

# Asketiske praksisser i Koranen

## Vigilien som case

JOHANNE LOUISE CHRISTIANSEN

**ENGLISH ABSTRACT:** *In this article, I propose that Peter Sloterdijk's etymological definition of *áskesis* as an 'exercise' is useful when approaching the Qur'anic attitude(s) to ascetic practices, including in particular the text's references to vigils. From a close reading of two passages in *sūrat l-muzzammil* (Q 73:1-9, 20), I argue for a chronological development in the Qur'anic invitations to vigil practices. In this way, the Qur'anic articulations of vigils can be understood as two types of ascetic 'training programmes', developing from the Prophet's own extraordinary initiation practice to a more general 'maintenance' practice for the ordinary believer. Such a development appears to be consistent with the overall historical frame of Muhammad's prophetic career. By opening for a broader understanding of 'asceticism', the Qur'ān can be seen as taking part in a general ascetic tendency of the Axial Age.*

**DANSK RESUME:** *I denne artikel foreslår jeg, at Peter Sloterdijks etymologiske definition af *áskesis* som en 'øvelse', kan hjælpe os forstå Koranens attitude(r) til asketiske praksisser, heriblandt især tekstens referencer til vigilier. Igennem en nærlæsning af to passager i *sūrat l-muzzammil* (K 73,1-9.20) argumenterer jeg for en kronologisk udvikling i de koraniske opfordringer til vigilie-praksisser. Hvis man forstår de koraniske italesættelser af vigilier som to typer asketiske 'træningsprogrammer', er dette en udvikling fra Profetens egen ekstraordinære initiationspraksis til en mere generel 'vedligeholdelsespraksis' for den almindelige troende. En sådan udvikling synes at være i overensstemmelse med den generelle og overordnede historiske ramme for Muhammaads profetiske karriere. Ved at åbne for en bredere forståelse af begrebet 'askese' kan Koranen derved ses som deltagende i en generel asketisk tendens i Aksetiden.*

**KEYWORDS:** *ascetiscm; the Qur'ān; vigils; chronology; Peter Sloterdijk; training programmes; initiation; 'maintenance'*

Askese som begreb har fået en væsentlig betydning i nyere religionsvidenskabelige forskning. Det er blandt andet i den tyske filosof Peter Sloterdijks arbejde med dette begreb at vi, med inddragelse af den amerikanske sociolog Robert Bellah, kan finde et teoretisk udgangspunkt for nye religionshistoriske overvejelser om kulturel evolution og asketid (Lundager Jensen 2013; Sloterdijk 2009; Bellah 2011, 2012). I dette nye felt synes Koranen og tidlig islam ofte at være enten ignoreret eller på den ene eller anden måde opfattet som særegen. Spørgsmålet synes at være: Kan vi overhovedet indtænke Koranen og tidlig islam i et kulturevolutionistisk begreb om askese? På den ene side kender vi til et antal islamiske ritualer, som er asketiske i deres natur, såsom faste (se nedenfor); på den anden side er der aldrig etableret noget der minder om islamiske munkeordener.<sup>1</sup> Er konsekvensen af denne observation, at islam kan opfattes som en ikke-asketisk religion<sup>2</sup> og at askese-begrebet derfor er irrelevant eller misplaceret mht. islam? Svar på disse spørgsmål kan ligge i de forskellige definitioner af askese og brugen af disse vil derfor være et gennemgående aspekt af den nærværende artikel. Denne vil bestå af tre dele: 1) en kort gennemgang af udvalgte eksempler på askese i Koranen og tidlig islam, samt tekstens holdning(er) til asketiske praksisser; 2) en kontekstualisering og diskussion af nogle referencer til vigilielignende praksisser<sup>3</sup> i Koranen; og 3) en nærlæsning af sura 73:1-9, 20 (*sūrat l-muzzammil*, 'Indhyllt'<sup>4</sup>), der både synes at indstifte og forhandle vigilien som asketisk praksis i Koranen.

Lad os starte med at se på nogle koraniske eksempler på asketiske praksisser. Her tager jeg udgangspunkt i Gavin Floods snævre definition af askese som noget specifikt religiøst, der forholder sig til en religiøs tradition og defineres som "erosion of individuality through an act of will" (Flood 2004, 212, 214). Denne definition af askese eller asketisme gøres væsentlig bredere hos Peter Sloterdijk, som jeg vil vende tilbage til nedenfor.

## Koranen og den 'snævre' askese

Koranen som *textus receptus* forholder sig ofte tvetydigt til diverse spørgsmål, hvoraf et af de mest kendte eksempler er spørgsmålet om hvorvidt vin er tilladt eller ej. Man anfører ofte tre steder i Koranen, hvor det første (K 16,67) synes at tillade vin, det

<sup>1</sup> Her kunne diverse *sūfi*-ordener og institutionaliseringen af disse omkring 1100-tallet diskuteres som potentielt sammenlignelige med munkeordeners udvikling i samme tidsperiode, se fx Knysh 2000, kap. VI og VIII. Desuden har Sizgorich argumenteret for, at den asketiske *mujahid* ('en der udøver *jihād*') har spillet en vigtig rolle i konstruktionen af de grundlæggende islamiske narrativer (Sizgorich 2008, se nedenfor).

<sup>2</sup> Den arabiske term *zuhd*, som ofte oversættes til 'asketisme', forekommer ikke i Koranen og er en senere teknisk term. For en diskussion angående forskellige definitioner af *zuhd*, se Kinberg 1985.

<sup>3</sup> 'Vigilie' (fra det latinske *vigilia* 'det at våge') er en nattegudstjeneste med elementer som bøn og læsning (se nedenfor).

<sup>4</sup> Igennem artiklen angives suratitler og korancitater i Ellen Wulffs oversættelse: *Koranen*, Forlaget Vandkunsten 2006.

andet (K 2,219) indtager en mellemposition, og det sidste (K 5,90-91) udtrykker et klart forbud. I den post-koraniske og eksegetiske litteratur har man forsøgt disse modstridende passager harmoniseret igennem den såkaldte abrogationspraksis (*naskh*). Ud fra en ide om en intern kronologi i Koranen sat i forhold til profeten Muhammads liv argumenterer mange muslimske lærde for, at det sidste eksempel (K 5,90-91), som er det senest kronologisk åbenbarede vers, erstatter de to andre i forhold til indhold.<sup>5</sup> Således bliver forbuddet mod vin en juridisk realitet i den islamiske tradition.<sup>6</sup> På samme måde kan man finde forskellige holdninger til askese i den koraniske tekst. På den ene side opfordrer Koranen til visse asketiske praksisser, mens den på den anden side, gør op med andre og kritiserer hvad der synes at være for ekstreme udgaver af askese.

Koranen tilskynder en udpræget asketisk praksis i diverse referencer til rituel faste (*sawm*).<sup>7</sup> I forbindelse med Ramaḍān-månedens må den rituelle faste forstås som afholdelse fra mad, drikke og seksuelle aktiviteter i dagtimerne (K 2,183-187). En anden type rituel faste findes i forbindelse med ideer om kompensation, for eksempel, hvis man ikke kan deltage i pilgrimfærden eller sende en offergave, kan man 'løskøbe sig' igennem faste (K 2,196). En tredje faste – og måske den 'mest' asketiske – appliceres igennem ovenstående rod (K 33,35) og roden *s-y-h* 'at vandre omkring' eller 'faste', ofte i længere opremsninger af dyder (K 9,112; 66,5; se Penrice 2011, 75; Badawi og Haleem 2008, 471). Om vi her ser en eventuel reference til eller erindring af en gruppe vandreaketer, er svært at sige. Praksissen synes dog umiddelbart ikke at have noget at gøre med den rituelle faste (Wagtendonk 1968, 128-142).

Den amerikanske historiker Thomas Sizgorich har for nylig argumenteret for en anden form for asketisk praksis til stede i tidlig islam, nemlig vold som askese. Med udgangspunkt i den post-koraniske litteratur, især historieskrivning hos fx al-Ṭabarī (839-923), den biografiske litteratur (*sīra*) og diverse *ḥadīth*, viser han hvordan konstruktionen af grundlæggende islamiske narrativer benytter ideer om askese og asketer.<sup>8</sup> Sizgorichs fokus er specifikt på den islamiske krigers rolle og hvordan historier om denne er sammensat af 'tribale' elementer, formentlig fra de præ-islamiske traditioner, og 'fromme' elementer fra fx senantikke ideer om munken som symbol (Sizgorich 2008, 13, 153-154, 158). Den tidlige islams narrativer var derfor konstrueret omkring allerede kendte senantikke motiver og her blev vold nogle gange set som et nødvendigt middel til at forsvare en ide om 'sand' tro og det islamiske samfunds

<sup>5</sup> For en diskussion af *naskh* og forskellige typer heraf, se fx Burton 1970, især 250ff eller Madigan 2001, 187-191.

<sup>6</sup> For et introduktionsværk til islamisk lov, abrogation og Koranen, se for eksempel Hallaq 2005, 66ff. 136ff.

<sup>7</sup> Det er vigtigt at bemærke her at rituel faste er konciperet som en almindelig praksis og ikke forbeholdt askese-virtuoser.

<sup>8</sup> Det var især som et resultat af det forklaringsbehov, som opstod efter det tidlige muslimske samfunds massive og succesfulde erobringer, at historier om den asketiske kriger opstod (Sizgorich 2008, 144-146).

grænser.<sup>9</sup> Den hellige islamiske kriger blev derfor ofte sammenlignet med den asketiske munk i sin forsagelse af verden og ultimative hengivenhed til Guds sag.<sup>10</sup>

Koranen synes også at deltage i diskussioner om asketer i et komplekst religiøst miljø, og derfor refereres der ofte til andre religiøse forestillinger og grupperinger. I den sammenhæng finder vi også omtale af kristne asketiske roller, nemlig præsten og munken:

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. (K 5,82)

Her sker en intern skelnen i begrebet *ahl al-kitāb* 'Bogens folk' som ellers ofte er en fælles betegnelse for netop jøder og kristne (og andre, jf. K 2,62). Jøder sidestilles med polyteister, hvorimod et mere positivt syn er udtrykt omkring de kristne. Argumentet for denne skelnen er at der blandt de kristne er munke og præster, og at de udviser en moralsk god opførsel. Koranen er således positivt indstillet over for visse asketiske praksisser og disses udøvere.

Koranen afviser dog også andre asketiske praksisser såsom cølibat og frasigelse af ejendom. Cølibatafvisningen sker især i K 4,3, hvori det gøres tilladt for mænd at have seksuelt samvær med hhv. deres koner og slavinder (jf. K 2,223; 4,23.129). I diverse *hadīth* siges Muḥammad også (om end implicit) at afvise cølibat:

Narrated Anas bin Malik: A group of three men came to the houses of the wives of the Prophet [...] asking how the Prophet [...] worshipped (Allah), and when they were informed about that, they considered their worship insufficient [...] Then one of them said, 'I will offer the prayer throughout the night forever.' The other said, 'I will fast throughout the year and will not break my fast.' The third said, 'I will keep away from the women and will not marry forever.' Allah's Messenger [...] came to them and said, 'Are you the same people who said so-and-so? By Allah, I am more submissive to Allah and more afraid of Him than you; yet I fast and break my fast, I do sleep and I also marry women. So he who does not follow my tradition in religion, is not from me (not one of my followers).' (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bog 67, *hadīth* 1)

I denne *hadīth* tilskrives de tre mænd, som opsøger profeten Muḥammad, tre vigtige asketiske praksisser, nemlig bøn om natten, faste og cølibat. Formålet med deres besøg er en afklaring af deres praksissers tilstrækkelighed, og de forslår alle tre at forbedre sig ved at udføre deres praksisser på ekstreme måder. Denne trang til overdrivelse bliver dog klart afvist af Profeten ved at eksemplificere sine egne handlinger

<sup>9</sup> Sizgorichs arbejde kan kritiseres, men hans forsøg på at vise, hvordan den tidlige islam er en del af og i praksis indarbejder og forhandler et senantikt miljø, er bemærkelsesværdig (se nedenfor). For et par kritikpunkter, se Hoyland 2010, 1508.

<sup>10</sup> Sizgorich gengiver fx to *hadīth* hos 'Abd Allāh b. al-Mubārak (d. 797). Den ene lyder: "Every community has its monasticism, the monasticism of my community is *jihād* for the sake of God" (citeret i Sizgorich 2008, 161).

i disse praksisser, hvorved det egentlige formål af de profetiske *hadīth* også bliver klart: den profetiske efterlignelige praksis (*sunna*). Cølibat ses således som en overdrivelse af almene seksuelt-moralske dyder. Som vi skal se, er netop kritik af overdrivelse centralt i forhold til de diverse asketiske praksisser i Koranen.

Almisse (*zakāt, sadaqa*) er velanset og i visse former pligtigt i en koranisk og islamisk sammenhæng; men en generel frasigelse af ejendom afvises i Koranen:

Giv slægtingene, hvad der tilkommer dem! Giv til den fattige og den vejfarende! Men I må ikke gå for vidt! De, der går for vidt, er satanernes brødre; Satan er utaknemmelig mod sin Herre. (K 17,26-27)

Generel fattigdom kan i denne kontekst ikke forstås som et koranisk ideal. Kritikken har igen et bestemt underliggende argument, nemlig at overdrivelse er forkastelig. I passagen K 9,31-34 kritiseres de jødiske lærde og kristne asketer ligeledes for overdrivelse:

De har taget deres skriftkloge og deres munke til herrer foruden Gud, og tillige Messias, Marias søn. Men de blev befaleet kun at tjene én gud. Der er ingen anden gud end Ham. Højlovet være Han, hævet over det, som de sætter ved Hans side! [...] Mange af de skriftkloge og af munkene fortærer menneskenes ejendom i bedrag og lægger hindringer på vejen til Gud. De, der puger guld og sølv sammen og ikke giver det bort for Guds sag, dem skal du forkynde en pinefuld straf!

Overdrivelseskritikken går i denne sammenhæng på de skriftkloge og munkenes rigdom samt på, at de får en for høj status i forhold til deres menneskelige natur – en status, der sammenlignes med, hvad de kristne påstår omkring Jesus som Messias (jf. K 57,27, hvori det kristne munkevæsen kritiseres; McAuliffe 1991, 260-84).

Koranens holdning til andre religiøse gruppers asketer stemmer således overens med skriftets generelle holdning til jøder og kristne. Der forekommer diverse tvetydige og til tider modstridende udtalelser rettet mod disse grupperinger. Samme diversitet kan observeres i Koranens omtale af forskellige asketiske praksisser. Disse overvejelser kan fortælle os to overordnede ting: 1) at diskussioner om askese var nærværende for det koraniske miljø. Hvad synes typisk for den koraniske stillingtagen til askese er forhandlingen om en moderat mellemposition, hvor askese på den ene side forstås som afholdenhed i diverse former (fra mad, sex, vin m.m.); men på den anden side en afholdenhed, som ikke må føres for langt – den må hverken overdrives eller være for ekstrem; 2) at vi i denne forhandling med basis i den koraniske tekst ser en stramning af nogle asketiske praksisser, fx afholdelse fra og forbuddet mod vindrikning, der i den islamiske lovtradition ses som en kronologisk strammingsproces, samtidig med at andre asketiske praksisser synes at blive lempet, måske som et resultat af erfaringer fra og polemik imod de 'ekstreme' asketer. En sådan lempelsesproces vil blive tydeliggjort nærmere i det følgende.

## Vigilier i Koranen

Termen 'vigilie' kommer fra det latinske *vigilia* 'det at våge' og betegner en nattegudstjeneste, hvori elementer som bøn og læsning forekommer. Vigilie-praksisser er en måde at organisere 'religiøs tid' på og må især ses som et aksetidsfænomen (se nedenfor). En typisk før-aksial eller arkaisk opfattelse af nattens funktion er formodentlig, at den udelukkende eller primært var et tidsrum for søvn og ubevsthed. Derfor kunne der i forbindelse med guddommen foregå ting om natten, som ingen skulle se eller forstå. Et eksempel kan findes i følgende tekst fra 1 Sam 5,1-4:

Da filistrene havde taget Guds ark og bragt den fra Eben-ha-Ezer til Ashdod, førte de den ind i Dagens tempel og stillede den ved siden af Dagon. Næste morgen opdagede ashdoditterne, at Dagon var faldet næsegrus til jorden foran Herrens ark. De tog Dagon og stillede ham tilbage på hans plads. Næste morgen så de, at Dagon igen var faldet næsegrus til jorden foran Herrens ark. Dagens hoved og hænder var slået af mod tærskelen; kun kroppen var tilbage af ham.

Den 'sovende' guddom 'udskiftes' med den aksiale ide om fromhed som konstant opmærksomhed mod en evig 'vågen' guddom, som især bliver central i kristendommens monastiske tradition.<sup>11</sup> Det er måske her, vi ligesom med andre asketiske praksisser skal forestille os en vis tekstuel og religionshistorisk baggrund i de kristne og jødiske senantikke miljøer i forhold til de koraniske vigilie-praksisser.<sup>12</sup> Især i den syrisk-kristne kontekst kan man finde en kombination af nattegudstjeneste og tekstrecitation, som også bliver idealet i en islamisk kontekst. Nærværende artikels eksempler viser, at Koranen forholder sig på den ene eller anden måde til sin samtids praksisser – om det kommer til udtryk som en kontinuitet og efterligning eller et brud eller spænding i forhold til sådanne praksisser varierer. For nogle læsere kan disse pointer synes trivielle; men faktisk finder vi i islamforskningen et utal af forsøg på at fjerne Koranen og tidlig islam fra en arabisk kontekst.<sup>13</sup> Jeg vil her fastholde det traditionelle syn på Koranens oprindelse i en arabisk kontekst i det 7. årh. og antage en vis tekstuel og religiøs virkningshistorie bag den koraniske tekst.

I alt kan vi, udover sura 73 som jeg vil vende tilbage til i næste afsnit, observere syv referencer til vigilie-lignende praksisser i Koranen. Nogle af disse er oplistet i det følgende efter et hypotetisk kronologisk arrangement af de koraniske suraer præsenteret af Theodor Nöldeke (1836-1930) og revideret af bl.a. Angelika Neuwirth.<sup>14</sup> Ifølge

<sup>11</sup> For et teksteksempel fra GT, se fx Sl 119,55.62.

<sup>12</sup> Se for eksempel Bell 1968, 143, jf. passager som K 3,113 og K 24,36-38.

<sup>13</sup> Den mest kendte repræsentant for dette argument i koranforskningen er formentlig den amerikanske historiker John Wanbrough (1928-2002). Hans radikale konklusion var, at Koranen er et resultat af en to århundrede lang krystalliseringsproces (8. eller 9. århundrede), og at den ikke har sin oprindelse i en arabisk kontekst, men derimod i Mesopotamien (Wanbrough 1977, 44-47). For diverse kritikpunkter af det argument, se Donner 1998, kap 1; Hoyland 2012, 1070; Schoeler 2010.

<sup>14</sup> Som *textus receptus* viser Koranens form ikke nogle umiddelbare tegn på kronologi. I stedet er de 114 suraer arrangeret ud fra et forholdsvis konsekvent længdefaldende princip, hvor sura 2 er længst og sura 114 er en af de korteste suraer. Koranens indhold følger heller ikke en ide om en *grand narrative*, men be-

Nöldekes kronologi tilhører sura 73 (med undtagelse af det senere tilføjede vers 20, jf. nedenfor) den såkaldte første mekkanske periode. Herefter følger:

De gudfrygtige er i haver med kilder  
hvor de tager, hvad deres Herre giver dem; de handlede godt forud for dette:  
Kun lidt hvile fik de om natten,  
og ved daggry bad de om tilgivelse; (K 51,15-18).

Sura 51 befinder sig ligeledes i den tidlige mekkanske periode, om end forholdsvis sent i perioden (Robinson 2003, 77; Neuwirth 2011, 523ff). Denne periode er karakteriseret af korte poetiske vers med forholdsvis gennemgående rimmønstre. Tematisk er mange af de tidligere suraer fokuseret på eskatologi (fx K 95); men man kan finde diverse temaer, såsom polemik (K 74,11ff) og formaninger igennem Profeten (K 94; Neuwirth 2006, 110). Det er ikke helt klart, om der i dette tekststykke er tale om vigi-  
liepraksis eller ej. Stykkets kontekst er et dobbeltbillede, dvs. todelte beskrivelser af det hinsidige, hvor en beskrivelse af helvede (K 51,10-14) følges af en beskrivelse af paradiset (K 51,15-19) eller omvendt (jf. K 80,38-42; Neuwirth 2006, 104-5). Denne tekst refererer positivt til de paradisesboere, som i deres jordiske liv foretog sig fromme ting om natten og fremsagde en bøn ved daggry. Interessant nok indeholder dette dobbeltbillede et katalog for laster i den første beskrivelse<sup>15</sup> og et for dyder i den anden (Neuwirth 2011, 529). Kataloger af denne slags synes at have den funktion hele tiden at påminde tilhøreren om forskellige mulige handlinger, dvs. at opfordre til at foretage valg.

Det næste eksempel forekommer i den midterste mekkanske periode ifølge Nöldekes kronologi (Robinson 2003, 77; Watt & Bell 1970, 206-213).<sup>16</sup> Denne og den senere mekkanske periode består, modsat den tidlige, af mere prosaiske vers med ensformige rimmønstre. Det tematiske fokus er i disse perioder især på den bibelske arv (fx K 11), men også bl.a. på den naturlige verdens tegn (fx K 25,45-50) samt debat og polemik (fx K 10,20; Neuwirth 2006, 103ff).

---

står derimod af forskellige sammenvævede temaer, antallet af disse varierer væsentligt fra sura til sura (se Neuwirth 1981; Robinson 2003). Koranen indeholder få referencer til historiske navne og begivenheder, og mange af disse synes vage og åbne for fortolkning (se fx K 30,2-5, jf. Bell & Watt 1970, 2-3). En 'historisk' kontekst er derfor oftest afhængig af den problematiske profetiske biografiske litteratur (*sīra*). Koranens kronologi er et yderst debatteret emne, både inden for den islamiske tradition og koranforskningen; men flere forskere, heriblandt de nævnte Nöldeke og Neuwirth, argumenterer for, at en hypotetisk kronologi kan observeres ud fra visse strukturelle, stilistiske og tematiske træk i Koranen. Se Nöldeke 1909, 1919; Neuwirth 1981, 2010, 2011; jf. Robinson 2003; Sinai 2010.

<sup>15</sup> "Død over dem, der gisner, som befinder sig i en afgrund, uopmærksomme! De spørger: 'Hvornår kommer dommens dag?' På den dag, hvor de bliver prøvet over ilden. 'Smag jeres prøvelse! Dette er, hvad I ville fremskynde.'" (K 51,10-14)

<sup>16</sup> Også tekststykket K 17,78-79 kan stamme fra denne periode. Heri forekommer det eneste eksempel af formen *tahajjad* (V-stammen, imperativ), som senere bliver det tekniske begreb for det 'at afholde natte-gudstjeneste'. Termen *tahajjud* kan også betyde at 'udføre en natlig bøn', dvs. som en del af den rituelle bøn (*ṣalāt*). Blandt de islamiske lærde består en vis uenighed om, hvordan de to betydninger forholder sig til hinanden (Hoffmann 2014, 114; Wensinck *EP*).

Den Barmhjertiges tjenere er dem, som vandrer på jorden i ydmyghed og siger: 'Fred' når de uvidende taler til dem, som tilbringer natten nedkastet for deres Herre i bøn og stående (*wa-lladhina yabituna li-rabbihim sujjudan wa-qiyaaman*)(K 25,63-64).

Dette eksempel er mere eksplicit omkring hvilken natlig aktivitet der refereres til. Brugen af både roden *s-j-d* 'nedkastelse' eller 'prostration' – den senere term for den dybeste bedeposition i den rituelle bøn, *sujūd* – og roden *q-w-m*, 'at stå', kan indikere en opmærksomhed mod de forskellige stadier i den rituelle bøn (*ṣalāt*). Hvornår den rituelle bøns forskellige elementer er blevet fastlagt er svært at sige med sikkerhed; men Böwering (2001a, 2001b) har argumenteret for en konsolidering og igangværende institutionalisering i årene omkring den såkaldte *hijra* ('udvandring' (622)).

I det følgende eksempel bevæger vi os over i Nöldekes tredje kronologiske gruppe, de sene mekkanske suraer, og her beskrives de emotionelle og religiøse grunde for hvorfor den asketiske praksis udøves:<sup>17</sup>

Og den, der ydmygt i nattens timer kaster sig ned og rejser sig til bøn (*sājjidan wa-qā'iman*), ængstelig for det hinsidige og i håbet om sin Herres barmhjertighed? Sig: 'Er de, der har viden, på lige fod med dem, der ingen viden har?' Kun de forstandige lader sig påminde (*yatadhakkaru*). (K 39:9)

Igen ser vi kombinationen af forskellige bedepositioner igennem brug af rødderne *s-j-d* 'nedkaste' og *q-w-m* 'at stå' og at formålet med bøn om natten synes at findes i basale menneskelige følelser såsom ydmyghed, ængstelighed og håb. Et nyt aspekt fremkommer i dette vers, nemlig sammenstillingen af nattegudstjenesten med ideer om viden og påmindelse. Verset forekommer i en tekstuel kontekst, som omhandler forskellene mellem tro/vantro og løn/straf (K 39,8-22) – versets retoriske spørgsmål passer således ind i den moralske overvejelse, tilhøreren nødvendigvis må stå overfor i forhold til at skelne imellem gode og dårlige handlinger. Koranen kaldes til tider påmindelsen (*dhikr*, jf. K 38,8) og synes i denne betydning at fungere som en løbende påmindelse om den viden, mennesker bør have. Som i de anførte eksempler på kataloger bliver det her eksplicit formuleret, at påmindelsen er et virkemiddel til at opnå et af de vigtigste koraniske idealer for den troende, nemlig viden i modsætning til ikke-viden.

Det sidste eksempel figurerer, som det eneste, i den medinensiske periode (Robinson 2003, 77; Watt & Bell 1970, 206-213). Denne periodes suraer adskiller sig væsentligt fra mange af de mekkanske ved at være mere komplekse i deres komposition og have længere prosaiske vers. Det nye og centrale i denne periode er det juridiske materiale, hvorved der især gives vejledning til og anordninger for opretholdelsen af et samfund (fx K 2,282, Robinson 2003, 196-198). De polemiske passager omhandler ikke længere arabisk polyteisme, men er vendt mod Bogens Folk (fx K 98). Det er

<sup>17</sup> I denne periode findes ligeledes K 32,16: "Deres krop skyer sengen, idet de påkalder deres Herre i frygt og længsel (*khawfan wa-ṭama'an*) [...]". Dette vers er at finde i endnu en katalogisk beskrivelse af de troende og deres dyder (K 32,15-17, se Neuwirth 1981, 305).



også i et afsnit, der omhandler Bogens Folk (K 3,100-117), at vi finder det sidste tekststykke i dette afsnit (jf. Zahniser 1991, 84):

De er ikke ens. Blandt Skriftens folk findes et fællesskab, der står op (*qā'imatun*) i natens timer for at læse Guds tegn op, og de kaster sig ned i bøn (*yasjudūna*) (K 3,113).

Som vi så i forbindelse med K 5,82 (der ligeledes opfattes som medinensisk), sker en skelnen inden for kategorien Bogens Folk. Dette vers (samt K 3,114-115) står i modsætning til en udtalt polemik imod Bogens Folk i de foregående vers (K 3,110-112), og Koranen udtrykker sig således endnu engang positivt over for den omtalte gruppes handlinger og dyder. I dette vers kombineres oplæsning og bøn eksplicit (jf. K 71,78-79, samt K 20,130; 2,238). Hvordan skal vi forstå denne sene reference til kristne eller jødiske asketer? Er denne beskrivelse en opfordring til efterlignelig adfærd for de koraniske troende?

Hvis vi definerer askese som 'behovsudsættelse' eller 'forsagelse', synes det centralt asketiske i de ovenstående referencer at være afholdelse fra søvn og forsagelse af tiden. Vi kunne dog argumentere for, at disse eksempler ligeledes bør ses i en bredere forstand som udtryk for forskellige basale menneskelige og i denne sammenhæng anbefalelsesværdige træningsøvelser for det troende selv. Her kunne man overveje, om disse opfordringer til nattegudstjenesten ikke netop indeholder vigtige karakteristika såsom en bevidstgørelse og konstant italesættelse af, hvad gode handlinger er og hvad udførelsen af disse kan medføre (fx i de katalogiske lister K 51,15-18 jf. K 17,78-79; 32,16). Opfordringerne synes ligeledes at omfatte diverse instrukser angående praksis (tid, indhold, formål, 'gør sådan, så vil I opnå sådan' K 76,26; jf. især K 73) og en 'udtrædelse' fra verden, først og fremmest i tid, men også i forhold til kroppen. Kroppens behov for søvn bliver nedprioriteret til fordel for selvets behov for udvikling (jf. K 32,16). Eksemplerne indikerer også en bevidstgørelse af, hvad selvets udvikling indebærer: Her nævnes frygt og længsel (jf. K 32,16), ængstelighed og håb (K 39,9), men først og fremmest viden som et ultimativt ideal (K 39,9, jf. K 25,63-64). Til sidst synes teksterne at italesætte andre asketiske programmets 'rigtighed' (K 3,113, jf. K 5,82). Således kan vi bevæge os fra Floods 'snævre' forståelse af askese over i Peter Sloterdijks bredere tese med udgangspunkt i den etymologiske forståelse af *askesis* som 'træning' eller 'øvelse' (Sloterdijk 2009, 58).

### Tekstlæsning sura 73 – vigilien som asketiske træningsprogrammer

Peter Sloterdijk har i sit værk *Du musst dein Leben ändern* (2009) formuleret en *grand theory* om askese. For ham er askese en 'udtrædelse fra verden', men ikke i den snævre forstand, vi umiddelbart forbinder med fx monastiske praksisser (som vil ligge tættere på Gavin Floods forståelse af askese). Sloterdijk argumenterer i stedet for, at verdensudtrædelse er et gennemgående tema i historien, navnlig fra og med aksetiden (Sloterdijk 1995, 111; 2009, 338ff). Askese er således en handling for det menne-

skelige indre selv: Det asketiske selv udtræder fra en vane, et tidligere liv og fra normerne i en eksisterende kultur og skaber en ny form for subjektivitet. Denne udtrædelse eller adskillelse fra det tidligere sker igennem øvelse eller træning, som Sloterdijk definerer som “any operation that provides or improves the actor’s qualification for the next performance of the same operation, whether it is declared or not” (Sloterdijk 2009, 14; 2013, 4). Sådanne øvelser indgår i alle menneskelige ‘systemer’, der ifølge Sloterdijk kan ses som forskellige træningsprogrammer med det formål at vedligeholde eller forbedre menneskelig kunnen. Religion er for Sloterdijk således ‘bare’ et spirituelt øvelsessystem der er blevet misforstået som noget andet (Sloterdijk 2009, 12, 20; 2013, 3). Sloterdijk nævner ‘aksetid’ som begreb, og det er da også tidsrummet fra denne periode (ca. midten af 1. årtusinde f.kr) og frem til nutiden, der har hans primære interesse (Sloterdijk 2009, 301). Aksetiden kan siges at være kendetegnet ved radikalt nye og religionskritiske træningsprogrammer, der var bevidste om deres destabiliseringspotentiale (ibid. 309-312, se også Lundager Jensen 2013, 83). De stod i modsætning til tidligere traditionelle programmer, som havde til formål at opretholde en given orden og forhindre afvigelser. Aksetids-programmernes religionskritiske og destabiliserende potentiale ligger ifølge Sloterdijk især i den bevidste selvrefleksion (Sloterdijk 2009, 348ff). Denne kommer blandt andet til udtryk i forholdet til andre dvs. i bevidstheden om en ny ‘lære’ over for uvidende folk, men også over for besiddere af en gammel eller alternativ lære (jf. Lundager Jensen 2013, 83).

Kan vi nu bruge Sloterdijk til at overveje Koranens overordnede og divergerende tilgang til askese? Jeg vil i det følgende vende mig mod sura 73, hvor en tekstanalyse af to passager muligvis kan nuancere en ide om koraniske træningsprogrammer.

Sura 73 tilhører som nævnt den tidligste mekkanske fase. Det meste af denne sura synes stilistisk at stemme overens med disse karakteristika – bemærk for eksempel at de ni vers udviser et næsten konstant rimmønster (-ā) – hvorimod vers 20 afviger væsentligt herfra og formentlig bør opfattes som en senere tilføjelse (se nedenfor). Her vil vi se på vers 1-9 og derefter vers 20, da begge stykker beskæftiger sig med ideen om nattegudstjenester:

Du, der er indhyllet (*l-muzzammil*)!  
 Stå i bøn det meste af natten (*qumi l-layla illā qalīlā*),  
 halvdelen, du kan enten trække lidt fra (*niṣfahu awi nquṣ minhu qalīlā*)  
 eller lægge til, og fremsig Koranen messende (*wa-rattīli l-qur’āna tartīlā*)!  
 Vi vil fremsætte vægtige ord for dig (*’alayka qawlan thaqīlā*).  
 Begyndelsen af natten gør stærkest indtryk og er mest velegnet til tale (*wa-aqwamu qīlā*).  
 Om dagen er du længe beskæftiget (*inna laka fī l-nahāri sabḥan ṭawīlā*).  
 Ihukom (*udhkuri*) din Herres navn, og hellig dig Ham fuldkomment (*wa-tabattal ilayhi tabtīlā*)!  
 Østens og vestens Herre; der er ingen anden gud end Ham. Så gør Ham til din værge (*fa-ttakhidhhu wakīlanā*)! (v. 1-9)

Denne passage udgør første del af sura 73 og har det overordnede formål at opfordre til askese eller asketiske øvelser (Neuwirth 1981, 213-214; 2011, 348-349). Ofte udviser de tidlige mekkanske suraer en form, der kan sammenlignes med sandsigerens ekstatiske taleform (*saj'*, se fx K 111; 101; 100), hvorimod sura 73 virker mere højtidelig og hymnisk (se også K 94; 95 og især 74). Denne sidstnævnte form kan minde os om kristne hymner eller salmer (jf. i GT Sl 50,1 eller 119,55.62). En kort tekstgennemgang kunne se ud som følger:

- v. 1 Tiltale til forkynder, som er indhyllet
- v. 2 Opfordring til at afholde nattegudstjeneste
- v. 3-4 Tidsrummet for vigilien
- v. 5-7 Fordele ved natten ift. åbenbaring og koncentration
- v. 8-9 Opfordring til lovprisning af Gud

De asketiske øvelselementer består af 1) en afholdelse fra en tidligere tilstand, søvn, udtrykt i det sproglige modsætningsforhold imellem 'at være indhyllet' og 'at stå i natten'. 'Udtrædelsen' ligger så endnu engang i at man skal kæmpe imod kroppens fysiologiske behov til fordel for 'åndens' behov, og træningsprogrammet synes således først og fremmest at have en udvikling af selvet til formål (jf. K 32,16); 2) fremsigelse af Koranen, som skal gøres på en bestemt måde, 'messende'. Der gives ydermere et (næsten) bestemt tidsrum for øvelserne: natten er rammen, hvorefter der formuleres to muligheder, 'det meste af' og 'halvdelen'; men heller ikke disse er resolute bestemmelser, da der både kan 'trækkes fra' og 'lægges til'.<sup>18</sup> Det udspecificeres videre, at tidsrummet 'natten' er bedst til formålet (v. 6), da dagen allerede er optaget af andre aktiviteter (v. 7). Her synes en pragmatisk opdeling af tiden at gøre sig gældende, en slags bevidsthed om at dagen ikke kan bruges til dette formål, da den er optaget af i-denne-verden-aktiviteter. Der er således en bevidst ind- og udtrædelse i askesen. De nævnte øvelselementer kræver således en bestemt 'hellig' tid, men også et vis niveau af koncentration, hvorved begyndelsen af natten vurderes som bedst. Vi kan nu spørge: Hvad er formålet med disse natlige øvelser? Det forklares i hhv. v. 5 og v. 8-9. Det første sted (v. 5) synes at udtrykke en åbenbaringskontekst igennem en eksplicit omtale af den guddommelige taler ('Vi vil'), den menneskelige individuelle modtager ('for dig') og en ide om åbenbaringsordets tyngde ('vægtige ord').<sup>19</sup> En ide om en guddommelige 'træner' nævnes således eksplicit. Det

<sup>18</sup> Denne 'laissez-faire' holdning til tidsrummets varighed står i skarp modsætning til fx Deut 13,1: "Alt det, jeg befaler jer, skal I omhyggeligt gøre. Du må ikke føje noget til og heller ikke trække noget fra." Hans J. Lundager Jensen bruger netop denne tekst i sin diskussion om traditionelle kulturer i forhold til aksetiden til at eksemplificere at "traditionelle kulturers religiøse praksis har til formål at opretholde, fastholde [en] orden; hertil hører en vilje til *ikke* at ville forandre sig, til for enhver pris at undgå forandringer [...]" (Lundager Jensen 2013, 82-83).

<sup>19</sup> Det er et generelt islamisk tema, at åbenbaring opleves som tung og voldsom. Bemærk for eksempel de forskellige *sīra*-beskrivelser af profeten Muhammads første åbenbaring, hvor det bl.a. fortælles, at han blev klemt så hårdt at han ikke kunne trække vejret (Guillaume 1955, 106, jf. også Rubin 1993, 100-104; jf.

andet sted (v. 8-9) har lovprisningen af Gud som tema. Her er formålet nævnt som ihukommelse af Guds navn – et senere typisk islamisk bønneelement – og fuldstændig helligelse, forklaret som nødvendige implikationer af Guds enhed og omnipotens. Passagen bestemmer derved tid, rum, indhold og formål med en vigilielignende praksis.

Nogle af de samme elementer nævnes igen i v. 20:

Din Herre ved, at du og en gruppe af dem, som er med dig, står i bøn hen ved to tredjedele af natten, halvdelen af den eller en tredjedel. Gud udmåler natten og dagen. Han vidste, at I ikke ville tælle, og Han har tilgivet jer. Læs op af Koranen, hvad der falder let! Han vidste, at nogle af jer ville være syge, at andre ville drage omkring i landet i stræben efter Guds gunst, og at andre igen ville kæmpe for Guds sag. Læs derfor op, hvad der falder let! Hold bøn, giv almisse og giv Gud et smukt lån! Det gode, som I lægger op til jer selv, vil I genfinde hos Gud, som en bedre og vældigere løn. Bed Gud om tilgivelse! Gud er tilgivende og barmhjertig. (v. 20)

At dette vers formentlig er en senere (medinensisk) tilføjelse kan der, som sagt, argumenteres for ud fra ændringer i stil, men også i henvisningerne til senere sociale omstændigheder for menigheden, dvs. forhold for syge, rejsende og krigere (Neuwirth 2011, 355). Både element 1) at stå i natten; og 2) oplæsning fra Koranen, er til stede i denne passage; men bestemmelserne for begge synes at blive modificeret og lempet her. Det er først og fremmest tidsrummet for vigilie-praksissen, som diskuteres: Igennem fraserne 'hen ved to tredjedele af natten, halvdelen af den eller en tredjedel' og 'Han vidste at I ikke ville tælle' tilpasses varigheden af natbønnen (Robinson 2003, 74). En helt klar udmøntning af tid er dog heller ikke til stede i denne passage (jf. fodnote 18). Derudover er forholdet omkring oplæsningen af Koranen modificeret, hvorved der nu to gange udtrykkes 'Læs op af Koranen, hvad der falder let!'. Hvad formålet med vigilien angår, synes den tidlige åbenbaringskontekst fjernet, mens praksissen placeres blandt andre anbefalelsesværdige eller pligtige handlinger, herunder bøn og almisse. Disse synes (igen) at fungere som en påmindelse om, hvilke praktiske præmisser der er for opretholdelsen af tro. Påmindelsen sættes i slutningen af verset i en eskatologisk kontekst, her i stereotypiserede fraser – ligeledes et typisk træk for den medinensiske periode – hvor belønningen for gode handlinger opnås i efterlivet.

Hvis vi igen vender os til Sloterdijk, står vi på nuværende tidspunkt tilbage med to overordnede spørgsmål: Kan disse passager forstås som opfordringer til at deltage i et bestemt koranisk 'træningsprogram'? Og hvis det er tilfældet, hvilket type træningsprogram er det?

---

også Thomas Hoffmanns artikel i dette nummer af *RvT*). Den islamiske tradition opfatter nogle gange denne passage, sammen med sura 74, som en af de tidligste åbenbaringer (Hoffmann 2014, 114-115; Rubin 1993, 101; se nedenfor).

Hvad angår det første spørgsmål, har jeg allerede i ovenstående gennemgang af de to passager anvendt diverse begreber fra Sloterdijks teori. Den koraniske opfordring til afholdelse af vigilie er således italesat som en 'udtrædelse' fra det almindelige. Dette aspekt gælder både i forhold til tid, hvor det almindelige er markeret i dagens optagethed og undtagelsen fra det almene er forbundet med nattens potentiale for koncentration og udvikling, og i forhold til kroppen, hvor behovsudsættelse er krævet som pris for selvets videre udvikling. Dernæst tilvejebringer passagerne også en forholdsvis fastlagt rammedannelse for selve det asketiske ritual, fx hvad angår recitation, indholdet i denne og forskellige bønneelementer. Ydermere kan vi i den første passage observere en bevidstgørelse af selvets potentiale for modtagelse af åbenbaring, mens den sidste passage udviser en vis refleksion over forskellige gode handlingers betydning for frelse. Begge passager synes endvidere tydeligt at italesætte, hvem træningsprogrammets 'træner' er.

Hvis vi accepterer passagerne som artikulerende diverse karakteristika på et Sloterdijks træningsprogram, kan vi nu vende os mod spørgsmålet om type. Her synes Sloterdijk at skelne imellem to slags: 'initiation' og 'forbedringspraksis' eller 'vedligeholdelsespraksis' (jf. Lundager Jensen 2013, 79). Den første type vedrører et formål om forbedring, hvor mennesket enten omvendes til et felt og forbliver dér, eller findes i en konstant progression mod højere og højere mål. Den anden type har derimod til mål at opretholde en bestemt udvikling og vedligeholde en allerede opnået position. Sat i forhold til de to koraniske passager i sura 73 kan ideen om en hypotetisk kronologi potentielt belyse denne diskussion om typer af træningsprogrammer. Jeg har allerede omtalt stilistiske og tematiske forskelle imellem de to passager, samt at der herimellem synes at ske en modifikationsproces.<sup>20</sup> Lad os tage udgangspunkt i hvem der skal 'trænes' i de to passager. I 1. del er tiltalen (hovedsageligt) i singularis, til Profeten alene, hvorimod den i v. 20 er i pluralis, til Profeten og en gruppe af hans tilhængere (Robinson 2003, 240ff). Er disse forskelle et udtryk for at de to passager belyser to forskellige 'træningspraksisser'? Argumentet herfor ville være, at den første passage indeholder en initiationspraksis, mens den anden passage er tænkt som en 'vedligeholdelsespraksis'.

Profetfigurens rolle synes således forskellig i de to passager, og i forhold til den første passage kan vi stille spørgsmålene: Sker der her en indstiftelse af noget ekstraordinært? Drejer det sig om Muhammads egen 'undtagelsespraksis', som netop ikke skal imiteres af hans tilhængere, men som kun er relevant for ham som den udvalgte profet? Jeg har allerede nævnt, hvordan v. 5 udtrykker en eventuel åbenbaringskontekst, og netop åbenbaringserfaringen må ses som den ultimative, profetiske undta-

<sup>20</sup> I den eksegetiske litteratur menes de to passager at være i uoverensstemmelse i forhold til vigiliepraksissens bestemmelser; de åbnes derfor for den senere juridiske tradition om abrogation (jf. ovenfor). I sådanne diskussioner er det centrale 'juridiske' emne spørgsmålet om, hvorvidt nattegudstjeneste skal opfattes som obligatorisk eller 'supererogatorisk', altså som udtryk for 'overskydende gode gerninger', og ikke om dens varighed eller indhold. Den juridiske harmonisering af de to passager skal formentlig ses som resultat af et senere behov, og denne artikel vil ikke diskutere det komplekse forhold imellem Koranen og de post-koraniske juridiske traditioner (jf. Hoffmann 2014, 110-112).

gelsespraksis. I Bibelen er både Moses og Jesus tilskrevet undtagelsespraksisser: Kun Moses kunne gå op på bjerget og modtage Guds tavler (Ex 19,9-25), og kun Jesus, ikke hans disciple, brugte 40 dage i ørkenen (Matt 4,1-11). Ingen af disse praksisser var ment som noget, de troende skulle efterligne; og begge var i øvrigt væsentlig mere radikale og ekstreme end Muhammeds handlinger. I den post-koraniske litteratur finder vi dog praksisser af profeten Muhammad, som mere ligner dem af Moses og Jesus, fx himmelrejsen (jf. også K 17,1; Guillaume 1955, 181-187). En lignende ikke-efterlignelig og specifik profetisk praksis kan ses i begyndelsen af den efterfølgende sura 74.<sup>21</sup> Her møder vi fx ordet 'advar', og ligesom det var tilfældet for tidligere profeter, fx Noah (K 71,1, jf. K 18,56; 35,24), er det en af Muhammads vigtigste funktioner at fungere som den, der advarer et folk (jf. K 32,3). Dette kan indikere, at Muhammad ikke er ment som efterlignelig model i de første dele af disse suraer; han er derimod i gang med at indstifte sine egne specifikke profetiske praksisser (jf. Rubin 1993, 99-102).

Dette forhold synes imidlertid at ændre sig i v. 20. Passagen udtrykker en bevidsthed om vigilie-praksissen som en forholdsvis etableret praksis og noget, der blev udført både af Profeten og af en gruppe omkring ham. Hvis denne passage er en medinensisk tilføjelse, kan den derved fortælle os, at nattegudstjenestelignende praksisser var blevet videreført fra den mekkanske til den medinensiske periode.<sup>22</sup> Sammenhængen kan så forklares ved, at der på dette tidspunkt havde været brug for yderligere, men modificerede instrukser, nu da de ikke længere kun var tiltænkt en enkelt og udvalgt profet, men en større gruppe tilhængere. I den tidlige mekkanske periode initierede profeten Muhammad en praksis, der ikke i sit udgangspunkt var tænkt som efterlignelig. Men eftersom Profetens både religiøse og politiske position øgedes, blev anerkendelse af og interessen for ham og hans praksisser også større og større. Han blev en efterlignelig model for den korrekte religiøse opførsel (jf. K 33,21, et tema som udfoldes til fulde i den post-koraniske litteratur), og på denne måde synes v. 20 at angive en modifikation til fordel for den 'almindelige' troende. Den tidligere profetiske praksis lempes, så en større gruppe kan være med, og igennem få (frivillige) asketiske øvelser kan en basal tro og træning opretholdes. Hvis vi således accepterer, at denne modifikation er medinensisk og derved en basal historisk ramme for Muhammads liv, var det jo netop i Medina, at det nye samfunds opretholdelse var i centrum.<sup>23</sup> I en sådan situation var specifikke profetiske praksisser ikke nyttige, og fokus måtte nødvendigvis være på langtidsholdbarheden for en given praksis. Her synes det at have været vigtigt, at vigilie-praksisser ikke måtte være for svære eller en byrde for de udøvende.

<sup>21</sup> Sura 73 og 74 ses ofte som et par i deres stil og direkte tiltale til Profeten (jf. Rubin 1993).

<sup>22</sup> At der forekommer løbende koraniske referencer til vigilie-lignede praksisser kan ydermere bidrage til dette argument, se afsnittet 'Vigilier i Koranen'.

<sup>23</sup> Denne overordnede historiske ramme gives som omtalt i den problematiske *sīra*-litteratur; men mange forskere har accepteret den basale ramme som historisk sandsynlig (se fodnote 14 og Sinai 2010, 415-416).

## Konklusion

Under forudsætning af at de koraniske tekster afspejler en historisk udvikling, kan man derfor argumentere for, at sura 73 udviser en ide om to typer af praksisser: dels 'initiation' og indstiftelse af vigilien som en specifik ikke-imiterbar profetisk praksis i første del, dels modifikation af denne til en generel imiterbar 'vedligeholdelsespraksis' for alle troende i v. 20. En sådan bevægelse ville stemme overens med en generel ide om Profeten og den koraniske islams tidlige historiske udvikling, dvs. en udvikling fra Muḥammads virke i en lille elitær gruppe i Mekka til hans virke i det voksende muslimske samfund i Medina. I denne sammenhæng kunne det så være nødvendigt at modificere og korrigere vigilie-praksissens form, så den kunne efterfølges af det brede flertal.

Kan denne diskussion om træningsprogrammer i Koranen sige noget mere overordnet religionshistorisk relevant? Ja, at islam følger andre store religioner i at forstå sig selv som et øvelsesprogram (jf. Bellah 2011, 409.537.575). Det kan således være brugbart at udvide det snævre askese-begreb, vi møder hos Flood, til et mere bredt antropologisk fænomen som det er argumenteret hos Sloterdijk. Askese som 'bare' forsagelse gør os ikke nødvendigvis opmærksomme på de dynamikker, som er til stede i fx Koranen i forhold til vigilie-praksisser. Med Sloterdijks bredere definition af askese kan vi forhåbentlig få en mere nuanceret forståelse af Koranen som deltagende i en bredere religionshistorisk asketisk tendens.

Er dette også en måde, hvorved Koranen og tidlig islam (endelig) kan tages med i en bredere diskussion om kulturel evolution og aksetid? De forskellige referencer til vigilie-praksisser kan potentielt forklare den divergerende holdning til andre traditioners askese og asketiske udøvere. Mens man kan betragte, hvad jeg vil kalde de 'præ-aksiale træningsprogrammer' som ubevidste (i betydningen ikke nødvendigvis særligt reflekterede), er netop de post-aksiale programmer reflekterede og bevidste programmer. Hvis vi ser opfordringerne til vigilie-praksisser som del af et reflekteret post-aksialt træningsprogram, giver det mening, at der netop forekommer forskellige holdninger til de asketiske praksisser, især dem i andre traditioner. På den ene side anerkendes disse som reflekterede træningsprogrammer og kan bruges til at bevidstgøre behovet for at indtræde i sådanne; men på den anden side er de jo også alternative træningsprogrammer, og en vis polemisk afstandtagen fra dem kan derfor blive nødvendig. At de religiøse (både islamiske og andre traditioners) træningsprogrammer forekommer samtidig, er formentlig et udtryk for at Koranen og tidlig islam allerede fra deres oprindelse var et postaksialt kompromis, dvs. en spændingsfyldt og potentielt konfliktuel konstruktion af såvel aksiale som arkaiske elementer (jf. Bellah 2011, 523; Lundager Jensen 2013, 95).

## LITTERATUR

- al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl (d. 870)  
*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kan tilgås via [sunnah.com](http://sunnah.com), bog 67 er om ægteskab (*kitāb al-nikāḥ*)
- Badawi, Elsaïd M. & Muhammad Abdel Haleem  
2008 *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill.
- Bell, Richard  
1968 *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, Routledge.
- Bell, Richard & W. Montgomery Watt  
1970 *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh University Press.
- Bellah, Robert N.  
2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, the Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellah, Robert N. & Hans Joas, eds.  
2012 *The Axial Age and Its Consequences*, the Belknap Press of Harvard University Press.
- Burton, John  
1970 "“Those are the High-flying Cranes”", *Journal of Semitic Studies* 15 (2), 246-265.
- Böwering, Gerhard  
2001a "Chronology and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)*, Brill,  
[http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-the-quran/chronology-and-the-qur-a-n-EQCOM\\_00034](http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-the-quran/chronology-and-the-qur-a-n-EQCOM_00034) (set 04.01.2015)
- 2001b "Prayer", *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)*, Brill,  
[http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-the-quran/prayer-EQCOM\\_00155](http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-the-quran/prayer-EQCOM_00155) (set 04.01.2015)
- Donner, Fred  
1998 *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press.
- Flood, Gavin  
2004 *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.
- Guillaume, Alfred  
1955 *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford University Press.
- Hallaq, Wael B.  
2005 *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press.
- Hoffmann, Thomas  
2014 "Poetic-prophetic abrogation? An experimental reading of Q73", in: Håkan Rydving, eds., *Micro-Level Analyses of the Qur'ān*, *Historia Religionum* 34, Uppsala University Library, 105-119.
- Hoyland, Robert  
2010 "Review: Thomas Sizgorich's Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam", *The American Historical Review* 115 (5), 1507-1508.
- 2012 "Early Islam as Late Antique Religion", in: Scott Fitzgerald Johnson, eds., *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, 1053-1077.
- Kinberg, Leah  
1985 "What Is Meant by Zuhd", *Studia Islamica* 61, 27-44.
- Knysh, Alexander  
2000 *Islamic Mysticism: A Short History*, Brill.
- Lundager Jensen, Hans J.  
2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater: Om Peter Sloterdijks Du musst dein Leben ändern. Über Anthropoteknik", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.



- McAuliffe, Jane Dammen  
1991 *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press.
- Madigan, Daniel A.  
2001 *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press.
- Neuwirth, Angelika  
1981 *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Walter de Gruyter.  
2006 "Structural, linguistic and literary features", in: Jane Dammen McAuliffe, eds., *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge University Press, 97-113.  
2010 *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin.  
2011 *Der Koran: Band 1: Frühmekkanische Suren*, Verlag der Weltreligionen.
- Nöldeke, Theodor & Friedrich Schwally  
1909 *Geschichte des Qorāns 1: Über den Ursprung des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.  
1919 *Geschichte des Qorāns 2: Die Sammlung des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Penrice, John  
2011 *A Dictionary and Glossary of the Koran*, Dover Publications, (1873).
- Robinson, Neil  
2003 *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Georgetown University Press, (1996).
- Rubin, Uri  
1993 "The shrouded messenger: On the interpretation of *al-muzzammil* and *al-muddaththir*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16, 96-107.
- Schoeler, Gregor  
2010 "The Codification of the Qur'an: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough", in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai & Michael Marx, eds., *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Brill, 779-794.
- Sinai, Nicolai  
2010 "The Qur'an as Process", in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai & Michael Marx, eds., *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Brill, 407-439.
- Sizgorich, Thomas  
2008 *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press.
- Sloterdijk, Peter  
1995 *Weltfremdheit*, Suhrkamp.  
2009 *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp.  
2013 *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, Polity Press, (oversættelse af Wieland Hoban)
- Wagtendonk, Kees  
1968 *Fasting in the Koran*, Brill.
- Wansbrough, John  
1977 *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press.
- Wensinck, A.J.  
1960- "Tahadjjud", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (EQ2), Brill,  
[http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tahad-j-d-j-ud-SIM\\_7302](http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tahad-j-d-j-ud-SIM_7302) (set 04.01.2015)
- Zahniser, A.H. Mathias  
1991 "The Word of God and the Apostleship of 'Isā: A Narrative Analysis of Āl 'Imrān (3): 33-62", *Journal of Semitic Studies* 36 (1), 77-112.

*Johanne Louise Christiansen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*