

Eksegese i Europa

Tariq Ramadans syn på Koranen¹

Af Inge Lienggaard

Koranen er altid blevet fortolket. I takt med at muslimer har bosat sig i Europa, fremfører europæiske intellektuelle muslimer i dag deres forståelser af, hvorledes Koranen og den islamiske tradition skal fortolkes. De intellektuelle muslimer udgør ingen samlet intelligentsia, og deres syn på Koran, sunna og tradition varierer meget. Denne artikel stiller skarpt på Tariq Ramadans Koran-syn, der er interessant men sjældent belyst.

Europæiske eksegeter

Den vesteuropæiske befolkningsgruppe, der forstår sig selv som muslimer, vokser. I takt hermed ses stadig flere bud på (kritisk) Koraneksegese og traditions-forvaltning fra muslimer, som er situerede i en vesteuropæisk kontekst. Blandt de prominente og efterhånden veletablerede kendinge er fx Nasr Hamid Abu Zaid (Egypten/Holland) og Muhammad Arkoun (Frankrig/Algeriet). Men også nyere og yngre fortolkere trænger sig på. En af de mest kendte er formodentlig den schweizisk-egyptiske forfatter Tariq Ramadan.

I denne artikel vil jeg give en kort præsentation af Tariq Ramadans syn på, hvordan Koran-eksegese bør bedrives. Ramadan har siden starten af 1990'erne været en yderst aktiv debattør i den offentlige debat om muslimer i Europa og er en af de få, der er kendt af såvel et muslimsk som et ikke-muslimsk publikum. 'Kendt' er i dette tilfælde langt fra det samme som 'anerkendt'. Det er således fortsat et åbent spørgsmål, hvilken indflydelse intellektuelle muslimer som fx Tariq Ramadan reelt har. Hans islamfortolkninger vækker jævnligt debat blandt i såvel muslimske kredse som hos journalister og forskere, der vurderer hans potentielle meritter som islamisk reformator temmelig forskelligt (fx Maggaard 2006; Mandaville 2003). Han har publiceret en betydelig mængde litteratur, der hovedsageligt kredser om udfordringerne ved at være muslim i de europæiske samfund, hvor majoriteten ikke blot er ikke-muslimer, men hvor religion og religiøse værdier generelt har spillet en tilbagetrukket rolle. Den udfordring, det skaber for muslimerne, skyldes nu ikke alene den 'oprindelige' befolknings a-religiøsitet og dens bekymring over muslimsk tilstedeværelse på det

europæiske kontinent. Den stammer ifølge Ramadan i lige så høj grad fra muslimerne selv. I Vesteuropa lever muslimer med forskellig etnisk og national baggrund side om side, og denne sameksistens tydeliggør, i hvor høj grad muslimer i generationer har sammenblandet islam og kulturelle traditioner.

Et spørgsmål om teori og metode

For Ramadan bliver tilværelsen i Vesteuropa en anledning for både den enkelte muslim og det muslimske fællesskab til at besinde sig på det oprindelige, autentiske islamiske budskab. Muslimerne – in casu de vesteuropæiske af slagsen – har nemlig fjernet sig fra den koranske sandhed, der egentlig ligger lige for. Hermed er antydnet en (af flere) betydelige forskelle mellem de Koran-fortolkere, der opererer fra det europæiske kontinent. De besvarer nemlig spørgsmålet om hvordan (og hvor nemt) Koranen lader sig læse temmelig forskelligt og udpeger derfor forskellige metoder og teorier som vigtige i arbejdet med at uddrage Koranens budskab.

Overordnet betragtet kan man skelne mellem to tekst-tilgange. Den første anskuer Koranen som menneskeskabt tekst, hvorfor man må nærme sig den med de akademiske redskaber, som de human- og socialvidenskabelige discipliner har udviklet. Det kunne fx være antropologiske, hermeneutiske, diskursteoretiske, semiotiske, historisk-kritiske eller sociologiske teorier og metoder. Forfattere med denne indfaldsvinkel til Koranen hælder tydeligvis til teoridannelser og metoder, der er undfanget i en vestlig akademisk tradition, og markerer dermed allerede i afsættet et kontroversielt brud med den hævdvundne islamiske eksegetiske tradition, *tafsir*.

Det gælder ikke den anden tekst-tilgang, der fastholder den koranske teksts egen prætention om at være åbenbaret af Gud og dermed *ikke* menneskeskabt. I dette perspektiv er Koranen ikke blot og bart en tekst som alle andre, men derimod en absolut og privilegeret tekst. Det påvirker selvsagt tilgangen til Koranen, hvis åbenbarede status ifl. denne teksttilgang per definition gør den til øverste sandhedskilde til sig selv. Derfor må læseren – som regel den lærde ekseget – først og fremmest forsøge at følge tekstens egne anvisninger for på mest fuldstændige vis at kunne udfolde tekstens mening. Det influerer på tekstlæsnings-principperne, hvor man i

overvejende grad forlader sig på hævdundne metodikker og teorier fra den islamiske videnstradition, idet netop metodernes forankring i den islamiske historie forlener dem med autoritet.

Tariq Ramadan og Koranen

Selvom Koranens indhold er den naturlige kerne i muslimsk religiøsitet, optager Tariq Ramadans syn på Koran og Koranfortolkning egentlig ikke meget plads i forfatterskabet. Det skyldes formodentlig, at han ikke primært ser sig som Koranfortolker, men i højere grad beskæftiger sig med de historiske, religiøse og sociale udfordringer der følger af at skulle fundere en religiøs identitet i en ny sammenhæng. Ikke desto mindre er hans Koran-reception interessant, fordi den er med til komplementere forståelsen af Ramadan som muslimsk tænker.

I bogen *Peut-on vivre avec l'islam. Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes* diskuterer han en række fundamentale og konkrete trosforhold, herunder Koranen, med katolikken Jacques Neiryneck. Her kan man konstatere, at i modsætning til forfattere som Abu Zaid og Arkoun, der tager hermeneutiske livtag med helligskriftet selv, anvender Ramadan snarere Koranen som legitimerende instans. Det vil sige, at han sjældent tager afsæt i teksten selv for at undersøge, hvad (han mener) den fortæller om en given problemstilling. I stedet fremstiller han synspunkter om, hvad islam essentielt er, og begrundet disse opfattelser med henvisning til Koranen. Bogen selv sættes ikke til diskussion. Selvom Ramadan har sin uddannelse fra det humanistiske fakultet ved universitetet i Genève, finder han altså ikke, at de humanvidenskabelige discipliner er gyldige, når analysens objekt er Koranen. Neiryneck går ellers, væbnet med den historisk-kritiske bibel-eksegese, Ramadan på klingen mht. hans åbenbarings-reception. Tariq Ramadan svarer, at:

Som jeg har sagt, har den åbenbarede tekst en guddommelig oprindelse. Der findes ganske vist studier i dens sprog, åbenbaringernes kontekst og en række andre områder, men aldrig til det punkt, hvor man antager, at flere redaktører har interveneret, eftersom det er en del af muslimens grundlæggende tro at mene, at udtrykket for Guds

åbenbaring er unikt. Man vil altså ikke gå så vidt. (Neiryneck & Ramadan 1999, 24)
(oversættelse: Manni Crone)

Koranen er altså i bogstavelig forstand at forstå som Guds åbenbarede ord til mennesket. Det indebærer, at den er åbenbaret i både form og indhold (Neiryneck & Ramadan 1999, 18). Ifølge Ramadan er der således total kongruens mellem Guds åbenbaring – der med Djibril som budbringer blev mundtligt formidlet til Muhammad i perioden fra ca. 610 frem til hans død i 632 – og Koranen, sådan som den foreligger for os i dag. Åbenbaringens ufejlbarlige transmission blev sikret fra starten, for selvom Muhammad ikke selv kunne skrive eller læse – et grundfæstet om end ikke uimodsagt dogme i den islamiske tradition² – bad han skrivere nedfælde åbenbaringerne, efterhånden som han modtog dem. Og hvert eneste år under fasten i ramadan-månedens reciterede Muhammad hele åbenbaringen, som den forelå på det pågældende tidspunkt (Neiryneck & Ramadan 1999, 19). Ramadan tilslutter sig altså en forståelse, der fremfører, at åbenbaringerne blev overført til skrift allerede i Muhammads egen levetid. Det er en transmission, der i Ramadans optik betragtes som uproblematisk, fordi man havde den eneste legitimerende instans, Muhammad, ved hånden.

Det næste skridt i overleverings-proceduren, som Ramadan ser det, sker under den anden kalif 'Umar (kalif fra 634-644). 'Umar ser nemlig hurtigt behovet for at indsamle og bevare den første og indtil videre eneste skriftlige version af de guddommelige åbenbaringer for at sikre den for eftertiden. Det er imidlertid først under den tredje kalif 'Uthmân (644-656), at Koranen kodificeres og mangfoldiggøres. På dette punkt i fremstillingen tilslutter Ramadan sig et synspunkt, der ikke kun forfægtes af muslimske lærde, men også af en række ikke-muslimske forskere (se Hoffmann 2006). If. denne forståelse erfarer 'Uthmân, hvorledes varierende gengivelser af åbenbaringen opstår, vokser og spredes uden nogen form for sammenhæng eller legitimering, fordi der ikke foreligger et autoriseret og mangfoldiggjort forlæg. Der opstår kort og godt divergerende beretninger om åbenbaringens indhold inden for det hastigt voksende islamiske rige, og det er indlysende uholdbart. Derfor får 'Uthmân fat i det eneste skriftlige eksemplar af åbenbaringen – der ifølge dele af den islamiske tradition, og altså også Ramadan, er skrevet på foranledning af og autoriseret af Profeten selv – og

sørger for dets udbredelse, samtidig med at alle andre versioner destrueres. Og da 'Uthmâns Koran er det uforandrede forlæg for Koranen, som den forelægger i dag, kan Ramadan konkludere, at Koranen vitterligt er Guds ord, præcis sådan som det blev åbenbaret til Muhammad.

Som det ses, er Ramadans forståelse af Koranens tilblivelse og islams tidligste historie temmelig ukontroversiel målt med de traditionelle islamiske discipliners alen. Med den uproblematiserende fremstilling af de indledende faser i transmissions-processen kan Ramadan udelukke præislamiske, magtpolitiske og alle andre tænkelige menneskelige påvirkninger. Det følger heraf, at en historisk-kritisk læsning af Koranen – sådan som hans diskussionspartner Neirynek foreslår det, og som bl.a. Muhammad Arkoun praktiserer det – ikke er nødvendig. Når skriften kan føres direkte tilbage til det guddommelig ophav uden ekstern påvirkning af nogen art, skabes en teologisk betragtet legitim urørlighedszone omkring Koranen. Og en sådan er også nødvendig, mener Ramadan, for historisk-kritiske Koran-analyser ville anfægte selve åbenbarings status og dermed islams fundament. Dertil kommer, at teoridannelser og metoder, der ikke har deres grund i den islamiske videnstradition, ikke gør megen nytte i arbejdet med Koranen, fordi den er *sui generis*.³

Den legitime Koranfortolkning

Trods sin forsigtige og traditions-reverente Koran-forståelse, har Tariq Ramadan ret, når han afviser at betegne sine synspunkter som skriftfundamentalistiske.

Det er dog nødvendigt at sige, at arbejdet med at fortolke, forstå og analysere hele tiden fortsætter med henblik på at gøre teksten tilgængelig, hørbar, nærværende for de menneskers bevidsthed, som læser den gennem århundrederne. Det er på dette punkt, at man kan tale om en konstant fornyelse og dynamik i forholdet til teksten. Både på det sociale, det moralske og det videnskabelige plan. (Neirynek & Ramadan 1999, 24) (oversættelse: Manni Crone)

Han både anerkender og bifalder det forhold, at muslimer altid har fortolket og appliceret Koranen ud fra den kontekst, de befandt sig i. Det mener han bl.a. udtrykkes

i begrebet *idjtihâd*.⁴ Dette begreb spiller unægtelig en helt central rolle i Ramadans forfatterskab, hvor han ofte gentager, at idjtihâd er det nødvendige og islamisk set legitime redskab, der kan sikre islams transplantation til det europæiske kontinent. Det interessante spørgsmål bliver da, *hvem* der er i stand til at udøve idjtihâd, og *hvilke* dele af den islamiske tradition, der kan underkastes en genfortolkningsproces.

Selvom Tariq Ramadan i mange sammenhænge skriver direkte og ganske personligt til sit publikum med et budskab om at levendegøre islam i deres liv og dagligdag, mener han ikke, at den enkelte muslim er i stand til at læse og udlægge de hellige tekster. Han er atter i tråd med islamiske konventioner, når han betoner, at idjtihâd alene må bedrives af 'ulamâ', dvs. lærde, der har den nødvendige ekspertise. Selvom formålet er genfortolkning, er det helt afgørende at sikre, at denne genfortolkning er legitim, og dette sikres af den fortolkendes autoritet. Nu er netop spørgsmålet om, hvem der er kompetente *mujtahidun*, fortolkere, temmelig omdiskuteret blandt muslimer og kan ikke besvares entydigt. Konkret har Ramadan ofte nævnt Yussuf al-Qaradawi og det juridiske råd *European Council for Fatwa and Research*, han står i spidsen for, som et eksempel på en kompetent fortolkningsinstans.⁵ Med hensyn til hvilke dele af de hellige tekster og traditionen, der overhovedet kan være genstand for fortolkning, er hans svar på én gang klart og vanskelig at anvende i praksis. Han henviser nemlig – hvad ganske mange 'ulamâ' gør – dels til de forhold, der er klart beskrevet i Koranen og hadith, dels til distinktionen mellem '*ibadât* og '*mu'amalât*. '*Ibadât* omhandler relationen mellem Gud og menneske – eksempelvis bønner eller hajj – mens '*mu'amalât* betegner området for mellemmenneskelige relationer. Mens de elementer, der falder indenfor '*ibadât* aldrig kan være genstand for fortolkning, kan '*mu'amalât*'s genstandsområde udmærket være det. Sagen er imidlertid, at det er temmelig varierende, hvorledes lærde vurderer og kategoriserer en lang række forhold. Indholdsbestemmelsen af de to områder har nemlig været til fortløbende diskussion i løbet af islams historie (et oplagt eksempel er kvindens påklædning. Se fx Bowen 2004). Desværre giver Ramadan ikke mange konkrete eksempler på, hvorledes forskellige problemstillinger bør kategoriseres, hvilket gør det vanskeligt at vurdere, hvilke vurderinger anvendelsen af idjtihâd reelt kan føre til.

Afsluttende bemærkninger: Europa i eksegesen¹

Selvom Ramadan er opvokset og uddannet i Europa, spiller europæisk, akademisk tankegods ingen signifikant rolle i hans forfatterskab. Det gælder Koran-receptionen, som vist i denne artikel, men også mere alment i hans analyser af begreber som sekularitet, modernitet og i fremstillingen af den islamiske historie (Ramadan 2001, 1998). Europa forbliver overvejende en geografisk ramme og kulturel modpol: set fra et religiøst perspektiv er tilværelsen i Europa vanskelig, fordi den troende konstant konfronteres med sekulære, materialistiske og individualistiske kræfter. Det forstyrrer menneskets vigtigste og naturligste relation; nemlig til dets Skaber. Derfor er ønsket om at bevare og styrke troen og den muslimske identitet blandt de europæiske muslimer, Ramadans overordnede motiv. Han problematiserer derfor ikke Koranen – den er sand og universel. Og historiciteten bringes først og fremmest i spil med åbenbaringen qua den historiske kontekst, den troende befinder sig i. For Ramadan betyder det, at de europæiske muslimer skal læse Koranen og dér finde støtte til og svar på de aktuelle problemer, de møder i dagligdagen. Hans Koran-reception autoriseres gennem hans accentuering af bestemte aspekter af Koranens tilblivelse og overlevering; en transmissionsproces, som forskningen ingenlunde er enig om, og som derfor muliggør endog meget forskellige positioner.

Litteratur

- Arkoun, Muhammad, 2001: "Contemporary Critical Practices and the Qur'an", in: McAuliffe, Jane (ed.) *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill, Leiden
- Bowen, John, 2004: "Beyond Migration: Islam as a Transnational Space", in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.30, nr.5, 879-894
- Frégosi, Franck, 2000: "Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan", in: Felice Dassetto (ed.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve & Larose, Paris, 207-221
- Hoffmann, Thomas, 2006: "Introduktion til Koranforskning", *Tidsskrift for islamforskning* nr.1

Maagaard, Tina, 2006 : "Tariq Ramadans reform. Euro-islam eller euro-islamisme",
Kritik nr. 180, 34-42.

Mandaville, Peter, 2003: "Exporting Critical Islam? The Transnational Influence of
Muslim Intellectuals In the West", Paper presented at the AMSS 32th Annual
Conference, Indiana University,
http://www.amss.net/abstract_32ndConference/PeterMandaville28.htm

Neiryneck, Jaques & Tariq Ramadan, 1999: *Peut-on vivre avec l'islam. Le choc de la
religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes*, Editions Favre,
Lausanne

Ramadan, Tariq, 2001: *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, The Islamic
Foundation

———, 1998: *Les Musulmans dans la laïcité*, Tawhid, Lyon

Inge Lienggaard er cand. mag i religionsvidenskab og filosofi og ph.d.-stipendiat ved
Afdeling for religionsvidenskab, Aarhus Universitet.

¹ Dele af denne artikel har tidligere været publiceret i artiklen "Åbenbaringen i et nyt lys" i Geertz, A., H.J. Lundager Jensen & J.P. Schjødt (eds.) *Det brede og det skarpe*, Forlaget Anis, 2004, 205-213.

² Den islamiske tradition har ikke nogen konsistent fremstilling af Muhammads skriftlige evner. Eksempelvis findes beretninger om, at han selv underskrev den såkaldte Hudhabiyya-aftale, ligesom der er overleveringer om, at han skrev breve til herskere på den arabiske halvø. Også indenfor den akademiske islamforskning forholder flere sig tvivlende til dogmet om Muhammads analfabetisme (henvisning).

³ I modsætning hertil skriver Arkoun at "...it is important not to loose sight of the fact that contemporary qur'anic studies lack considerably behind biblical studies to which it must always be compared...(Arkoun 2001, 414).

⁴ Idjtihåd er et velkendt om end gennem tiderne temmelig omdiskuteret fortolkningsprincip i den islamiske tradition. Hvor eksempelvis idjmâ' betoner konsensus blandt de lærde, implicerer idjtihåd den selvstændige anvendelse af ratio i fortolkningsarbejdet. Dermed indeholder denne metode potentielt en større grad af fortolkningsfrihed, hvilket er baggrunden for dens omdiskuterede status.

⁵ På det seneste har Ramadan imidlertid lagt en vis afstand til al-Qaradawi og *The European Council for Fatwa and Research*. Dette er ikke det eneste område, hvor Ramadan har revurderet sin position. I 2005 offentliggjorde han en personlig opfordring til et moratorium i forhold til de i Koranen beskrevne hudud-straft; et skridt han tidligere har afholdt sig fra at tage.