

# Danske koranstudier

## Et forskningshistorisk over-, side- og udblik

I dette forskningshistoriske rids vil jeg introducere til dansk islamforsknings *sine qua non* og *evergreen*, koranforskningen. Til trods for denne unikke og prominente status er det også en forskning, der alt andet lige har været nichepræget og i stigende grad været bagatelliseret eller, i bedste fald, relativiseret. Det er ikke desto mindre min hypotese eller påstand, at dette forskningsfelts status og relevans er stigende.

Artiklen vil falde i tre afsnit: allerførst et vue over dansk koranforskning før årtusindskiftet, fra reformationstiden til moderniteten. Dernæst følger et afsnit om koranforskningen i det nye millennium – med inddragelse af denne signaturs egen rolle. Herefter opstiller jeg nogle betragtninger over feltets mulige opblomstring for endelig at afslutte med nogle argumenter for koranforskningens frugtbare parløb med universitetsteologien. Som et appendiks til dette historiske vue har redaktionen indvilget i at trykke min 2013-tiltrædelsesforelæsning som professor *mso* (med særligt område) i koran- og islamstudier ved Det Teologiske Fakultet. Denne forelæsning komplementerer så at sige essayets bagudskuende og historiske blik ved at pege på nogle mulige samfundsmæssige potentialer og fordringer for Koranen og koranforskningen.

**Thomas Hoffmann**, ph.d., er professor (mso) i Koran- og Islamstudier, Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Han er uddannet i religionshistorie ved Københavns Universitet og blev ph.d. fra Litteraturvidenskab på afhandlingen *The Poetic Qur'ān. Studies on Qur'ānic Poeticity* (Harrassowitz Verlag, 2007). Hoffmanns forskningsfokus er koranstudier. Han har udgivet flere artikler internationalt, men formidler derudover bredt om islam i dansk regi, blandt andet som redaktør og medforfatter på *Gads leksikon om islam* (Gads forlag, 2008) og som klummeskribent på *Weekendavisen*.

## Dansk koranforskning før årtusindskiftet

For de internationale koranstudiers vedkommende yder to artikler i *Encyclopaedia of the Qurʾān* et koncist og forholdsvis opdateret overblik, nemlig dels Hartmut Bobzins “Pre-1800 Pre-occupations of Qurʾānic Studies” (2004), hvis felt mestendels må kaldes apologetisk og i bedste fald proto-videnskabeligt, og dels Marco Schöllers “Post-Enlightenment Academic Study of the Qurʾān” (2004), der redegør for den egentlige videnskabelige konstituering af faget. For et nationalt forskningshistorisk blik over islamforskning i bredeste forstand, fra de første tilnærmelser i kølvandet på Hans Tausen og reformationen til starten af 1970erne, kan man med fordel konsultere den tidligere professor i semitisk filologi Frede Løkkegaard og hans bidrag til Københavns Universitets 500 års-jubilæumsskrift samt forskningsbibliotekar Stig T. Rasmussens *Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst* (1996). Følgende bemærkninger støtter sig især til disse to artikler.

At koranstudier overhovedet kommer inden for den danske universitære horisont, skyldes i første omgang senmiddelalderens teologi med sin inspiration fra Erasmus af Rotterdam (1466-1536) og den såkaldte bibelhumanisme. Yderligere impulser kommer fra den protestantiske reformation (med sin legendariske start i Wittenberg i 1517), hvor man i stigende grad begynder at interessere sig for Bibelens originalsprog (Bobzin 1995), herunder også de såkaldte østerlandske sprog, der rummede eller tænktes at kunne rumme ukendte nøgler til forståelsen af bibelteksten. Endelig var de realpolitiske omstændigheder omkring de såkaldte Tyrkerkrige med osmannerne heller ikke uden betydning, og Martin Luthers kommissionering af en trykt oversættelse (latin) af Koranen i 1543 skal da også delvis ses som udtryk for, at man ønskede at udbrede kendskabet til fjendens helligskrift. Med Det Gamle Testaments hovedsprog, hebræisk, bliver hebræiskstudier og subsidiært det semitiske en vigtig del af bibelkundskaberne – med den “danske Luther” Hans Tausen som den første, der begynder at undervise i hebræisk i 1537.

Omkring 1700-tallet bliver arabisk et sprog, som flere af de danske teologiprofessorer arbejder med, men ikke med Koranen som primær fokus. Heller ikke Den Arabiske Rejse (1761-1767), der i første omgang var udtænkt af den tyske orientalist Johann

Michaëlis (1717-1792), blev en oplagt lejlighed til at opnå nærmere kendskab til Koranen og dens rolle i fromhedslivet, ja, faktisk blev ekspeditionen ligefrem pålagt *ikke* at erhverve sig koranmanuskripter på deres rejse. Ikke desto mindre tilflød der på forskellig vis, blandt andet ved donationer, Danmark koranmanuskripter i 1700-tallet.

Det er ikke helt klart, hvornår eller i hvilken grad der blev bedrevet eller undervist i arabiskstudier første gang på Københavns Universitet. Løkkegaard henviser til, at den teologiske professor Hans Hansen Svanes (1606-1666) undervisning i syrisk og arabisk blev nedlagt i 1646, da sprogene blev erklærede for unyttige for undervisningen. Herefter skulle det først være omkring første halvdel af 1700-tallet, at Marcus Wöldike (1699-1750), teolog og rektor, genoptager undervisningen i aramæisk, syrisk, samaritansk og arabisk. Tilsyneladende er det først med Johan Christian Kall (1714-1775), der var tysker af fødsel, men bosat i Danmark, at undervisning i Koranen blev en reel mulighed – ifølge Løkkegaard fortrinsvist med det formål at påvise “ugudeligheder” i muslimernes bog (Løkkegaard 1992, 492). Med teologen Jacob Georg Christian Adler (1756-1834) ser vi de første spæde akademiske arbejder, hvor Koranen og tekster om islamisk historie indgår. Dette følges op af Jens Lassen Rasmussen (1785-1826), der ud over at forelæse over Koranen blandt andet udmærkede sig ved – som den første – at skrive om vikingernes engagementer i den islamiske verden og udgive et værk om den præ-islamiske periode, baseret på muslimske historikeres værker.

Den første egentlige monografi inden for koranforskning kom fra teologen og frihedstænkeren Jacob Jacobsen Dampe (1790-1867), der i 1812 forsvarede en 67 sider kort latinsk afhandling om Koranens etik. Desværre er den ikke blevet oversat til dansk.<sup>1</sup> Teologen Frants Peder William Buhl (1850-1932) er uomtvisteligt den første danske tænker, der for alvor sætter sit præg på den internationale islam- og koranforskning, især med sin klassiker *Muhammeds Liv* fra 1903, der senere, i 1930, udkommer på tysk. I 1921 udgiver Buhl et udvalg af oversatte koranpassager, som han arrangerer efter en hypotetisk kronologisk rækkefølge, bl.a. inspireret af Theodor Nöldeke, hvis kronologiske teser fremsættes i ungdomsarbejdet *Geschichte des Qorans* fra 1860, der senere udvides og bearbejdes af tre tyske arabister, Schwally, Bersträsser og Pretzl i årene 1909-1938.

1. Det er vanskeligt ikke at undre sig over disse teologiske arabisters betydning for danmarkshistorien: dels den uforløste og tragiske skæbne for friheds- og demokratitænkeren Dampe, der dømmes til døden i 1820, benådes med livsvarigt fængsel på Christiansø og først 20 år senere får amnesti. Dels hans samtidige, Ditlev Gothard Monrad (1811-1887), der er magister i semitisk filologi og arbejder med et så vanskeligt felt som den tidlige arabiske poesi, inden han for alvor vender sig mod den politiske løbebane, hvor hans rolle i 1864 bliver tragisk og fatal, ikke bare personligt, men også nationalt.

Buhls *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Qurânen* fra 1924 må betegnes som sin tids mest grundige og forskningsmæssigt opdaterede danske monografi om Koranen. Buhl bliver også den sidste teolog, der virker inden for både de klassiske teologiske fag og rene islamstudier, hvor de sidste efterhånden kommer til at blive bedrevet inden for de humanistiske fag religionshistorie, semitisk filologi og mellemøststudier. Buhls referencer til Muhammad viser også, at koranforskningen stadig tog sammenhængen mellem Koranen og Muhammad for forholdsvis uproblematisk. Senere danske forskere, henholdsvis arabisten og teologen Frede Løkkegaard (1920-2007) og iranisten Jes P. Asmussen (1928-2002), bidrog i samme ånd med to kortfattede og formidlende værker i henholdsvis 1972 (*Muhammed*) og 1982 (*Muhammed, Jesus, Abraham: Kristendom og jødedom i Koranen*). Begge kombinerede muhammadbiografien med udvalgte koranlæsninger. Inden da havde især teologen og orientalistten Johannes Peder Ejler Pedersen (1883-1974)<sup>2</sup> bedrevet islamstudier og i forskellig grad behandlet koranisk materiale, egentlig mest indgående (i form af en slags perspektiveringskapitel) i doktorafhandlingen fra 1912, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*, der udkom på tysk to år senere. Det næste større koranorienterede arbejde, som udkommer efter Asmussen, ser vi først i 1997. Det drejer sig om *Koranen i udvalg* (1997), der er nyoversat, introduceret, tematisk arrangeret og tilføjet et historisk-sprogligt noteapparat, af den teologiske licentiat og semitiske filolog Finn O. Hvidberg-Hansen, der også var professor i semitisk filologi ved Aarhus Universitet.

Selvom de forskellige religions- og islamvidenskabelige samt mellemøstorienterede fag i Aarhus, Odense og København alle har haft kapaciteter med viden om Koranen, dens historiske kontekst og fortolkningshistorie (bl.a. Jeppe Sinding Jensen, Mark Sedgwick, Martin Riexinger, Kate Østergaard, Jørgen Bæk Simonsen, Jakob Skovgaard-Petersen, Catharina Raudvere), har forskningen ikke desto mindre været fokuseret på andre aspekter af det islamvidenskabelige end det strikt koraniske<sup>3</sup> – om end Koranen (og Muhammad) jævnligt introduceres og formidles i forskellige arbejder fra denne front. Der sker imidlertid en mindre vending omkring årtusindskiftet, som vil blive behandlet nedenfor.

2. Se Jørgen Bæk Simonsens artikel om Johannes Pedersen i indværende nummer.

3. Med Irmeli Perho og John Møller Larsen som undtagelser.

## Dansk koranforskning i det nye millennium

Da det nystiftede *Forum for Islamforskning* i 2006 lancerede sit første nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* (TIFO), var temaet *Danske koranstudier*. Seks peer-reviewed artikler udgjorde åbningsnummeret. Den første artikel satte Koranen i sammenhæng med en af islamismens betydeligste tænkere og koraneksegeter, ægypteren Sayyid Qutb (1906-1966). Artiklen var skrevet af en nyslået ph.d., Jean Butler, hvis afhandling var et klassisk studie over Koranens sataniske Iblis-figur og dennes rolle i *tafsîr*-traditionen. Ph.d.-stipendiat Dorte Maria Kodals bidrag, "Kritisk læsning af Koranen i muslimsk optik", hørte også til i den moderne afdeling, for så vidt som den koncentrerede sig om nogle af tidens store akademiske og konfessionelt progressive koran- og islamforskere i Vesten og primært i universitært regi. Det var navne som fransk-algierske Mohammed Arkoun (1928-2010), pakistanske Fazlur Rahman (1919-1988), maldiviske Abdullah Saeed (1960-) og ægyptiske Nasr Abū Zayd (1943-2010). Tidsskriftets ansvarshavende redaktør, ph.d.-stipendiat Inge Liengaard, introducerede til europæisk islams mest profilerede intellektuelle, nemlig schweizeren Tariq Ramadan (der tillige er kendt for at være barnebarn af Hassan al-Banna (1906-1949), *Det Muslimske Broderskabs* stifter) og dennes syn på Koranen. Endnu et bidrag i den moderne afdeling var en mere antropologisk orienteret artikel omkring koranundervisning i en nutidig kenyansk kontekst, skrevet af den svenske islamforsker Jonas Svensson. Ovenstående signatur, der på det tidspunkt opretholdt et postdoc-stipendium, bidrog med artiklen "En meget kort introduktion til koranforskningen", der, som titlen angiver, introducerede til den moderne koranforskning, de centrale emner inden for feltet samt nogle af de vigtigste værker og hjælpemidler. Sidst, men ikke mindst, kunne åbningsnummeret prale med særligt fornemt bidrag fra den danskfødte Patricia Crone (1945-2015), professor i islamisk historie ved Princetons *Institute for Advanced Studies*. Crones artikel var et stykke materialistisk historiestudie, der ud fra koranteksten forsøgte at rekonstruere, hvordan folk i 600-tallets Vestarabien, dvs. det område, hvorfra Koranen tænkes at udspringe, levede af agerbrug, fiskeri og handel. Crone bedrev adskillige studier, hvor koranteksten nærlæses.

At TIFO åbnedes med et så klassisk og kanonisk emne som Koranen, kan ses som udtryk for en grundlæggende anerkendelse af, at Koranen og dens reception og brug blandt muslimer er udgangspunktet for islamforskningen – hvad enten man som Crone går helt tilbage til de sociale og materielle omstændigheder for Koranens livsverden i senantikken Arabien, eller man fokuserer på de idéhistoriske og eksegetiske forvaltninger og omvæltninger, som moderniteten har ført med sig i forhold til Koranen. Nogenlunde samme publikationsmæssige rationale kunne spores i den formidlende bogserie *Carsten Niebuhr Biblioteket* fra Forlaget Vandkunsten, finansieret af C.L. Davids Fond<sup>4</sup> og redigeret af et redaktørhold bestående af blandt andre islamforskeren Jakob Skovgaard-Petersen, Københavns Universitet.<sup>5</sup> Selvom der i Niebuhr-serien, der startede i 2003 og løb indtil i år, 2016, er udgivet i alt 27 bøger med vidt forskellige emner og indgangsvinkler til islam og den islamiske verden, var et af de første værker i serien en bog om Koranen, nemlig *En meget kort introduktion til Koranen* (2003),<sup>6</sup> forfattet af en af Patricia Crones gamle samarbejdspartnere, den ligeledes Princeton-residerende Michael Cook.<sup>7</sup> Flere af de senere bøger i serien, ikke mindst Barbara Stowassers (1935-2012) *Kvinder i Koranen: Helligtekst, tradition og fortolkning*, men også John Burtons *En introduktion til Hadith*, Rudolph Peters *Jihad i klassisk og moderne islam*, Sami Zubaidas *Ret og magt i den islamiske verden* og Patricia Crones *Guds styre* rummer vigtige kapitler eller længere passager, der inddrager Koranen som væsentlig faktor i analyserne.

At tre af bidragsyderne til TIFO-nummeret, Butler, Kodal og Hoffmann, alle havde skrevet eller var i færd med at skrive ph.d.-afhandlinger om markant koraniske emner (Butler om Koranens Iblis/Satan-figur, Kodal om den gådefulde hanîf-betegnelse og Hoffmann om Koranens poesilignende gestalt), og at TIFO og Carsten Niebuhr Biblioteket lagde ud med koran-

4. Samme fond, som står bag Davids Samling, der som bekendt også rummer en særdeles fornem samling af islamisk kunst.

5. De to andre redaktører af serien var arkitekt, professor emeritus Hans Munk Hansen og journalist Pernille Bramming.

6. Hvis titel tydeligt spejles i min

TIFO-artikel fra 2006. Det skal dog tilføjes, at Cooks bog ikke var den første udgivelse i Biblioteket, men udkom samme måned som bind 1 af Carsten Niebuhrs Rejsebeskrivelser, som samtidig lagde navn til serien.

7. Cook og Crone stod bag den revisionistiske nyklassiker *Hagarism* (1977), som plæderede for en radikal

skepsis over for de muslimske kilders historiske troværdighed samt en mere vidtgående anvendelse af samtidige ikke-muslimske kilder om islam, eller hagarisme (efter Abrahams slavinde, med hvem han fik Ismael).

studier, kan givetvis udlægges som tilfældige omstændigheder, men det er måske mere sandsynligt, at det i dansk regi skal tolkes som udtryk for en øget akademisk opmærksomhed på Koranen samt et udtryk for, at offentlighedens forståelse af islam og muslimer trods alt tjenes bedst ved indledningsvis at udgive en bog om Koranen. Tre år senere, i 2006, fulgte Forlaget Vandkunsten op med en fuldstændig nyoversættelse af Koranen, begået på filologiske præmisser af den semitiske filolog Ellen Wulff.<sup>8</sup> Denne udgivelse blev angiveligt en regulær bestseller, hvilket også kunne indikere at offentligheden så at sige følte et behov for at få koranisk syn for sagt. Også børne- og ungdomsforfatteren Kåre Bluitgen, der som bekendt kom til at spille en afgørende rolle for den såkaldte karikatur- eller Muhammedkrise, udgav i 2009 en Koranen kommenteret som følgebind til sin Koranen gendigtet. Ovennævnte Jean Butler var faglig konsulent på kommentarværket, der ganske vist var en oversættelse, men ikke fra den arabiske originaltekst, men mestendels fra engelske oversættelser. Kommentarerne er gennemgående grundige og angiver dels herskende muslimske udlægninger, dels ældre historiske-kritiske blikvinkler. Den præsenterer ligeledes suraerne i en hypotetisk kronologirækkefølge baseret på Theodor Nöldekes klassiske studie. Samme år forsvarede den semitiske filolog John Møller Larsen sin ph.d.-afhandling om den islamistiske koraneksegese, *Art & Activism: The Qur'anic Exegesis of Sayyid Qutb*, på Aarhus Universitet.

Uden at der på nogen måde var tale om koranbaserede projekter, så man også en såkaldt islamsatsning på Københavns Universitet fra 2007 med henholdsvis Jørgen S. Nielsens grundforskningsprofessorat og Center for Europæisk Islam Tænkning (CEIT), baseret på Det Teologiske Fakultet, og professor mso Jakob Skovgaard-Petersens *Center for den Nye Islamiske Offentlighed* (CNIO) på Det Humanistiske Fakultets Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier (der blandt andet inkluderer det gamle Carsten Niebuhr Institut samt religionsvidenskab). Begge centres bevillinger var tidsbegrænsede og udløb i 2013.

Også på Aarhus Universitet satsede man på samme tid på islamforskningen med en organisatorisk og fagmæssig reorganisering af dele af religionsvidenskab og semitisk filologi i form af den nye afdeling Arabisk- og Islamstudier. At undertegnede med sin ph.d.-grad (baseret på afhandlingen *The Poetic Qur'an: Studies on Qur'anic Poeticity*<sup>9</sup>) herefter havde arbejde som hen-

8. Hidtil havde kun A.S. Madsens Ahmadiya-tro oversættelse fra 1967 været tilgængelig.

9. I 2007 udgivet i serien *Diskurse der Arabistik*, redigeret af de to koranforskere Angelika Neuwirth og Hartmut Bobzin.

holdsvis postdoc, forskningsadjunkt og lektor på henholdsvis Carsten Niebuhr Instituttet (2005-2007), CEIT (2007-2009) og Arabisk- og Islamstudier (2009-2013), har naturligvis haft sine forskellige årsager, men man må konstatere, at den fortrinsvis koranorienterede forskningsprofil tilsyneladende ikke har været et handikap for ansættelse.<sup>10</sup> Under min ansættelse som lektor ved Arabisk- og Islamstudier i Aarhus var jeg tillige så begunstiget at blive ph.d.-vejleder for Johanne Louise Christiansens koranprojekt, der undersøger en specifik konsonantrod, dens betydninger og distribution i Koranen (Christiansen 2016). Christiansen har i skrivende stund publiceret rene koranstudier i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* og *Arabica* (Christiansen 2015a, b).

Med min egen kaldelse som mso-professor i koran- og islamstudier ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, i 2013 syntes koranstudier for alvor at få mulighed for at få fodfæste og udfoldelse. Det afgørende nye var naturligvis det institutionelle skifte fra en humanistisk afdeling til en ren teologisk, helt specifikt Afdeling for Bibelsk Eksegese, hvor man som navnet angiver fortrinsvis beskæftiger sig med eksegesen, der i bredeste forstand angår beskrivelsen, kontekstualiseringen, fortolkningen og udlægningen af de religiøse tekster fra den kristne tradition, men naturligvis med inddragelse af et hav af *Umwelttexte* fra de mediterrane og nærorientalske områder fra de antikke og senantikke epoker. Rent forskningsmæssigt var det oportunt at indgå i dette eksegetiske regi, for så vidt som koranstudierne altid har været særskilt optaget af Koranens (og islams) senantikke religiøse kontekst, hvor netop jøde- og kristendom og deres tilhørende helligtekstlige universer har spillet en afgørende rolle for Koranens fremvækst og gestalt. Uddannelses- og undervisningsmæssigt gav det også god mening, at de teologistuderende hermed fik mulighed for undervisning i den abrahamiske "tredje udelukkede", som længe har været universitetsteologiens, nemlig islam. Spørgsmålet om universitetsteologien og koranforskningen vender jeg tilbage til.

For at opsummere: Islamforskningen, med koranforskningen som niche, synes faktisk at være forholdsvis begunstiget på såvel den akademiske som den formidlingsmæssige front. Sidstnævnte giver sig også udtryk i, at Koranen eller henvisninger til Koranen er et tilbagevendende fænomen i den danske politiske og mediemæssige offentlighed. Sidstnævnte er naturligvis ikke

10. Et koranorienteret udvalg af publicerede tekster er bl.a. Hoffmann 2003, 2004, 2005, 2006, 2007a, b, 2008, 2009a, b, 2011, 2012, 2014, 2015a, b, c.



uproblematisk, når Koranen somme tider promoveres som magisk forklaringsnøgle på snart sagt alt, fra storpolitik til mikro- og biopolitik.

Ser man ud over de danske bevægelser inden for det koraniske, kan man i nullerne iagttage en større international trend, hvor koranforskning bliver privilegeret som aldrig før. Et publikationsmæssigt tegn på dette var naturligvis udgivelsen af forskningsforlaget Brills seks bind tunge *Encyclopaedia of the Qur'ân* i perioden 2001-2006 med næsten tusind artikler baseret på *state-of-the-art* forskning, herunder et enkelt opslag om medicin af den finsk-danske arabist Irmeli Perho. Et andet ambitiøst forskningsprojekt ser også lyset i Berlin i 2007, nemlig det digitale og online-baserede *Corpus Coranicum* ([corpuscoranicum.de/](http://corpuscoranicum.de/)), ledet af koranforskningens *grand old lady*, Angelika Neuwirth (f. 1943). På nuværende tidspunkt er *Corpus Coranicum* et af de største humanistiske projekter i Tyskland med finansiering fra de tyske forskningsråd frem til 2025, endda med mulighed for forlængelse. Fra Londons School of Oriental and African Studies (SOAS) lanceredes i 1999 det første egentlige videnskabelige tidsskrift dedikeret fuldstændigt til koranstudier, *Journal of Qur'anic Studies*,<sup>11</sup> der også flankeres af en større international conference om Koranen hver andet år, hvor undertegnede også har deltaget med papers flere gange. På den anden side af Atlanten, i USA og Canada, har såvel islam- som koranforskningen haft et vigtigt kontingent af forskere. I 2003 etableredes den såkaldte Qur'an Group i AAR, The American Academy of Religion, der er den største akademiske organisation for religionsstudier med omkring 10.000 medlemmer. I 2012 fik den næsten lige så store organisation, Society for Biblical Literature (SBL), en pendant til The Qur'an Group i form af The International Qur'anic Studies Association (IQSA), grundlagt af to yngre amerikanske koranforskere, Gabriel Said Reynolds og Emran El-Badawi. IQSA er begyndt at afholde konferencer i samarbejde med og med støtte fra SBL og deltager således i SBL's årlige megakongresser i USA, foruden at de også afholder en årlig conference i den islamiske verden. Også her har undertegnede deltaget med papers. Sideløbende med disse rent koranfaglige initiativer har nullerne og tierne tilsyneladende set en voldsom vækst i islamrelaterede forskningsudgivelser.

11. Her har jeg publiceret artiklen, "Ritual Poeticity in the Qur'ân. Family Resemblances, Features, Functions and Appraisals". Der findes naturligvis en lang række videnskabelige tidsskrifter, der trykker artikler indenfor koranstudier.

## Årsager

Skal man lede efter årsager til koran- og islamstudiernes relativt begunstige position i såvel Danmark som udlandet, synes i hvert fald følgende faktorer at spille ind: For det første spiller (Vest)europas ændrede religiøse demografi en rolle. Islam er ifølge alle målinger den andenstørste religion i Europa nu. Dette rent kvantitative faktum er måske ikke så betydningsfuldt igen, for i rene tal er antallet af muslimer (praktiserende, selverklærede, estimerede m.m.) i Vesteuropa alt andet lige stadig en forholdsvis lille minoritet. Det afgørende er nok snarere en generel opfattelse af, at islam og muslimer rent kvalitativt har ændret Europas sekulære og religiøse landskab på bemærkelsesværdig vis. Det kan delvis forklares som udtryk for såkaldt moralsk panik (den ordrette oversættelse af den engelske term *moral panic*) oparbejdet af politiske kræfter og medier,<sup>12</sup> men det kan tillige forstås som udtryk for, at mange vesteuropæeres livsverden på den ene eller anden måde har bemærket en muslimsk tilstedeværelse i den lokale livsverden, men naturligvis også i et mere "fjernt" mediepræget politisk liv – en tilstedeværelse, som alt efter anskuelser og erfaringer kan vurderes som en kulturel berigelse, en trussel eller et blandet bæger. Naturligvis spiller det også ind, at muslimer selv har formået at bibeholde – undertiden ligefrem genvække – deres religiøse identitet under sociale omstændigheder, der dels er præget af migrationserfaringer (i første, anden eller tredje generation), dels er præget af global islamisme og forskellige transnationale forhold. Det er vel et af paradokserne ved islam og muslimer i Europa i dag: På den ene side opererer vi med en minoritet rent numerisk (der dog er i vækst), på den anden side oplever man islam og muslimer som en form for ubikviditet, et allestedsnærværende samfundsfænomen og tema.

For så vidt som universiteterne forholder sig til denne samfundsmæssige (u)virkelighed,<sup>13</sup> som universiteterne selvsagt også er en del af, og som de forsøger at forklare og tolke videnskabeligt, er det ikke overraskende, at islam og muslimer som felt er vokset på universiteterne. Som Edward E. Curtis IV, professor i religionsstudier i USA med speciale i amerikanske muslimer, rammende beskrev det i sit online indlæg "Ode to Islamic Studies: Its Allure, Its Danger, Its Power":

12. Se evt. Christian Suhr og Kirstine Sinclairs artikel i indeværende nummer.

13. Med dette parentetiske (u) tilføjet tilkendegives blot, at den samfundsmæssige virkelighed jo også har karakter af scenarier, prognoser, mørketal, fejlantagelser, utopier og dystopier m.m.

The multi-disciplinary study of Islam nurtures ever-expanding circles of conversation about the significance of Islam to both specialized disciplinary concerns and interdisciplinary inquiry. [...] One of the reasons that the study of Islam has outgrown its orientalist roots is because Islam as a semiotic sign is simply too important for any one party to define or control it. Its role in global politics, ethics, and culture insures its contestability. Put too simply, Islam – again, as a sign – is everywhere. From D.C. think-tanks to the Myanmar countryside, from intimate, private interactions to public displays, it is ubiquitous in modern life. Because of its relevance and discursive power in so many domains, the study of Islam has become indispensable to the study of what it means to be human. The most enduring questions in the liberal arts inevitably involve Islam and Muslims these days. The very definition of freedom, goodness, beauty, and justice invoke Islam and Muslims in one way or another.<sup>14</sup>

Lidt kynisk og kuldslået kunne det tilføjes, at godhedens, skønhedens og retfærdighedens antiteser er akkurat lige så knyttet til dette fænomen – her spiller den væbnede islamisme og jihadisme naturligvis en afgørende rolle, især den del, der retter sig mod vestlige interesser, og som tog et afgørende skridt med 11. september-angrebene. Derudover må vi konstatere, at den tid, hvor studiet af islam var forbeholdt religionsvidenskaben, antropologien, den semitiske filologi og de regionale mellemøststudier, nu er ovre, og feltet har nu knopskudt og specialiseret sig i næsten alle retninger på de respektive fakulteter.

Ikke nok med at islams tilstedeværelse i Europa har motiveret forskningen til yderligere studier i islam og muslimers rolle i det før-moderne Europa og derved har dekonstrueret det simplificerede billede af Europa som et i sin essens ikke-islamisk territorium eller i evindelig konflikt med den islamiske verden, men den aktuelle tilstedeværelse har også fået en bred kam af islamforskere til at antage, at islam er kommet for at blive. I forhold til Koranen specifikt vil jeg henvise til Jane D. McAuliffe, chefredaktør for ovennævnte *Encyclopaedia of the Qurʾān* og den første islamforsker, der blev valgt som præsident for The American Academy of Religion. McAuliffe afsluttede sin *presi-*

14. [bulletin.equinoxpub.com/2014/05/ode-to-islamic-studies-its-allure-its-danger-its-power-reflections-on-islamic-studies/](http://bulletin.equinoxpub.com/2014/05/ode-to-islamic-studies-its-allure-its-danger-its-power-reflections-on-islamic-studies/)

*dential address* “Reading the Qur’ān with Fidelity and Freedom” med følgende passus: “Not only is the Qur’ān an important element of our global religious heritage, it is now an American scripture, part of our present and a factor in our future” (2005, 635). Her skal vi naturligvis læse Europa side om side med Nordamerika. Angelika Neuwirths opsummerende værk fra 2010, *Der Koran als Text der Spätantike*, bærer symptomatisk nok undertitlen *Ein europäischer Zugang*. Ikke mindst i lyset af universiteternes almindelige prioritering af strategisk tænkning er det ikke usandsynligt, at McAuliffes prognose efterhånden er ved at blive erkendt blandt universiteternes beslutningstagere.

For det andet spiller international politik – herunder ikke mindst den væbnede og revolutionære islamisme – en afgørende rolle. En postkolonial konfliktkurve og et patchwork af alliancer med såvel vestligt som østligt (dvs. sovjetisk og russisk) engagement i *the greater Middle East* har tiltrukket sig opmærksomhed, især de forskellige islamistiske folke- og “avantgarde”<sup>15</sup>-bevægelser og revolutioner og deres undertiden militante “David mod Goliath”-agtige udfald. Her tænker man især på Sovjets tilbagetrækning fra Afghanistan efter mujahedinernes modstand, USA’s ditto fra Libanon og Irans revolution, men for nullernes vedkommende først og fremmest på 11. september, der på ny og med hidtil uset kraft demonstrerede, at scenerne for væbnet konflikt ikke længere var eksotiske og fjerne, men i princippet allestedsnærværende – med en universalistisk tolkning af en vending i Koranens såkaldte sværdvers, 9:5, *haythu wajadtumūhum*, “hvor I end finder dem.”

I forhold til disse geopolitiske bevægelser og paradigmeskift synes koranstudierne ganske vist at være perifere, ja, måske ligefrem skævvredne i forhold til feltet. At forklare islamisme som en effekt af Koranen ville naturligvis være vulgær orientalistisk logocentrisme, men det er heller ikke en forklaringsmodel, som har akademisk legitimitet, men blot huserer iblandt polemikere og aktivister. Det betyder dog på ingen måde, at Koranen og det islamiske traditionsmateriale ikke spiller en vigtig rolle for islamisterne – som legitimeringsreservoir, som (semi)guddommelig aura, som æstetik og retorik, ja, sågar som kognitiv og affektiv faktor. Spørgsmålet er naturligvis hvilken rolle, i hvilket omfang og med hvilken intensitet. Men at det spiller en rolle som det, foruden hvilket islamismen næppe ville kunne kaldes islamisme, forekommer umiddelbart intuitivt, hvilket naturlig-

15. Her tænker jeg særligt på de bevægelser, der opererer med en forholdsvis lille og engageret elite, der som stormtropper eller agents provocateurs tænkes at kunne løbe den islamiske revolution i gang.

vis også smitter af på universiteternes og forskningens prioriteringer.

Ved siden af disse to store eurocentriske og globaliserede parametre vil andre og mere lokale og detailspecifikke forhold formodentlig gøre sig gældende. Således for eksempel universitetsteologi og kirkens<sup>16</sup> interesse i at klæde fremtidige kandidater på til en multireligiøs virkelighed med markante muslimske indslag og til at etablere en relation til Europas største religiøse minoritet.

16. Kirken har strengt taget ikke noget at gøre med universitetsteologi i Danmark, andet end som primær aftager af kandidater.

## Appendix: Koranen som udfordring<sup>17</sup>

Tiltrædelsesforelæsning 13. december 2013 ved  
professor mso Thomas Hoffmann

Jeg har valgt at kalde denne tiltrædelsesforelæsning for “Koranen som udfordring”. Af mange årsager. De vigtigste vil jeg præsentere for jer i dag. Her er det mit håb, at jeg ikke kun monterer jer med klare facit og fugleperspektiver, sådan som tiltrædelsesforelæsningens tradition for programmatiskke udmeldinger inviterer til. Ej heller vil jeg føre argumenter til torvs for, hvorfor koranstudier er relevante i dag i den teologiske forskning – de religionshistoriske, forskningshistoriske og teologiske argumenter herfor har jeg allerede luftet i forskellige fora. Nej, jeg vil i stedet forsøge at demontere jer, at efterlade jer med den form for tvivl og åbenhed, som englænderne kalder for *fortunate confusion*, “frugtbar forvirring”. Særligt fordi Koranen ofte reduceres til en monolit af entydig mening. Til at være den fundamentalistiske tekst par excellence – af såvel muslimer som ikke-muslimer. Men det udelukker på ingen måde, at Koranen (og dens tilhørende eksegetiske traditioner) ikke har blik for gradueringer, ambivalens og tvivlrådighed. Bør det for eksempel ikke vække til eftertanke, at partiklen *la’alla*, “måske”, Koranen igennem ytres af Gud, *Allâh*: “Måske vil I tænke?”, som der står i 2:219.<sup>18</sup> Dette direkte spørgsmål var ikke bare en udfordring i Muhammads samtid, men har principielt været det hele vejen op gennem historien og vil vel også forblive det i fremtiden. At udfordringen med sit modale “måske” tillige antyder uafgørlighed og mulighedsrum, gør det til en storslået filosofisk og teologisk udfordring med hensyn til spørgsmål om menneskets frihed og Guds almagt.

Når jeg bruger udtrykket “Koranen *som* udfordring”, har jeg på sin vis allerede slået en legende og eksperimentel tone an: at vi kan forestille os Koranen på en bestemt måde, men at vi lige så vel kunne forestille os Koranen på en anden måde; men også at mange i Vesteuropa simpelthen *fornemmer* Koranen og al dens væsen som en regulær udfordring – for forståelsen af religion overhovedet og kristendom i særdeleshed, for forståelsen af statens regulering af det religiøse, for forståelsen af lov og ret, moral, seksualitet og vold et cetera. Udfordringerne synes at være legio, og jeg er i den henseende enig med den tyske essay-

17. En meget forkortet version af tiltrædelsesforelæsningen blev trykt i Weekendavisen samme dag.

18. De fleste korancitater, jeg anvender, er fra Ellens Wulffs fremragende oversættelse.

ist og islamkender Stefan Weidner, der nyligt har plæderet for en rehabilitering af begrebet “kulturkamp” i forbindelse med islams nyere europæiske borgerskab (Weidner 2008) – ikke som et grundlæggende dysfunktionelt og ondartet begreb, der skal afsværges, og som en anden Lord Voldemort end ikke må nævnes af frygt for, at ordet skaber det, som det nævner, men snarere som et frugtbart og realistisk begreb, der sætter striden på ord og ideer i højsædet, og som anerkender, at forskelle og konflikter næppe nogensinde vil kunne bilægges i et herredømmefrit og habermasiansk debatparadis, hvor vi har lagt vores særskilte interesser og kollektivistiske passioner bag os. Uden at betegne mig selv som nogen særlig stridbar person, endsige debattør, tror jeg, at vi gør klogt i at kultivere en debatkultur – herunder en sådan, som vedrører religion, islam og muslimer – hvor kamp er centralt, hvor “anstrengelse”, det arabiske ord herfor er *jihād*, bliver hilst velkommen. Ikke nødvendigvis for at finde en vinder eller en taber, men for at anerkende selve kampen og anerkende, at der ikke findes kamp uden en modstander. Den romerske militærhistoriker Vegetius skrev engang i det fjerde eller femte århundrede, at “hvis du ønsker fred, så forbered dig på krig!”<sup>19</sup> En moderne teoretisk artikulering af kultur- og religionskampen har jeg fundet hos den postmarxistiske politolog Chantal Mouffe og hendes reception af den stærkt ubehagelige tyske retsfilosof Carl Schmitt (1888-1985). Hun kalder det for agonistisk pluralisme, og pointen er meget kort fortalt, at kamp, *agon*, skal erkendes og udnyttes som et frugtbart demokratisk onde. Således Mouffe: “Konflikter i demokratiske samfund hverken kan eller bør udryddes, eftersom det moderne demokratis kendetegn netop er anerkendelsen og legitimationen af konflikter” (Mouffe 2003, 123).

Mit eksperiment i dag vil derfor ikke bestå i at løse eller udjævne de konflikter og udfordringer, som islam stiller. Som Mouffe udtrykker det, handler det ikke om at eliminere konflikterne, men om at *sublimere* dem. Snarere vil jeg foreslå, vi går konflikterne i møde, engagerer os i dem, ja, ligefrem provokerer dem frem i lyset fra det mørke, som de ellers gerne næres i. Her kommer Koranen ind i billedet, fordi den faktisk synes at rumme ansatser til det, jeg ville kalde for en robust og kamplysten debatkultur. I den forstand legitimerer og tilbyder Koranen muslimer den agonistiske krumtap, som vores moderne

19. Si vis pacem, para bellum.

demokratier har så hårdt brug for. Med andre ord: “Hvis du ønsker fred, så forbered dig på *jihåd*!”

Lad os begynde igen et lidt andet sted – med Koranens *selv*-billede. For først og fremmest yder udtrykket “Koranen som udfordring” et loyalt snapshot af Koranens eget selvbillede. Grammatisk og retorisk bemærker man det i Koranens talrige insistierende tiltaler og bydeforms-inkvitter (dvs. det anførende ord før direkte tale). Koranen er gennemstukket af *qul*-formler, dvs. “sig!”-formler, hvor den guddommelige stemme byder Profeten og de troende, hvad de skal sige i den eller hin situation – som netop ofte kan beskrives som en kritisk situation, hvor de er udfordret af deres modstandere. Overhovedet er det, som om det koraniske univers italesætter sig i udfordringens og krisens tegn. Et fængende og subtilt eksempel herpå er den første del af vers 1 i sura 96: *iqra’ bi-smi rabbika*, “Fremsig i din Herres navn”. Dette og de efterfølgende fire vers er berømte, fordi flere post-koraniske traditioner henregner det til Muhammads første åbenbaring fra Gud via budbringerenglen Gabriel. Men her har vi altså både bydeformen *iqra’*, “Fremsig”, samt den direkte tiltale “*din* Herres navn”. Den første udfordring her består faktisk i at forstå sætningen, for den kan nemlig læses på tre måder. Enten som

*Fremsig: “I din Herres navn ...”*

eller som

*“Fremsig i din Herres navn ...”*

eller som

*“Fremsig din Herres navn ...”*

De to første oversættelser er de fremherskende. Her forestiller man sig, at *iqra’* henviser til et bestemt stykke tekst, som Muhammad beordres til at fremsige eller oplæse. I den første udgave fungerer “Fremsig” som en slags inkvit, der åbner for det egentlige stykke tekst – her markeret med et kolon. I den anden udgave er der ikke indsat dette niveauforskel i udsigelsen, men begge sætninger er, med sprogvidenskabsmanden Michael Silversteins term, metapragmatiske, dvs. at man sprogligt indikerer, *hvordan* sproget skal udføres, performs (Silverstein 1993). Den tredje udgave er sjælden, men kan belægges i de muslimske korankommentarer, hvor det kan forstås som et påbud om



at fremsige eller påkalde Herrens navn, muligvis som led i en art andagtsøvelse – måske som led i de vigilier eller liturgier, som Muhammad og hans følgere tilsyneladende praktiserede intensivt i islams allertidligste fase. Her synes fokus i sætningen at være Herrens guddommelige navn. Det er for øvrigt en læsning, som bringer mindelser om gammeltestamentlige liturgiske opfordringer til at påkalde Herrens navn, *qir'ū bi-šmōw* (f.eks. Salmernes bog 105:1 og Esajas 12:4).<sup>20</sup>

Det er i sig selv en filologisk udfordring at få rede på selve koranteksten, og de muslimske tolkninger heraf er mere end et kapitel for sig selv. Men hvis vi nu holder fast i vores udfordringsperspektiv, er det, som om Gud skal overvinde en vis modstand eller uformåenhed hos sit profetiske talerør, førend ordet kan bryde løs og flyde frit – igen et motiv, vi kender fra Det Gamle Testamente. I de ældste postkoraniske traditioner illustreres det forhold i de talrige fortællinger om Profetens indledningsvise kvababbelser med at få det muligvis guddommelige budskab over sine læber. Den arabiske tekst er ambivalent, for en central partikel i beretningerne, der både kan læses som en benægtelsespartikel og som en spørgepartikel, efterlader os læsere med flere mulige betydningsaspekter, i eksegetisk terminologi *wu-jûh*:

at Muhammad ikke *vil* fremsige, dvs. at han som flere gammeltestamentlige profeter vægrer sig mod at tage profethvervets udfordring på sig. Fortællingen spiller også på, at englen Gabriel, der bringer Muhammad det guddommelige budskab, bogstavelig talt må presse ordet ud af Profeten, der synes hensat i en tilstand af numinøst *shock and awe*.

at Muhammad simpelthen ikke *kan* fremsige det, han skal fremsige – måske fordi det kræver, at han kan læse det, der skal fremsiges. Traditionen beretter således også, at Gabriel foreviste Muhammad en brokade med noget skrift på, hvilket Muhammad ifølge traditionen ikke skulle kunne afkode, da han tænkte at være analfabet. At han alligevel ender med at fremsige/oplæse teksten, skulle så gælde som et regulært sprogligt mirakel samt forlene ham med en analfabetisk uskyldighed i forhold til især jødernes og de kristnes helligskrifter, som han således ikke kunne have læst og fundet inspiration i.

20. For en nærlæsning af passagen og dens eksegeser, se Rubin.

endelig at Muhammad lidt tungnemmt simpelthen spørger om, *hvad* han skal fremsige. Det bringer minder om (den såkaldte Deutero)Esajas fraseologi og tematik i 40:6: “Der var en, der sagde: ‘Råb!’ Og jeg svarede: ‘Hvad skal jeg råbe?’” “Forkynde” eller “proklamere” er muligvis en bedre oversættelse af det hebraiske *qerâ*.

Koranen og den islamiske tradition synes altså ikke synderligt opsat på en entydig og “ukritisk” selvpræsentation. Snarere tværtimod. Bemærk også, at jeg brugte udtrykket “det muligvis guddommelige budskab”, fordi fortællingerne beretter, hvordan Muhammad selv var i tvivl om budskabets bonitet. Stammede budskabet fra Gud, eller var det sataniske vers? Var han simpelthen blevet vanvittig, *majnûn*, “besat af jinner”? Ja, i én version beretter Muhammad ligefrem, at han overvejede at begå selvmord. Efter flere konsultationer hos sin hustru og dennes kristne fætter kunne tvivlen dog manes i jorden: Budskabet var godt nok!

Herefter indtræder der straks en ny krise i form af en for Muhammad pinefuld tavshed fra Guds side, i den islamiske tradition kaldet *al-fatrah*, “pausen”. Udfordringen er denne gang ikke den direkte tiltale, men derimod rungende tavshed. Var budskabet nu alligevel ikke sandt? Er han forladt og forhadet af Gud? *Fatrah* betyder som sagt “pause”, men effekten i fortællingen er reelt en slags kunstig *suspense* – for vi ved jo godt, at historien ender med, at tavsheden *brydes*, og at åbenbaringerne herefter vælter ned over Profeten – for i sidste ende at blive samlet som Koranen. Pausemotivet illustrerer så at sige den samme pointe, som gjorde sig gældende for den grammatiske læsning: Før ordet og profethvervet kan udfoldes, skal en barriere eller modstand ligesom overvindes.

Lad mig opsummere her: Det koranisk udfordrende signaleres i såvel grammatik som semantik i muhammadfortællingerne, der tænkes at beskrive de for det meste kritiske situationer, i hvilke Muhammad får sine åbenbaringer, samt i den psykologi, der tegnes: forvirring, angst, fortvivlelse, men også overbevisning, fortrøstning og entusiasme. Det allermest udfordrende er dog måske, at Koranens retorik automatisk sætter så mange læsninger i spil, der holder læseren – med Victor Turners (1920-1983) smukke udtryk – *betwixt and between* og mellem uafgørlige sandheder. Den tyske arabist og koranforsker

Thomas Bauer har ligefrem argumenteret for, at den præmoderne islamiske verden havde kultiveret en særlig *Ambiguitäts-toleranz*, dvs. en tolerance over for flertydighed og sandhedspluraliteter – en tolerance, som Bauer dog mener er decimeret i de seneste 150 år og i stedet begrædeligt erstattet af en intolerance over for flertydighed og pluralisme (Bauer 2011).

At de postkoraniske kilder så insisterende betoner Muhammads kriser<sup>21</sup> og mere eller mindre tøvende overvindelser heraf, synes også at gå stik imod en triumfalistisk og sandhedsfetichistisk læsning af islam. Det er også slående, at den islamiske tradition iscenesætter en kvinde og en kristen som de første til at anerkende Muhammads profethverv – og overtøye ham om, at det budskab, han ikke selv tør tro på fuldt ud, rent faktisk er godt nok!

Men det er ikke kun i bydeformerne, i den direkte tiltale og i de postkoraniske fortællinger, at udfordringsstrukturen sætter sig igennem. Koranen er som sagt også gestaltet som en række af kommunikeer, som kom til en verden, hvor den udfordrede og selv blev udfordret. Koranens kommunikative univers fremstår overhovedet som et polemikkens og debattens univers – et univers præget af det, jurister kalder den forensiske stil. Her kan man så straks påpege det paradoksale i, at Koranen langt hen ad vejen sætter denne form for kommunikation i et negativt lys al den stund, at den netop selv er så polemisk i tonen, men der er altså også spor af positive evalueringer af debat og diskussion (se McAuliffe 1999). Det kommer jeg ind på senere, men her skal jeg først kommentere på den ganske unikke forbindelse, der består mellem Koranens polemiske og udfordrende registre og så det, jeg tidligere betegnede som Koranens *selvbillede*. Her vil lidt sammenligning med Bibelen være berettiget – også for at demonstrere, at Koranen trods dens talrige familieligheder (og -stridigheder) og deciderede valgslægtskab med det bibelske univers også er noget for *sig selv*.

Bibelen er ganske vist en entalsbetegnelse på dansk, men ordet er afledt af det græske ord for "bøger", altså i flertal. Koranen derimod betyder egentlig "recitationen" eller "deklamationen" i ental. Bibeltitlen betoner skriftlighed, mens Korantitlen betoner mundtlighed. Koranen er ganske vist også konciperet som en bog, ligesom den også har en særlig autoritet som tekst og skrift, men den skal ikke bare læses, men læses op, reciteres! – lidt ligesom partituret til Mozarts *Tryllefløjten* først bliver et egentligt

21. Det mest radikale eksempel er naturligvis beretningerne om Muhammads selvmordstanker efter de første åbenbaringer.

“værk” i selve den musikalske opførelse. Endnu mere slående er måske, at Bibelen jo aldrig omtaler sig selv som Bibelen. Bibel betyder netop “bøger”, og det er jo faktisk en højst broget samling af tekster og bøger: Nogle tænkes at være dikteret af Gud, andre at være skrevet af dødelige. Bibelen synes heller ikke at være klar over, at nogle af dens påstande og fortællinger kan vække – for nu at sige det mildt – forundring. Bibelen er i en vis forstand uvidende om sig selv og de reaktioner, den kunne tænkes at afstedkomme hos sit publikum. Heroverfor har vi Koranen, som igen og igen omtaler sig selv som en Koran og som et Skrift. I modsætning til Bibelen kender Koranen så at sige sit eget navn. Ligeledes er der i teologisk forstand heller ingen tvivl om, at Koranen hidrører fra én og kun én kilde: Gud. Koranen indrømmer ganske vist, at sataniske vers er en reel risiko, men Gud “ophæver det, som Satan har indføjat” (22:52). Her og der tilføjer den metapragmatiske kommentarer til den måde, som den bør reciteres på, f.eks. 73:3: “... og fremsig Koranen mes-sende”, *wa-rattili l-qur’ānan tartīlan*. Endvidere synes Koranen at være ret selvbevidst omkring sine egne kvaliteter, for så vidt som den beskriver sig som “mægtig” (15:87), “vis” (36:2), “ærværdig” (85:21), “forunderlig” (72:1), “retledning og lægedom” (41:44) et cetera. I senere islamisk teologi blev denne selvbevidsthed fastlagt dogmatisk med begrebet *i’jāz al-qur’ān*, som kan oversættes til et begreb om Koranens mirakuløse og uforlignelige karakter via profeten Muhammad. Ikke desto mindre er den helt på det rene med, at folk ikke nødvendigvis bare accepterer budskabet, hvorfor den foregriber kritikken og kommer med modsvar, f.eks. 25:32:

De, der er vantro, siger: ‘Hvorfor er Koranen ikke blevet sendt ned til ham som ét hele?’ Sådan er det, for at Vi gennem den kan befæste dit hjerte. Vi har deklameret den langsomt og tydeligt.

Koranen er derfor også på det rene med, at den kan blive udfordret af misforståelser, ja, ligefrem fordrejet, f.eks. 3:7, som er en ren skatkiste for eksegeter:

Han er den, der har sendt Skriften ned til dig. Heri er der både entydige vers; og de er Skriftens moder – og andre, som er flertydige. De, der i hjertet er vigende, følger det deri, der er flertydigt, i ønsket om at friste til frafald og fortolke den. Men kun Gud kender dens fortolkning.

Personligt føler jeg mig ramt af dette vers, men jeg har altså ingen intentioner om at friste til frafald. Koranforskeren Daniel Madigan, der ligesom jeg har arbejdet med koranisk selvreferentialitet, udtrykker det sådan her: “The Qur’ân is both itself and *about* itself” (Madigan 2001, 250). I en dansk kontekst kunne det vel oversættes til Kierkegaards berømte definition af selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv. Koranen som eksistentialistisk tekst *avant la lettre*?

Hvor selvbilledet og udfordringstemaet mest prægnant markeres, er måske i de såkaldte *tahaddî*-vers, dvs. vers, der udfordrer sine modstandere til at gøre Muhammad “kunsten” efter (se Radscheit 1996). *Tahaddî* betyder oprindeligt – og her er vi inde i arabisk etymologi, når den mest eklatant lever op til vores fordomme – “at dyste med hinanden i kamelvæddeløb.” Det er så blevet udstrakt til generelt at betyde “udfordring” eller “væddekamp”. Lad mig give et par eksempler på den koraniske udfordring, f.eks. 10:38, hvor Muhammads modstandere anklager ham for fri fantasi:

Eller siger de: “Han har fundet på den!”? Sig: “Så kom med en sura magen til, og påkald blot foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!”

I en anden sura, 11:13, skruer Gud og Muhammad op for indsatserne i deres *tahaddî*-modsvar:

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!”

I 17:88 opridses et næsten kosmisk scenarie, hvor hele menneskeheden og hele den overnaturlige liga af åndevæsener, jinner, kommer til kort, selv hvis de slår sig sammen:

Sig: “Hvis menneskene og djinnerne slog sig sammen om at fremstille noget i lighed med denne Koran, så kunne de dog ikke lave noget, der lignede den, ikke engang, hvis de hjalp hinanden.”

Vi bemærker i især de to første vers Koranens slående åbenhjertighed med hensyn til at gengive modstandernes kritik af den og dens talerør, Profeten, som i dette tilfælde er en anklage om falsk og fabrikeret profetisme. Det er modstandernes udfordring til det spirende samfund af muslimer. Udfordringen bliver taget

op af Gud, der i en typisk “sig”-formular belærer Profeten og dermed også muslimerne om, hvad de skal svare tilbage. Vi bør dog bemærke, at svaret ikke er en dogmatisk benægtelse af anklagen, ej heller er det et genmæle, der henviser til mirakuløse og spektakulære begivenheder – her er ingen talende og brændende tornebusk, ingen skriftrulle, der fortæres, ingen underfuld tungetale – nej, det er slet og ret en udfordring til de vantro om at præstere det samme stykke sproglighed som Profeten. Og som alle udfordringer er den stærkt performativ – vi hører netop ikke noget svar på udfordringen. Med andre ord: Koranens “sandhed” foreligger ikke som et *fait accompli*, men som en social dynamik med klare konkurrencebetonede og udfordrende ansatser (for en beslægtet tanke, se Hamilton 1991).

Socialhistorisk kunne versene tænkes at have rødder i en virkelighed, hvor de tidlige muslimer vitterlig blev mødt med undrende, skeptiske og sågar stridslystne spørgsmål fra omverdenen – hån, spot og latterliggørelse slet og ret. Sådanne udfordringsvers kunne så tænkes at virke som en polemisk genmælemanual for muslimer. Altså: “Når I bliver mødt med udfordrende skepsis, så svar sådan og sådan tilbage!” Men hvad vi kan observere her, er ikke bare en primitiv genmælemanual, men også konturerne af et selvbillede, som er stærkt socialt og interaktionistisk. Det svarer til den store amerikanske sociolog og filosof George Herbert Meads definition af selvet som den egenskab at kunne “take the attitude of the other toward himself” (Mead 1934, 134). Og netop denne foregribende refleksivitet så Mead forankret i rollespillet, dvs. det at lege eller forestille sig, at man for en stund er noget andet end sig selv. Og hvad er disse *tahaddî*-vers andet end foregribende sociale scenarier om, hvordan nogen vil reagere på Koranens budskaber? Scenarier, som så gennemspilles i den form for seriøs leg, der kaldes dysten og udfordringen. Denne socialpsykologiske model flugter en mere litteraturhistorisk, og så er vi for alvor ovre i legens verden.

Litteraturhistorisk synes versene at vidne om det præislamiske poesifænomen *mu’ârada*. I præislamisk poesi var poetry slam-sessionen poesiens arena – med en sociopolitisk pondus, som måske bedst kan sammenlignes med det, som en nutidig digter med dansk pas og palæstinensiske rødder, formår. Med *mu’ârada* har vi igen et ord, som til fulde lever op til klicheen om arabisk sprog som ekstremt komplekst, for det er nemlig et

såkaldt *ad'dâd*-ord, dvs. et ord, som kan betyde to modsatrettede ting, nemlig "efterligning" og "modstykke". Et modord – ikke et modeord! I den præislamiske poesi kom *mu'ârada* så til at betegne det forhold, at en digter efterligner en digterkonkurrents digt med hensyn til rim og metrum, men med det klare udfordrende og aggressive formål at overgå og overstråle sin forgængers digt – og dermed forvise ham til hjælpeløs ydmygelse, ikke sjældent italesat som en ydmygelse af seksuel karakter. Klassisk er historien om den præislamiske konge og digter Imru' al-Qais, der dystede på temaet "hest" med sin digterkonkurrent 'Alqamah. Ifølge fortællingen var Imru' al-Qais' kone, Jundab, dommer i den poetiske dyst, og den troløse hustru dømte skandaløst til 'Alqamahs fordel, hvorpå Imru' al-Qais prompte lod sig skille og 'Alqamah lige så prompte giftede sig med Jundab og herefter fik tilnavnet *al-Fahl*, "Hingsten".

Samme stridslystne og ærekære poesiform kender vi fra andre præmoderne samfunds poesier – ja, den lever og har det godt den dag i dag i hiphop-lyrikken. Ganske vist er der ikke nogen seksuelle antydninger i koranverset, men i mere overført forstand kan vi godt fornemme dem: For dette og lignende vers opererer ud fra en præmis om, at de vantro vil blive ramt af en veritabel poetisk-profetisk impotens i det øjeblik, de forsøger at overgå Profetens suraer.<sup>22</sup> Det er selvfølgelig en udfordring, som er vanskelig at modstå i en poetisk konkurrencekultur, og mange kanoniserede arabiske digtere, f.eks. al-Mutannabî (hvis navn kan oversættes til "*wannabe*-profeten"), tog også udfordringen op, ja, nogle af dem var selvbevidste nok til at mene, at de faktisk havde overgået Koranen.

På baggrund af disse beskrivelser er der nok nogen her i salen, der vil mene, at Koranens selvbillede er megalomant og patostynget. Det er dog en sandhed med modifikationer. Lad os tage fat i et af vores *tahaddî*-vers igen og se nærmere på den sammenhæng, det optræder i, 10:37-38:

Denne Koran kunne ingen finde på foruden Gud; men den kommer fra alverdens Herre *til bekræftelse af det, der var før den, og som en nøjagtig fremlæggelse af Skriften*; derom hersker der ingen tvivl.//Eller siger de: 'Han har fundet på den!?' Sig: 'Så kom med en sura magen til, og påkald blot foruden Gud, hvem I kan, hvis I siger sandheden!'

22. Forestillingen om Koranens *i'jâz*, dens uefterlignelige og uforlignelige karakter, har også semantisk rod i verbet *ajâza*, "at gøre nogen eller noget kraftesløst", "at frustrere det", "at forhindre", "at lamme". I artiklen om *i'jâz* i Encyclopaedia of the Qur'ân, "Inimitability" (Martin 2002, 526-536), er der symptomatisk nok også en henvisning til opslaget "Impotence", der dog ikke rummer nogen seksuelle kommentarer (Gwynne 2002, 507-508).

Hvad sker der lige her? Der sker det, at Koranens selvbillede bliver sat i en relationel ramme: Koranen præsenterer sig selv som “en bekræftelse af det, der var før den”, hvilket er Koranens måde at indrømme Torah og Evangelium plads som monoteistiske forgængere på. Selvbilledet er simpelthen socialt genereret på den måde, at Koranen forestiller sig sig selv som noget, der står i forhold til noget andet, der var før den selv – i dette vers både jødernes Torah og de kristnes Evangelium, og alle er de ultimativt forbundet til et særligt forgængerskrift, her blot omtalt som Skriften, *al-kitâb*, andre steder omtalt som Skriftens Moder, *umm al-kitâb* (43:4). Skriftens Moder er Koranens navn for det præeksisterende himmelske urskrift, som tænkes at residere oppe i transcendensen hos Gud, og som Koranen ikke skal tænkes som en kopi af, men snarere som et loyalt uddrag af. Bemærk for øvrigt det slående feminine, maternalistiske billedsprog i et sprogligt univers, som ellers er gennemsyret af maskulinitetens retorikker: Koranen nedstammer fra Skriftens Moder. Om denne kønnede version af et præeksisterende helligskrift vil man kunne læse mere i 2014, når *Forum for Bibelsk Eksegese* udgiver sin antologi om præeksistens og helligskrift.<sup>23</sup> Med andre ord: Koranforskerens samarbejde med eksegeterne fungerer upåklageligt!

Vi nærmer os afslutningen. Oven på alle disse selvreferentielle noter vil jeg gerne vende tilbage til de to store temaer, jeg annoncerede i starten: kulturkamp og ambivalens. Koranens kulturkamp afspejler sig og udfoldes i dens polemiske passager og konstante udfordringer til sine tilhørere og læsere. Her og der forbliver det ikke ved polemikken, men sætter sig igennem i de berygtede sværdvers, *ayât al-sayf*. Dem vil jeg ikke dvæle nærmere ved her, men blot henvise til Reuven Firestones *jihâd*-studier, hvor han argumenterer for, at sværdversene ikke nødvendigvis skal læses som islams uundgåelige og endegyldige militante kulmination, men snarere kunne tænkes at afspejle en særlig militant fraktion i den muslimske menighed (Firestone 2002). Koranen som en mosaik af positioner fremfor en teleologisk tidslinje. Det er også klart, at mange af de *jihâd*-orienterede vers udgør det, som Patricia Crone (1945-2015) betegner som mobiliseringsvers, altså vers, der snarere end at afspejle en unison muslimsk villighed til at gå i krig, afslører en modvillighed til at risikere liv, lemmer og ejendom – hvorfor opildnende mo-

23. Siden forelæsningen er antologien udkommet, se Hoffmann 2014, 95-114.



biliseringsvers var nødvendig retorik for det muslimske samfunds overlevelse og succes (Crone 2006, 457).

Og så alligevel: For lad os lige huske på, at *jihâd* egentlig betyder "anstrengelse". Der, hvor Koranen kan tilgås konstruktivt af os i dag, er måske netop i dens udfordrende og passionerede debatstil – i hele dens retoriske *jihâd*. Debatkulturen bliver mere realistisk og robust, hvis vi tør tænke den i engagementets og kampens kategorier, hvor – med Brandes' udtryk – problemer sættes under debat. Koranen foregreb allerede i 600-tallet sine fjenders "islamkritik", blandt andet ved at svare tilbage med de poetisk-profetiske udfordringsvers. Et andet koranisk råd finder vi i 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! 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 smukt, men den stridende debat synes at være endnu smukkere. Og her skal vi lægge mærke til, at debatten fremstilles som en fortsat proces, som en endeløs kamp, hvis ultimative vindere og tabere netop ikke afsløres her, men forbliver Guds viden, dvs. uudgrundelig og uafgørlig – medmindre man da mener at vide, hvad Gud ved.

Der er altså et intrikat og paradoksalt forhold mellem Koranens *selvsikkerhed* og drastiske udmeldinger og så en tilbagevendende retorisk "dekonstruktion" af selvsamme. Måske mest prægnant i 20:113:

Således sendte Vi den ned, som en arabisk Koran, og Vi  
har fremlagt trusler i den på forskellig vis. *Måske* bliver  
de gudfrygtige, *eller måske* vil den give dem en ny på-  
mindelse!

Her har vi igen den sproglige selvrefleksion, men vi har også det sært selvdekonstruerende udsagn om, at Gud *blot* har benyttet sig af sproglige trusler og turneret dem med forskellige effekter og affekter for øje. Og så er det endda usikkert, om de overhovedet vil virke. Naturligvis er Gud alvidende i en islamisk optik, så pointen er måske snarere, at publikum skal kastes ud i en tilstand af *fortunate confusion*.

Jeg slutter nu – i bevidstheden om det paradoks, at jeg har prædikeret og hyppet ordstriden og debat-jihâden, alt imens jeg har befundet mig i den monologiske tiltrædelsesforelæsnings beskyttende puppe. Men det slutter jo så alligevel ikke her. Det sidste ord er ikke sagt. Min opfordring – eller rettere udfordring – lyder derfor: Lad os få en frugtbar kulturkamp om betydningen af Koranen og islam. For Koranen selv blev til i et polemikkens og debattens univers og er dygtig til at diskutere sig selv. Tak.

## Litteratur

- 2006. *Koranen*. Oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.
- Asmussen, Jes P. 1982. *Muhammed, Jesus, Abraham: Kristendom og jødedom i Koranen*. København: Gad.
- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag).
- Bluitgen, Kåre. 2009. *Koranen kommenteret*. København: Forlaget Tøkk.
- Bobzin, Hartmut. 2004. "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, 235-253. Leiden: Brill.
- 1995. *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkund in Europa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Buhl, Frants P.W. 1924. *Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Qur'ânen*. København: J.H. Schultz.
- 1903. *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*. København: Gyldendal.
- 1921, *Quranen: Et Udvalg i kronologisk Rækkefølge*. København: Aage Marcus.
- Cameron, Averil. 2015. "Patristic Studies and the Emergence of Islam." In Bitton-Ashkelony, Brouria et al. (red.): *Patristic Studies in the Twenty-First Century*. Turnhout: Brepols.
- Christiansen, Johanne L. 2016. 'My Lord, deliver me from the people of the evildoers (rabbi najjini mina l-qawmi l-zâlimîna)' (Q28:21). *The root z-l-m and the semantic field of oppression in the Qur'an*. Ph.d.-afhandling. Aarhus: Aarhus Universitet.
- 2015a. "Asketiske praksisser i Koranen – vigilien som case." I *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64: 156-172.
- 2015b. "The Dark Koran: A Semantic Analysis of the Koranic Darkesses (zulumât) and their Metaphorical Usage." In *Arabica* 62: 2-3, 185-233.
- Crone, Patricia. 2006. "War." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, 455-459. Leiden: Brill.
- Dampe, Jacob Jacobsen. 1812. *Conspectus et æstimatio ethicæ Corani, adjecto animadversionum philologicarum in Arabicos scriptores specimine*. København: Johannes Fridericus Schultz.
- Firestone, Reuven. 2001. *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

- Gwynne, Rosalind W. 2002. "Impotence." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 507-508. Leiden: Brill.
- Hamilton, Ernest. 1991. "The Olympics of 'good works': Exploitation of a Qurʾanic Metaphor." *The Muslim World* LXXXI(1): 72-81.
- Hoffmann, Thomas. 2015a. "Islam on Volcanoes: Rediscovering volcanic eruptions in the Qurʾān." In Riede, Felix (red.): *Past vulnerability, volcanic eruptions and human vulnerability in traditional societies past and present*. Aarhus: Aarhus University Press.
- 2015b. "'Smag nu!' (K 80:24): Om tantalus kvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen." I Damgaard, Finn og Anne Katrine de Hemmer Gudme (red.): *Mad og drikke i bibelsk litteratur*, 203-225. København: Anis.
- 2015c. "Asketiske rum i Koranen og tidlig islamisk Muhammad-biografi." I *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64: 138-155.
- 2014. "Den findes i Skriftens Moder her hos Os. Om Koranen og Præksistensens alma mater." I Holst, S., K. Mejrup og M.S.F. Thomsen (red.): *Præksistens*. København: Forum for Bibelsk Eksegese 18, Museum Tusculanum Forlag.
- 2013. "Koranen på Teologi - Koranen i teologien." I *Teol Information* 48: 14-17.
- 2012. "Notes on Qurʾanic Wilderness – and its absense." I Feldt, Laura (red.): *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, 157-182. Berlin: de Gruyter.
- 2011. "Pagter i Koranen." I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74. årg.: 41-61.
- 2009a. "The 'Moving' Qurʾān. A Cognitive Poetics Approach to the Qurʾān." In Nekroumi, M. and Jan Meise (red.): *Modern Controversies in Qurʾanic Studies*, 141-152. Bonn: Bonner Islamstudien, EB-Verlag.
- 2009b. "The Poetics of Qurʾanic Force Dynamics. Cognitive Poetics and Scripture." I Sabbath, Roberta (red.): *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qurʾān as Literature and Culture*, 65-76. Leiden: Brill.
- 2008. "Koranisk/kaotisk – kaosbegrebet i Koranen." I *Chaos. Tidsskrift for religionshistorie* 49: 75-94.
- 2007a. *The Poetic Qurʾān: Studies on Qurʾanic Poeticity*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2007b. "Agonistic Poetics in the Qurʾān: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qurʾanic Self." In Wild, Stefan (red.): *Self-referentiality in the Qurʾān*, 39-57. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 2006. "En meget kort introduktion til koranforskningen." I *Tidsskrift for Islamforskning* 1(1): 1-24.
- 2005. "Mellem mundtlighed og skriftlighed – Koranen som 'tekst'." I Davidsen, Ole (red.): *Litteraturen og det hellige*, 91-100. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2004. "Ritual Poeticity in the Qurʾān. Family Resemblances, Features, Functions and Appraisals." In *Journal of Qurʾanic Studies* VI(2): 35-55. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 2003. "Lys over lys! Mod en litteraturvidenskabelig læsning af Koranen." I *Kritik* 162/163: 77-84.
- Hoyland, Robert. 1997. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press.
- Hvidberg-Hansen, Finn O. 1997. *Koranen i udvalg*. I serien *Verdensreligionernes Hovedværker*. København: Forlaget Spektrum.
- Larsen, John Møller. 2006. *Art & Activism: The Qurʾanic Exegesis of Sayyid Qutb*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Madigan, Daniel. 2001. "Book." I *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 1. Leiden: Brill.
- Martin, Richard C. 2002. "Inimitability." I McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 526-536. Leiden: Brill.
- McAuliffe, Jane D. 2005. "Reading the Qurʾān with Fidelity and Freedom." In *Journal of The American Academy of Religion* 73(3): 615-635.
- 1999. "Debate with them in the better way: The Construction of a Qurʾanic Commonplace." I Neuwirth, A., S. Gunther og M. Jarrar (red.): *Aspects of Literary Hermeneutics in Arabic Culture: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, 163-188. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Mead, George Herbert. 1994. "The 'I' and the 'me' as phases of the self." In Morris, Charles W. (red.): *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, 192-200. Chicago: University of Chicago.
- Mouffe, Chantal. 2003. "Politik og lidenskaber: Hvad er på spil i demokratiet?" I *Distinktion* 7: 119-127.
- Nöldeke, Theodor. 1860, 1909-1938. *Geschichte des Qorans*. Leipzig.

- Pedersen, Johs. 1912. *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*. København: V. Pios Boghandel.
- Radscheit, Matthias. 1996. *Die koranische Herausforderung. Die tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*. Berlin: Klaus Schwartz Verlag.
- Rasmussen, Stig T. 1996. "Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst." I *Fund og Forskning fra Det kongelige Bibliotek* 35: 257-291.
- Rubin, Uri. 1993. "Iqra' bi-smi rabbika...! Some Notes on the Interpretation of Surât al-'Alaq (vs.1-5)." In *Israel Oriental Studies* 13: 213-230.
- Schöller, Marco. 2004. "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'ân." In McAuliffe, Jane Dammen (red.): *Encyclopaedia of the Qur'ân*, 187-208. Leiden: Brill.
- Silverstein, Adam og Guy Stroumsa (red.). 2015. *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, Michael og John A. Lucy (red.). 1993. *Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weidner, Stefan. 2008. *Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag).