffar-Kuchers at indfange en identitetsdannelseproces, hvor individer ses mere og mere som bærere af en religiøs identitet og begynder at se sig selv på samme måde på bekostning af andre mulige identitetskategorier såsom race, nationalitet og etnicitet. Det er endvidere værd at bemærke, at identitetsdannelsen i dette perspektiv forløber som en spiralproces, hvor individet i højere og højere grad identificeres med og identificerer sig med en bestemt religion på baggrund af den måde, omgivelserne og individet selv opfatter sig på.

Casens begrænsninger tillader os ikke at sige noget om, hvordan eleverne har set sig selv. Men casen er derimod et eksempel på, at elever bliver knyttet til religiøse identitetskategorier og dermed udsættes for 'religifikation'. Denne kategorisering og udgrænsning af bestemte grupper af elever kan, igen grundet caseanalysens begrænsninger, ikke siges at udgøre en generel tendens i folkeskolens realiserede kristendomsundervisning. Omvendt kunne man formode, at den hierarkisering mellem Bibelen og Koranen, der ligger i fagets styringsdokumenter og den manglende tematisering af religiøse tekster, forstået som religionsfaglig kategori, sætter sig igennem i undervisningen. I vores case ser vi det ved, at Bibelen og Koranen behandles forskelligt; religiøse tekster er noget, som 'de andre' har, hvorimod den viden, man har om bibelske fortællinger, tages for givet. Den forskelssættende måde, Bibelen og Koranen behandles på, spejles endvidere i den forskelssættende diskurs, som læreren etablerer i forhold til eleverne, hvor eleverne positioneres ud fra forskellige religiøse identitetskategorier. Min vurdering er med andre ord, at den religionsundervisning, vi

møder i casen, er et eksempel på, at den diskursive differentiering, vi så på makroniveau, kan blive kropslig virkelighed i konkret undervisningspraksis.

4. Bibelen og Koranen i folkeskolen: muligheder og udfordringer

I et religionsvidenskabeligt perspektiv er det interessant, at religiøse tekster, i kraft af Bibelens helt centrale betydning, tilsyneladende spiller en stor rolle i folkeskolens religionsfag, samtidig med at der ikke lægges op til en videre tematisering af begreber som 'hellige tekster' og 'kanonisering' i faget. Baggrunden herfor er, som jeg har vist ovenfor, at Bibelen i faget fungerer som kulturel tekst, idet den anses for at være en del af grundlaget for det samfund, som skolen er en del af og uddanner til. At Bibelen fungerer som kulturel tekst, ser hermed ud til at bevirke, at religiøse tekster, forstået i et religionsfagligt outsider-perspektiv, fremstår som et blindt punkt i faget. Hvor religiøse tekster altså fylder meget i faget, kvantitativt og kvalitativt, er en religionsfaglig forståelse af religiøse tekster stærkt underbetonet.

At religiøse tekster er et blindt punkt i faget, synes også at være en tendens, hvis vi vender blikket mod noget af det lærebogsmateriale, der er skrevet til linjefaget på læreruddannelsen. Som eksempel kan gives den nyere og stort anlagte lærebog *Bestand og bevægelse: Religionsundervisning og religionsdidaktik* (Barrett m.fl. 2016). Bogen indeholder ikke noget kapitel om religiøse tekster, men Jens-Peter Olesen introducerer derimod i kapitlet "Bibelsyn" for så vidt rigtig godt og grundigt til forskellige bibelsyn i idehistorien fra antikken og frem (Olesen 2016). Men det er netop *syn* på Bibelen og ikke syn eller ideer om religiøse tekster som sådan, der er emnet for kapitlet. Og selv inden for bibelsyns-gennemgangen er et religionsvidenskabeligt outsider-perspektiv på Bibelen så godt som fraværende. Der nævnes dog, at der under indtryk af de politiske omvæltninger i det 20. århundrede fremkommer forskellige litteraturvidenskabelige læsestrategier i forhold til Bibelen (Olesen 2016, 156). Egentlige religionsfaglige analysestrategier, repræsenteret ved Jan Assmann eller andre, nævnes ikke.

Med afsæt i min gennemgang af Bibelen og Koranens rolle og funktion i styringsdokumenter for faget synes der at være et behov for at gentænke religiøse teksters placering og behandling i religionsfaget. Som et led i en uddannelse til at forstå og indgå i en kultur og et samfund, hvor religion forstået som et tekstbaseret fænomen er central, er det afgørende at lade 'religiøse tekster' indgå på lige fod med andre religionsfaglige begreber som ritual, bøn og symboler.

Min vurdering er endvidere, at en mere reflekteret og afbalanceret tilgang til Bibelen, Koranen og religiøse tekster i det hele taget på makroniveau vil kunne gøre, at man kan imødegå mulige udfordringer på meso- og mikroniveau. En negligering af den identitetspolitiske rolle, som Bibelen spiller i faget, må i dag formodes at gøre det vanskeligt for lærerne at undervise om Bibelen og Koranen på en neutral måde. I lyset af caseanalysen ovenfor og den foreliggende forskning (fx Buchardt 2014) vil jeg påstå, at der er en risiko for, at undervisningen kan ende med at bidrage til en forstærkelse af religiøse skel blandt eleverne og i samfundet. Problemet er, at et ureflekteret blik på religiøse teksters funktion i samfundet kan føre til en undervisning, hvor der er risiko for 'kulturalisering' og 'religifikation', som bidrager til, at individets muligheder for identifikation og gruppe-medlemskaber reduceres. Dette forhold må formodes at blive forværret af, at 'religifikationen' i den danske skolekontekst er en proces, der forløber inden for et felt – folkeskolens religionsfag – hvor elever med religiøs minoritetsbaggrund på forhånd er udgrænset på grund af den sammenvævning af nationalt fællesskab, skolens dannelsesopgave og forståelsen af Bibelen som kulturkredsens grundlag, som kendetegner feltet.

4.1. Afrunding

Det er et åbent spørgsmål, hvorvidt religionsundervisningens omgang med Bibelen, Koranen eller religiøse skrifter generelt bidrager til religifikationsprocesser på individniveau, men nærværende artikel kan give et foreløbigt svar: Der er grund til at antage, at Bibelens identitetsdannende funktion på makroniveauet sætter forskellige muligheder og begrænsninger for, hvordan der undervises om religiøse tekster i folkeskolen, og Bibelens rolle og funktion i faget på makroniveau kan føre til religifikation. Der må dog tages forbehold for dette svar

i kraft af undervisningscasens beskaffenhed. Vi mangler stadig klasserumsstudier, der via systematisk observation kan godtgøre, hvordan der undervises om religiøse tekster, og om og i hvilket omfang der sker identifikationer mellem elever og religiøse identitetskategorier i undervisningen i og om religiøse tekster, og interviewundersøgelser med elever, der kan godtgøre, hvordan identifikationen påvirker elevernes selvforståelse.

Hvis det er rigtigt, at undervisningen i religiøse tekster og religion i det hele taget viser sig at føre til religifikation, er der grund til at overveje fagets formål og indhold. Et godt sted at begynde er at inkorporere viden i faget om religiøse tekster, hvilke former de antager, hvordan de indgår i religiøs praksis, og hvordan de bidrager til dannelsen og opretholdelsen af gruppetilhørsforhold. Det kunne være med udgangspunkt i Jan Assmanns begrebsapparat eller et andet religionsvidenskabeligt outsider-perspektiv på religiøse tekster.

5. Litteratur

- Alberts, W., 2017, 'Hva er forholdet mellem religionsvitenskap og religionsrelaterede skolefag?' i *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget*, red. M.S. von der Lippe og S. Undheim, Oslo: Universitetsforlaget, 180-192.
- Alexander, R., 2018, 'Developing dialogic teaching: genesis, process, trial', *Research Papers in Education* 33, 561-598.
- Assmann, J., 2006, *Religion and Cultural Memory*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Barrett, I.T., Jellesen M.P., og Stokholm B.D., 2016, *Bestand og bevægelse*, Frederiksberg C: Eksistensen.
- Buchardt, M., 2008, *Identitetspolitik i klasserummet: 'Religion' og 'kultur' som viden og social klassifikation. Studier i et praktiseret skolefag*, ph.d.-afhandling ved Det Humanistiske Fakultet, København: Københavns Universitet.
- Buchardt, M., 2014, *Pedagogized Muslimness – Religion and Culture as Identity Politics in the Classroom*, Münster og New York: Waxmann.
- Ghaffar-Kucher, A., 2012, 'The Religification of Pakistani-American Youth', *American Educational Research Journal* 49, 30-52.

- Gilliam, L., 2016, 'De gode borgere: Skolens identitetslektioner for *privilegerede unge*' i *Civiliserende institutioner*, red. L. Gilliam og E. Gulløv, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 185-210.
- Haas, C., 2014, *Staten, eliten og 'os': Erindringspolitik og identitetspolitik mellem assimilation og livet i salatskålen*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jensen, T., 1994, *Islam i skolen*, København: Danmarks Lærerhøjskole.
- Jensen, T., 2008, 'RS based RE in Public Schools: A Must for a Secular State', *Numen* 55, 123-150.
- Juul, H., 2016, 'Religionsundervisningens historie i Danmark', *Religionsdidaktik*, red. M. Buchardt, København: Hans Reitzels Forlag, 33-53.
- Kjeldsen, K., 2016, 'Kristendommens særlige status, fremstilling og didaktisering i forhold til andre religioner i lærebøger og i undervisning i kristendomskundskab', *Unge Pædagoger* 77, 22-34.
- Klafki, W., 2001, 'Grundtræk af et nyt dannelseskoncept', i *Dannelsesteori og didaktik: Nye studier*, Aarhus: Klim.
- Koed, H.K., 2002, *Religion i skolen – hvorfor det?*, Frederiksberg: Religionspædagogisk Forlag.
- Koed, H.K., og Hvidthammer, A., 2017, 'Kristendomskundskab', *Kulturfarenes didaktik: Historie, Kristendomskundskab og samfundsfag*, red. A. S. Christensen m.fl., Frederikshavn: Dafolo, 45-76.
- Kühle, L., 2015, 'Religious Diversity and Muslim Claims-Making: Conflicts over the Danish Folkeskole', i *Makin European Muslims – Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, red. M. Sedgwick, New York: Routledge, 123-145.
- Nielsen, S., 2003, 'Filosofi på H. C. Andersen Skolen', i *H. C. Andersen Skolen*. Odense: H. C. Andersen Skolen.
- Olesen, J.-P., 2016, 'Bibelsyn', *Bestand og bevægelse: Religionsundervisning og religionspædagogik*, red. I.T. Barrett, M.P. Jellesen and B.D. Stokholm, Frederiksberg C: Eksistensen, 153-158.
- Rasmussen, T., 2010, 'The Biblical Canon of the Lutheran Reformation', *Canon and Canonicity*, red. E. Thomasson, København: Museum Tusulanum Press, 143-159.
- Schleicher, M., 2008, 'Torah som kult- og kommentarobjekt', *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 39-52.
- Undervisningsministeriet, 2018, *Læseplan for faget kristendomskundskab*

Internetressourcer

- Undervisningsministeriet, 1976, *Kristendomskundskab*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/1976>, set 27. 2. 2019.
- Undervisningsministeriet, 1989, *Kristendomskundskab: Undervisningsvejledning for Folkeskolen*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/1989>, set 27. 2. 2019.
- Undervisningsministeriet, 1995, *Kristendomskundskab: Faghæfte 3*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/1995>, set 27. 2. 2019.
- Undervisningsministeriet, 2002, *Kristendomskundskab: Klare Mål: Faghæfte 3*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/2002>, set 27. 2. 2019.
- Undervisningsministeriet, 2004, *Fælles Mål – Faghæfte 3 – Kristendomskundskab*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/2004>, set 27. 2. 2019.
- Undervisningsministeriet, 2009, *Fælles Mål 2009: Kristendomskundskab: Faghæfte 3*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/2009>, set 27. 2. 2019
- Undervisningsministeriet, 2015, *Kristendomskundskab: Fagformål for faget kristendomskundskab*, <http://digitalelaereplaner.dk/l%C3%A6replan/danmark/kristendomskundskab/2015>, set 27. 2. 2019.
- Folkeskoleloven, 2003, *LBK nr 870 af 21/10/2003 Historisk, Bekendtgørelse af lov om folkeskolen*, Børne- og undervisningsministeriet, <https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=24225>, set 27. 2. 2019.