

“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 senantikkens 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 gesticuleres 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, kredsede 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; Zellentin 2009, 260–293). Enkelte andre, mere historisk obskure, grupper af monoteister, heriblandt de såkaldte magere (formentlig zarathustri- nere), sabiere og de såkaldte gudsøgere, *ḥunafāʾ* (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 urpagtscene, 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 religions-sociologisk 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 indføjet” (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 filosofferne, 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 konsonantro, 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 fuldkommengjort 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 prøvelse og “det, som Han har givet” helt præcist refererer til, er vanskeligt

17. Dette kuriøse retoriske fænomen er en version af såkaldt *ennalage* 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 så her, at den olympiske (ud)fordring sætter ind: “I skal derfor stræbe 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 titalen retter sig mod alle de religiøse aktører, der netop er nævnt i versklyngen – én klassisk tolkning læser 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’rūf* og direkte oversat betyder “det kendte” eller “det man ved”, men ligesom “det gode” og “de gode ting”, *al-khayrāt* 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 *istabiqū*, *I skal derfor stræbe 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 Goitein (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 klemmt 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 oplysningstænkter 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 artikulere en tredje position. Denne tredje position kan identificeres som den monoteistiske olympiade og fremstår i en senantik form i K 5:48.

Den romerske militærhistoriker Vegetius skrev engang i det fjerde eller femte århundrede, at “hvis du ønsker fred, så 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 *fiende*. [...] Meningen med sondring mellem ven og fjende 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 tæmme 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 bør udryddes, eftersom det moderne demokratiske 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 fjender), 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 *agones*. 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’ānic 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’ân’, i *Encyclopaedia of the Qur’ân*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill, 398-417.
- Zebiri, K., 2004, ‘Polemic and Polemical Language’, i *Encyclopaedia of the Qur’ân*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill, 114-125.
- Zellentin, H., 2016, ‘*Aḥbār* and *Rubbān*. Religious Leader in the Qur’ân in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature’, i *Qur’anic Studies Today*, red. A. Neuwirth & M. Sells, Abingdon: Routledge, 260-293.