

Koranen som træningsprogram

Et case study af sura 18

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article is a case study of a single narrative in the Qur'an's sura 18. In this article, I explore and discuss the ethical dimensions of the Qur'anic world view. The article takes its point of departure in an outline of the predominant eschatological strand in the Qur'an and different Qur'anic perceptions about reward and punishment. Then, I discuss the moral implications of the idea of divinely sanctioned deeds and actions as well as the existence of a Judgment Day. In light of this discussion, and based on an analysis of sura 18, I argue that Qur'anic piety can be seen as encompassing a particular ascetic ideal. Rather than dictating a radical secession from the world in terms of ascetic denial, the ascetic ideal authorizes participation in worldly life.*

DANSK RESUME: *I denne artikel undersøger jeg en fortælling i Koranens sura 18 med særlig henblik på de etiske aspekter af denne fortællings verdensbillede. Indledningsvis præsenterer jeg den eskatologiske tematik, som er dominerende i Koranen, herunder de forskellige opfattelser af belønning og straf. Herefter diskuterer jeg de moralske implikationer, der følger af ideen om guddommeligt sanktionerede handlinger og om eksistensen af en Dommens dag. I lyset af denne diskussion, og på baggrund af en nærmere analyse af sura 18, argumenterer jeg for, at koranisk fromhed og korrekt tro kan ses som udtryk for et særligt asketisk ideal: Dette ideal fordrer ikke en radikal verdensafvisning, men tillader mennesker at deltage i det jordiske liv.*

KEYWORDS: *The Quran; sura 18; asceticism; Robert Bellah; axial age; Peter Sloterdijk; reward; punishment; world view.*

Belønning og straf – universel retfærdighed

Hensigten med nærværende artikel er at argumentere for, at Koranen gennem sine fortællinger om guddommelig belønning og straf udtrykker forskellige tankesæt, der kan relateres til forskellige verdensanskuelser. Artiklens formål er imidlertid ikke at illustrere en helligtekst i strid med sig selv eller en mangel på en systematisk og kongruent forestillingsverden, men derimod at vise, at Koranen som tekst kommunikerer på forskellige niveauer eller artikulerer forskellige world views. Min interesse er her at belyse disse verdensanskuelser lidt nærmere og forsøge at relatere dem til en bredere religionshistorisk og typologisk betragtning.

I meget bred forstand kan man sige, at Koranen er et eskatologisk orienteret hellegskrift, der indeholder en frelseshistorie, hvor mennesker og samfund holdes ansvarlige for deres handlinger og overbevisninger. Disse sanktioneres på Dommens dag med enten guddommelig belønning eller straf, som udmønter sig i evighedsliv lokaliseret hhv. i Paradis og Helvede (Adang 2001, 219f). Centralt i den koraniske eskatologi er forestillingen om en alvidende og dømmende gud, som på retfærdig vis opregner og sanktionerer menneskets handlinger. Kriteriet for sondringen mellem tro og vantro er funderet i en række koraniske ytringer, hvoraf de mest centrale udgøres af principperne om Guds enhed, troen på Muhammad som Guds profet, Dommens dag og Koranen som Guds ord, direkte åbenbaret for Muhammad (Bramsen 2008, 283). Distinktionen mellem troende og vantro artikuleres i Koranen gennem en række forskellige, men genkommende motiver, som omfatter beskrivelser af straf og renselse af ugudelige samfund, spektakulære naturkatastrofer forbundet med Dommens dag, referencer til regnskabsbøger, der nøje bevidner menneskets gerninger, samt naturligvis beskrivelser af Paradis og Helvede. Man kan derfor tale om Koranen som en frelseshistorie, der ikke alene er rettet mod Dommens dag, men som også anskuer fortid, nutid og fremtid som et samlet hele – som én religiøs proces, der når sit endeligt og sanktioneres i og med den eskatologiske afslutning (Hoffmann 2008, 73f). Med andre ord er Dommens dag lig med realiseringen af universel retfærdighed, hvor den moralske balance genoprettes og alle mellemværender endegyldigt gøres op.

Koranen udtrykker imidlertid en forståelse af eller forventning om, at denne regnskabs time vil medføre en art omvendning af jordiske forhold, således at de, der besidder magt og overflod i denne verden, vil være underlegne og foruden disse goder i den næste og omvendt:

De, der har forbrudt sig, lo ad dem, der troede. Når de kom forbi dem, blinkede de til hinanden, når de vendte tilbage til deres folk, var de i højt humør. Når de så dem, sagde de: "Disse er på vildspor!" De var ikke sendt ud for at vogte på dem. I dag er det de troende, der ler ad de vantro. De ser til, dér på hynderne. Får de vantro løn for det, de

gjorde? (K 83,29-36).¹

Verset her indikerer en klar forventning om udbedring af de miserable og uretfærdige forhold, som de troende må udholde i denne verden, og en sådan udbedring indebærer en omkalfatring af magtforholdet mellem de troende og de vantro. Hynderne, der refereres til, er de hynder, som de troende skal hvile på i Paradis (jf. K 18,31; 76:13), hvorfra de vil være i stand til at betragte de vantro i den lidet misundelsesværdige situation, de har i vente.

Retorisk italesætter verset en apokalyptisk nutid (*al-yawm*, i dag), der omfatter en omvendning af de givne jordiske magtforhold. Det er ud fra denne privilegerede indsigt i de eskatologiske begivenheders kommende virkeliggørelse, at Koranen stiller det retoriske spørgsmål, hvorvidt de vantro modtager løn for deres gerninger. Moral er således eskatologisk determineret og situeret, eftersom dommedags kommende realitet griber ind i denne verden og strukturerer den i kategorier som tro og vantro, sandt og falsk, frelst og fortabt.

Koranforskeren Emran El-Badawi argumenterer i *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (2014) ud fra en komparativ læsning af Koranen og tekster fra de aramæiske evangelietraditioner² for, at denne fundamentale modstilling konstituerer kernen i apokalyptisk, eskatologisk tankegods i de aramæiske evangelietraditioner såvel som i Koranen. Han argumenterer endvidere for, at apokalyptiske skildringer omhandler en spejlvending af denne dikotomi:

(...) the fundamental duality of injustice in this world, which favors the reclining master and disadvantages the wretched servant, will be reversed in the "new world". The quintessence of universal justice is, therefore, the empowerment of the poor and down-trodden members of society and – complimentary to that – the impoverishment of the wealthy political and religious authorities in the hereafter (El-Badawi 2014, 205).

Ifølge El-Badawi er den eskatologiske begivenhed altså ensbetydende med en fundamental værdiomkalfatring, hvor plus bliver til minus, og minus bliver til plus. Dommedag betyder realiseringen af guddommelig og universel retfærdighed, og El-Badawi peger her på, at denne virkeliggørelse indebærer en brat overgang fra de eksisterende magtforhold til deres diametrale modsætning: "In this dichotomy the universal justice at the heart of the apocalyptic discourse shared in the Qur'ān and the Aramaic Gospels is fully realized" (ibid., 206).

Her er jeg dog ikke interesseret i den eskatologiske begivenhed og det apokalyptiske scenarie som sådan, men derimod i det world view, der ligger til grund for og bevirker denne forestilling om den apokalyptiske værdiomkalfatring. Grundlæggende har vi her at gøre med et 'verdenssyn', hvor verden og det jordiske liv evalueres

¹ Koranoversættelsen, der benyttes i denne artikel, er Ellen Wulffs oversættelse fra 2006, forlaget Vandkunsten.

² Termen, El-Badawi her benytter sig af, er meget bred og inkluderer både referencer til Peshitta og de kristeligt-palæstinensisk-aramæiske evangelietraditioner, jf. El-Badawi 2014, 30-35.

negativt. Fokus rettes i stedet mod en anden og bedre virkelighed, der realiseres i og med den eskatologiske begivenhed. Man kan tale om en grundlæggende kvalitativ skelnen mellem denne verden og det hinsides – eller om en fundamental disharmoni mellem verden og vision. Denne apokalyptiske og dikotomiske diskurs udgør en prominent del af det koraniske tekstkorpus og bidrager til opretholdelsen af en vedvarende, kvalitativ kategoriseringsproces mellem troende og vantro. Som tekstuel hele repræsenterer Koranen dog en indholdsmæssig og strukturel kompleksitet, der ikke indfanges alene ved denne skematiserende dikotomisering.

Sura 18 – surat al-Kahf (hulen)

Et eksempel på den indholdsmæssige og strukturelle kompleksitet kan bl.a. spores i Koranens sura 18. Denne sura kan opdeles i flere forskellige fortællinger – eller måske snarere tematisk afgrænsede afsnit – hvoraf det første (K 18,9-26), der omhandler en gruppe mænd, som søger tilflugt i en hule bort fra et ugudeligt samfund, har lagt navn til selve suraen: "Hulen". Min særlige interesse gælder v. 32-46, da dette tekstafsnit antyder forskellige forestillinger i forhold til spørgsmålet om belønning og straf:

Giv dem en lignelse om to mænd! Vi havde givet den ene af dem to vingårde og omgærdet dem med palmer. Mellem dem havde Vi lagt kornmarker (v. 32). Begge vingårde satte deres frugt uden nogensinde at slå fejl, og Vi lod et vandløb bryde frem imellem dem (v. 33). Han fik et godt udbytte og sagde til sin ven, da han engang talte med ham: "Jeg har en større formue og er mægtigere på familie end dig" (v. 34). Han trådte ind i sin have og sagde – og da handlede han forkert mod sig selv: "Jeg tror ikke på, at dette nogensinde vil forgå (v. 35). Jeg tror ikke på, at Timen vil komme; men hvis jeg bliver bragt tilbage til min Herre, så vil jeg sikkert finde, at det er en omvæltning til noget, der er bedre end dette." (v. 36) Under samtalen sagde hans ven til ham: "Tror du ikke på Ham, som først skabte dig af jord og derpå af en dråbe, for endelig at forme dig til mand? (v. 37) Jeg, derimod: Han er Gud, min Herre, og jeg sætter ingen ved siden af min Herre! (v. 38) Hvorfor sagde du ikke, da du trådte ind i din have: 'Hvad Gud vil'? Der findes ingen magt undtagen hos Gud! Hvis du synes, at jeg har mindre formue og færre børn end dig (v. 39), så kan det dog være, at Gud vil give mig noget, der er bedre end din have, og sende en afregning ned over den fra himlen, så den bliver til nøgen højslette (v. 40), eller vandet siver bort, så du ikke længere kan få fat i det." (v. 41) Hans afgrøde blev ødelagt fra alle sider. Da vred han om morgenen sine hænder over alt det, som han havde givet ud på den, for den var rykket op med rode, og sagde: "Gid jeg dog ikke havde sat nogen ved min Herres side!" (v. 42) Han havde ingen flok til at hjælpe sig, ingen ud over Gud; og han fik ingen hjælp (v. 43). Her findes beskyttelsen hos den sande Gud. Han er bedst til at belønne og gengælde (v. 44). Giv dem et billede på det jordiske liv! Det er, som når Vi fra himlen nedsender vand, og jordens planter forbinder

sig dermed. Men så bliver de til tørre strå, som vinden blæser bort. Gud har magt over alt (v. 45). Formue og sønner er det jordiske livs ydre glans; men det bestandige, de gode gerninger, giver hos din Herre en bedre belønning og et større håb (v. 46).

Denne del af sura 18 er efter min bedste overbevisning underbelyst i forskningen. Sekundærlitteraturen om sura 18 inddeler typisk suraen i tre overordnede afsnit og beskæftiger sig med et eller flere af disse, nemlig fortællingen om mændene i hulen (v. 9-26), fortællingen om Moses' rejse (v. 60-82) og den mystiske fortælling om manden med de to horn (v. 83-99). I det følgende vil jeg imidlertid argumentere for, at v. 32-46 giver et interessant indblik i den koraniske verdensanskuelse, som her skal belyses nærmere.

Teksten er en lignelse (arabisk: *mathal*) og omhandler to mænd, hvoraf Gud tildelel den ene to frodige vingårde. Udgangspunktet er altså en ulige fordeling af jordisk velstand, da den ene mand besidder to vingårde, mens den anden tilsyneladende intet ejer. Gennem lignelsen tematiseres imidlertid den velhavende mands arrogance og manglende gudstro, som sættes i relief af den fattige mands gudfrygtige adfærd. Den velhavende mand praler af sin velstand og hævder sig på sin vens bekostning, mens den fattige mand sætter sin lid til Gud og til, at han vil blive belønnet for sin gudstro, ligesom han udtrykker en forventning om, at hans ven vil blive straffet for sit hovmod. Lignelsen arbejder således med et dobbelt modsætningsforhold mellem de to mænd: De er modsætninger i forhold til jordisk velstand, og i forhold til det, man kan kalde orientering og moral – hvor den arrogante mand orienterer sig mod denne verden og sætter sin lid til den og til sin jordiske velstand, orienterer den fattige mand sig mod Gud og sætter ikke sin lid til andet end ham.

Lignelsen slutter med at give et billede på det jordiske liv, der er som jordens planter: De visner og blæser bort i vinden (v. 45). Historiens morale ekspliciteres i K 18,46: "Formue og sønner er det jordiske livs ydre glans; men det bestandige, de gode gerninger, giver hos din Herre en bedre belønning og et større håb", hvor lignelsen sættes ind i en mere generel, moraliserende sammenhæng (Zahniser 2004, 10).

Det, vi skal hæfte os ved i denne lignelse, er den belæring, der kommer til udtryk gennem lignelsen, og yderligere, at denne belæring både gælder ethos og world view.³ Det moralske ideal præsenteres i form af den fattige, gudfrygtige mand, der vægrer sig ved at binde sig til noget af denne verden, og som går i rette med en udelukkende verdslig orientering. Den didaktiske pointe ang. world view får vi i v. 46, hvor Koranen beskriver denne verden som illusorisk og forgængelig, hvorfor man

³ Ethos og world view forklares hos Clifford Geertz som hhv. de normative og de deskriptive elementer i en given religion. Ethos gælder altså den del af religionen, der beskæftiger sig med, hvordan en given gruppe bør handle, mens world view handler om ontologi, altså om verdens indretning og beskaffenhed (Geertz 1973, 126f). En vigtig pointe hos Geertz er dog, at disse to ikke kan tænkes uafhængigt af hinanden, hvilket også er en af denne artikels bærende pointer. Begreberne ethos og world view diskuteres i Kevin Schilbracks artikel, "Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz?" (2005), hvor Schilbrack plæderer for begrebernes fortsatte relevans og diskuterer nogle af de kritikpunkter, de er blevet mødt med (tak til Laura Feldt for referencen). Min vurdering er, på linje med Schilbrack, at begreberne stadig er anvendelige.

ikke skal binde sig til den. Hvad der er særligt interessant i denne lignelse, er spørgsmålet om guddommelig indgriben og sanktionering, idet disse synes at udspille sig på flere niveauer og tilsyneladende ad flere omgange: Lignelsen beskriver, hvordan den arrogante mand får frataget sin jordiske velstand som en belærende straf for sit hovmod. Altså er der her tale om en dennesidig manifestation af guddommelig retfærdighed; dog proklamerer lignelsen samtidig, at den virkelige belønning ikke skal findes i det jordiske liv, men i det hinsides. Der er således her tale om flere forskellige former for belæring og guddommelig sanktionering, og disse udgør omdrejningspunktet for nærværende artikel.

Lignelsen indeholder flere træk, der er karakteristiske for koraniske fortællinger: Aktørerne skildres som stereotype figurer, der ikke er forsynet med navn eller nogen geografisk eller historisk kontekst,⁴ men som udelukkende tjener til at illustrere en didaktisk pointe om grådighed, arrogance og gudsfrygt (Gilliot 2003, 523f). Herudover er det kendetegnende for de koraniske fortællinger, at moralen fremsættes eksplicit og ikke blot artikuleres gennem selve fortællingen, hvilket her sker i v. 45-46. Desuden er tematikken, der kommer til udtryk i denne lignelse, et gennemgående tema i Koranen i det hele taget – nemlig denne verdens grundlæggende forgængelighed, vigtigheden i at anerkende Guds enhed og almagt, samt dommedags komme (Zahniser 2004, 9f). Som sådan rækker fortællingen ud over sig selv og transcenderer sig selv som fortælling, idet det indgår i en meta-narrativ – og essentielt koranisk – diskurs om guddommelig accept og afvisning, belønning og straf (Neuwirth 2003, 12f). Det er således yderligere karakteristisk for koraniske fortællende tekster, at de tjener til at gøre den troende bevidst om det valg, han eller hun står overfor: “Qur’ānic characters are portrayed as moral paradigms, emblematic of all who are good or evil. Moreover, as stories, they are not imbued with much, if any, development – which is why they can appear as detached fragments”, (Donner 1998, 84). Gennem lignelsen udfolder Koranen således sin advarende didaktik om tro og vantro, hvor grænsedragningen er central, idet den velhavende mand repræsenterer en variation over temaet synd og dermed tjener til at illustrere den vej, den troende for alt i verden ikke skal gå (Butler 2000, 97).

Det interessante her er ikke så meget den moralske dikotomisering i sig selv, eller de forskellige narrative former, den antager, som det er det eller de verdensbilleder, der – mere eller mindre eksplicit – kommer til udtryk igennem denne narrativisering. I lignelsen om de to mænd og haverne får vi den mest eksplicitte beskrivelse af et koranisk verdenssyn i v. 45: “Giv dem et billede på det jordiske liv! Det er, som når Vi fra himlen nedsender vand, og jordens planter forbinder sig dermed. Men så bliver de til tørre strå, som vinden blæser bort. Gud har magt over alt.” Verset fungerer

⁴ Den islamiske ekseget, Al-Suhayli (d. 1185), har overleveret en tradition, hvori narrativet forsynes med historiske detaljer og kontekst, såsom navnene på de to mænd; Tamlikhā and Fūfīs, men disse fremgår ikke af Koranen selv (Zahniser 2004, 10).

som en påmindelse om denne verdens forgængelighed – alting opstår og forgår, hvorfor det er frugtesløst at sætte sin lid til noget i og af denne verden.

Haverne i lignelsen er åbenlyst et billede på denne verdens forgængelighed; men i fortællingen bliver haverne ikke bare ødelagt, fordi jordiske ting nu engang tilfældigvis forgår. De bliver ødelagt som den endelige didaktiske og moralske pointe i en lignelse, hvor selve ødelæggelsen af haverne ikke (blot) tjener til at illustrere altings forgængelighed, men hvor ødelæggelsen også – og i højere grad – udgør en retfærdig afregning. Den konkrete strafudmåling og eksekvering er et led i en advarende didaktik om Guds almagt, her i skikkelse af guddommelig retfærdighed, der manifesterer sig i denne verden. At der er tale om en straf og ikke blot et indblik i eller eksempel på, at jordiske ting periodisk bliver til og forgår, understreges i v. 42, hvor den arrogante mand anerkender ødelæggelsen af sine haver som en konsekvens af sine handlinger: "Hans afgrøde blev ødelagt fra alle sider. Da vred han om morgenen sine hænder over alt det, som han havde givet ud på den, for den var rykket op med rode, og sagde: 'Gid jeg dog ikke havde sat nogen ved min Herres side!'".

Der er således tale om en dennesidig afregning og dermed en manifestation af guddommelig retfærdighed *før* den eskatologiske begivenhed. Lignelsen om de to mænd indebærer en forestilling om en korrelation mellem handling og sanktion – en dennesidig kausalitet, hvor mennesket ikke blot akkumulerer gode og slette handlinger i himmelske regnskabsbøger (jf. K 81,10), men hvor sanktioneringen af disse handlinger er kontinuerlig og dennesidig og ikke (blot) punktuelt og situeret i det hinsides.

Set i forhold til El-Badawis beskrivelse af Koranen som et eskatologisk orienteret helligskrift, der er centreret omkring en fundamental dualisme og dennes radikale værdiomvendning på Dommens dag, viser dette sted imidlertid, at Koranen arbejder med to forskellige og interagerende forestillingsverdener i forhold til guddommelig retfærdighed, belønning og straf. En forventning om en forestående værdiomkalfatring kan spores i K 18,39-41:

Hvis du synes, jeg har mindre formue og færre børn end dig, så kan det dog være, at Gud vil give mig noget, der er bedre end din have, og sende en afregning ned over den fra himlen, så den bliver til nøgen højslette, eller vandet siver bort, så du ikke længere kan få fat i det.

Dog står det klart her, at den guddommelige straf forventes at ramme den arrogante mand i denne verden, mens det er mere uklart, hvorvidt den gudfrygtige mand forventer at få sin belønning i denne verden eller den næste – eller begge dele. I modsætning hertil udtrykker andre dele af Koranen en forståelse af, at den guddommelige sanktion først udspiller sig i og med dommedagssceneriet: "Der vil være nydelse i denne verden; derpå skal de vende tilbage til Os, og så vil Vi lade dem smage den strenge straf, fordi de var vantro" (K 10,70).

Hvis der imidlertid er tale om en dobbelt sanktionering, må Dommedag vel snarere formodes at betyde en art accentuering end en egentlig værdiomkalfatring, for så vidt som Gud allerede har ladet sin retfærdighed manifestere i denne verden. En sådan forestilling kommer til udtryk i K 16,30-31:

Til dem, der er gudfrygtige, vil man sige: "Hvad er det, jeres Herre har sendt ned?" De vil sige: "Noget godt!" De, der handler godt, får noget godt i denne verden; men boligen i det hinsidige er bedre. Herlig er de gudfrygtiges bolig! Det er Edens haver, hvori de træder ind, med rindende floder, hvor de får, hvad de vil. Således gengælder Gud de gudfrygtige.

Problematikken, jeg her søger at skitsere, er funderet i det koraniske spændingsforhold mellem det evige-absolutte og det temporale-relative (Booth 1970, 122). Den guddommelige retfærdighed er absolut; men den kan tilsyneladende undertiden også manifestere sig i en verden, der er af en historisk og relativ karakter. En sådan dennesidig manifestation af den guddommelige retfærdighed sætter spørgsmålstegn ved, hvorvidt man kan tale om en radikalt devalueret verden. Overordnet kan det derfor bemærkes, at Koranen opererer med forskellige forestillingsverdener i forhold til guddommelig sanktion, og at disse forskellige forestillinger synes at bunde i uensartede evalueringer af livet i denne verden, dvs. forskellige verdensbilleder.

Som nævnt er hensigten med nærværende artikel imidlertid ikke at illustrere en helligtekst i strid med sig selv, men derimod at pege på, at Koranen som tekst artikulerer forskellige world views. Jeg vil i det følgende diskutere disse verdensanskuelser mere indgående i forhold til en bredere religionshistorisk og typologisk betragtning.

Koranen i et kulturevolutionært perspektiv

Robert Bellah tematiserede i sin 1964-artikel, "Religious Evolution", religionens historie som en evolutionær proces, der udvikler sig i retning af det mere komplekse og differentierede, forstået således, at religiøs forandring og religiøse nybrud kan betragtes som lag, der lægger sig oven på tidligere lag, idet tilkomsten af religiøse innovationer ikke erstatter det eksisterende, men går i dialog med og tilpasser sig tidligere religiøse former. På baggrund af antagelsen af denne kompleksitets- og differentieringsproces skitserer Bellah religionens udvikling som et forløb, der udvikler sig gennem fem forskellige faser eller religionsformer: hhv. den tribale, den arkaiske, den historiske (der også kan kaldes den aksiale), den før-moderne og den moderne (Bellah 1964, 360f).⁵

⁵ I sit senere arbejde identificerede Bellah den historiske religionsform med den såkaldte aksetid i forlængelse af Karl Jaspers, Erik Voegelin, Shmuel Eisenstadt m.fl., jf. Bellah 2005, 2011. Begrebet aksetid stammer oprindeligt fra Karl Jaspers, der betragtede midten af første årtusinde f.v.t. som et bevidstheds- og idehistorisk nybrud, der skulle komme til at udgøre omdrejningspunktet for den moderne histories udvikling – deraf begrebet aksetid (Lundager Jensen 2011, 14f).

Af særlig interesse for denne artikels fokus er distinktionen mellem det aksiale og det præaksiale, da jeg vil argumentere for, at de forskellige world views i Koranen, her eksemplificeret ved en analyse af sura 18, kan relateres til hhv. et præaksialt og et aksialt tankesæt.

Ved en præaksial tænkning forstås her først og fremmest et monistisk verdenssyn: verden er én. Den præaksiale religionsform kender således ikke til eksistensen af en transcendent virkelighed, i forhold til hvilken den jordiske verden devalueres og mister værdi. I stedet kan vi tale om en kosmologi, hvor alle guddommelige væsener og mennesker basalt set fungerer og opererer i den samme verden, og hvor verdenssynet og den religiøse orientering generelt ikke er rettet mod en vision om et kvalitativt bedre alternativ (Bellah 1964, 364).⁶ Med andre ord har vi med en velsignelsesreligiøs og ikke en frelsesreligiøs forestillingsverden at gøre: Verden betragtes grundlæggende som god, og religiøs handlen er centreret omkring en opretholdelse af denne verden og dens goder, dvs. opretholdelse af en harmonisk balance mellem mennesker og guder, og ikke omkring en udfrielse af den. Overordnet kan det altså bemærkes, at der ikke eksisterer noget spændingsforhold mellem religion og verden i den arkaiske religionsform, for så vidt som det religiøse ideal ikke fordrer, at mennesket vender ryggen til verden og i stedet orienterer sig mod et liv efter døden.

Den aksiale religionsform, derimod, er karakteriseret ved et brud med den kosmologiske monisme, der kendetegner det præaksiale. Eksistensen af en transcendent, højere virkelighed proklameres, og fokus flyttes fra livet i denne verden til et liv efter døden (eller til udelukkelse fra eksistensen overhovedet). Det er således her, at den fundamentale, kvalitative sondring mellem denne verden og det hinsidige manifesterer sig – den jordiske tilværelse er ikke længere noget, der skal opretholdes, men noget, man skal frelses fra – og mennesket er nu overladt til en tilværelse i en verden, som det grundlæggende må orientere sig ud af (Bellah 1964, 366f). Frelse bliver således det ultimative religiøse mål, hvorfor religiøse fænomener som apokalyptik, eskatologi og verdensafvisning – der grundlæggende tager udgangspunkt i en negativ evaluering af denne verden og koncentrerer sig om dens undergang – hører den aksiale religionsform til.

I koblingen af Bellahs religionstypologi med en konkret, religiøs manifestation – såsom en helligtekst – er det naturligvis afgørende at holde sig for øje, at de ovenfor beskrevne religionsformer er teoretiske konstruktioner. De figurerer som idealtyper i en religionstypologi, som har til formål at skitsere en overordnet udvikling i religionens historie. De forskellige religionsformer er derfor tænkt som analytiske kategorier, der kan være nyttige i forhold til at belyse historiske udviklinger eller pege på en

⁶ Det er dog en væsentlig pointe hos Bellah, at der i arkaisk religion eksisterer langt større afstand mellem mennesker og guder/guddommelige væsener, end det er tilfældet i tribal religion. Arkaisk religion er således kendetegnet ved en i højere grad differentieret kosmologi, hvor forholdet mellem menneske og guddom(me) skal medieres, typisk gennem en tempelinstitution. Set i forhold til en aksial verdensanskuelse er den arkaiske religionsform dog stadig kendetegnet ved opretholdelsen af et monistisk verdensbillede, hvilket ikke er tilfældet i den aksiale religionsform, der opererer med et fundamentalt skel mellem to former for virkelighed (Bellah 2011, 212f. 219).

religiøs kompleksitet, men som ikke er tænkt som én-til-én-spejlinger af faktiske historiske forhold (Bellah 1964, 360f).

Gennem lignelsen om de to mænd og vingårdene kommunikerer sura 18 på forskellige bølgelængder, idet den adresserer flere forestillingsverdener. K 18,32-33 lyder: "Vi havde givet den ene af dem to vingårde og omgærdet dem med palmer. Mellem dem havde Vi lagt kornmarker. Begge vingårde satte deres frugt uden nogensinde at slå fejl, og Vi lod et vandløb bryde frem mellem dem." Disse gudsgivne velsignelser indgår imidlertid i et kontinuerligt, gensidigt kontraktforhold, hvor Gud – til gengæld for sine velsignelser – forventer taknemmelighed. Der er ikke tale om et do-ut-des-forhold, men snarere om et "do-quia-dedisti"-forhold ('jeg giver, fordi du [allerede] har givet'): Gud giver, og det modtagende menneske forventes at give tilbage. Da den arrogante mand imidlertid fejler i forhold til at vise taknemmelig og gudsfrygt, indtræffer belæringen: Al hans jordiske velstand tages fra ham, og dermed hans livsunderhold. Grundlæggende har vi altså her at gøre med en forestillingsverden, der er centreret omkring opretholdelse af en harmonisk balance mellem Gud og menneske. Pagtforestillingen er her central – belæringen, i form af vingårdernes ødelæggelse, indtræffer som konsekvensen af bruddet på denne pagt, ikke som en illustration af altings forgængelighed (Stewart 2001). Men det er ikke en forgængelighedens vilkårlighed, der er tale om, derimod en belæring, som minder om et velsignelsesreligiøst, kontraktuelt forhold mellem Gud og menneske: Velstand og medgang fordrer taknemmelighed over for guden. Overholdes dette grundlæggende princip ikke, forsvinder det hele.

Samtidig artikulerer lignelsen et verdensbillede, der er centreret omkring denne verdens forgængelighed (v. 45). Dette verdensbillede, som jeg vil karakterisere som proto-aksialt, tager, som tidligere nævnt, udgangspunkt i en devaluering af verden – ikke fordi der findes et langt bedre alternativ, men på baggrund af en iagttagelse af tingenes periodiske opståen og regelmæssige og forudsigelige forgængelighed. Problematikken her er således ikke funderet i en opfattelse af verden som egentlig ond eller uretfærdig set i lyset af en absolut godhed eller retfærdighed, men i en iagttagelse af en cyklisk evighed af tilblivelse og tilintetblivelse. Det ethos, der er indlejret i dette world view, handler i højere grad om en nærmest stoisk accept af verdens forgængelighed end om en orientering ud af verden mod en anden og bedre virkelighed. I forhold til lignelsens didaktiske pointe om straf som følge af manglende taknemmelighed kan man imidlertid spørge sig selv, hvilken straf der egentlig ligger i, at vingårdene visner og forgår, når nu alting gør det?

Den tredje form for tænkning, jeg vil argumentere for kommer til udtryk i sura 18, kan karakteriseres som aksial. Det er denne tænkning, der hviler på forestillinger om en eskatologisk omvendning og de rettroendes forløsning, og det er således også den, der ligger til grund for den koraniske værdiomkalfatring, hvor de rige skal miste, og de fattige skal få – i sura 18 eksemplificeret i v. 39-41. Det rent aksiale vender ryggen til verden og orienterer sig udelukkende mod det hinsides, mod det, der

skal komme. Også her ser vi en radikal devaluering af den jordiske verden; men denne devaluering er relativ: Verden mister værdi, fordi der findes et kvalitativt bedre alternativ.

Asketen må spise brød til

De tidligste tilhængere af det koraniske budskab har sandsynligvis ikke set noget modsætningsforhold mellem skildringer af straf i denne verden og den næste, og kontrasteringen af disse to forestillinger i denne artikel kan derfor måske forekomme kunstig. Men for en analytisk, religionstypologisk betragtning er denne iagttagelse alligevel interessant, idet Bellahs religionstypologi i form af et udviklet analytisk begrebsapparat kan bidrage til at kaste lys over den kompleksitet, der kommer til udtryk i teksten. Jeg vil argumentere for, at denne kompleksitet kan ses som et udtryk for et postaksialt kompromis, forstået som et diskursivt rum, der både rummer eksempler på en præaksial og en aksial tænkning. Hermed mener jeg ikke, at Koranen skal betragtes som en tekst, der samler, forener og systematiserer forskellige verdensbilleder, men som en spejling af et rum, der rummer både det præaksiale og det aksiale. Det problematiske i en rent aksial tænkning er, at den som udgangspunkt givetvis ikke er overlevelsedygtig i sin rene form. Intuitivt er det vanskeligt at forestille sig, hvordan en religionsform, der udelukkende orienterer sig ud af verden og mod denne verdens snarlige endeligt, skulle overleve og blomstre i netop denne verden. Det aksiale overlever derimod ved at inkorporere elementer af en ikke-aksial, hvilket vil sige præaksial, karakter, og heri består det, jeg ovenfor har benævnt som det postaksiale kompromis (jf. Lundager Jensen 2013a, 28f).

Peter Sloterdijk argumenterer i sin bog, *You Must Change Your Life* (2013), for, at selve tanken om en udstigning af den givne orden som konsekvens af en stræben efter et mål og et ideal, der ligger uden for denne verden, først formuleres i og med aksetiden. Her peger han på, at det afgørende ikke er, i hvilken grad denne udstigning realiseres, men at en sådan tanke overhovedet lader sig formulere (jf. Lundager Jensen 2013b, 84). Selve tanken om, at man ikke skal være tilfreds med det givne, men at man skal søge forandring, forbedring, udgør kernen i denne tænkning, der er funderet i en nyopstået erkendelse af menneskets potentiale. Det interessante er ikke længere, hvad der var og er, men hvad der kunne blive. Overordnet kan man således tale om en overgang fra en vedligeholdelsespraksis til en forbedringspraksis (ibid., 79). Den religiøse praksis er møntet på forbedring og på at gøre det enkelte menneske bevidst om dets evne til at ændre og forbedre sig selv gennem praksis, og her kommer et helt centralt begreb hos Sloterdijk i spil, nemlig askese. Sloterdijks forståelse og brug af askesebegrebet tager dog ikke afsæt i en definition af askese som 'afsavn' eller 'selvfornægtelse', men insisterer derimod på betydningen af det græske ord *áskēsis*, 'træning' eller 'øvelse' (Sloterdijk 2009, 147). Set i det lys betragtes religioner som en art spirituelle øvelsessystemer. Den religiøse asket er den, der vedbliver

at underkaste sig selv en mental træning, hvor idealet er en ændret bevidsthed – en konstant ‘holden-sig-udstigningen-for-øje’, og hvor målet formuleres i begreber som udfrielse, frelse og forløsning (Lundager Jensen 2013b, 86).

I denne stræben efter at realisere sit iboende potentiale er mennesket imidlertid spændt ud mellem to poler, idet det indgår i et vertikalt spændingsforhold mellem det givne, etablerede og dennesidige og det potentielle, ukendte hinsidige. I og med menneskets erkendelse af dets religiøse potentiale – hvilket konstituerer kernen i det aksiale nybrud – må mennesket således også se sig selv vertikalt udfordret, idet det gøres bevidst om et religiøst potentiale, det kan og skal stræbe efter (ibid., 81). Det essentielle i et såkaldt ‘aksialt ethos’ er dermed ikke blot erkendelsen af den vertikale udfordring, men beredvilligheden til at tage denne udfordring op, og – vel at mærke – at gøre det kontinuerligt. Den aksiale tænkning er ny i den forstand, at den går i clinch med og vender ryggen til det allerede eksisterende. I stedet proklamerer den et nyt ideal, en ny lære, som skal efterstræbes gennem en livslang træning – og her bliver belæringen central. Træningen må være konstant. Instruktion og påmindelse er således essentielle faktorer i fastholdelsen af en kontinuerlig forbedringspraksis, og således er vi tilbage til den didaktiske pointe i sura 18: Den arrogante mand, der mister sine vingårde, har fejlet i forhold til at anerkende sin vertikale udfordring – han har glemt, at han indgår i et spændingsforhold i forhold til det vertikale; han har glemt, at han har et potentiale, der skal stræbes efter. Kort sagt: Han har glemt sin træning, og han modtager derfor en guddommelig påmindelse (ibid., 82). Selve afregningen er, som vist ovenfor, af en præaksial karakter, idet Gud lader sin retfærdighed manifestere i denne verden: men belæringen i sig selv er aksial: Koranen gør mennesket bevidst om dets udspændthed mellem to poler, og denne eksistentielle, vertikale udfordring må mennesket tage på sig.

Afsluttende bemærkninger

I det perspektiv kan sura 18 læses som en diskussion mellem en aksial og en præaksial position, mellem en vedligeholdelsespraksis og en forbedringspraksis. Den arrogante mand fejler bl.a. ved ikke at tro på “at Timen vil komme” (K 18,36), og da han er ganske tilfreds med tingenes tilstand, stræber han ikke efter forandring eller udstigning af den givne orden. Men i en koranisk optik er denne vedligeholdelse af status quo ikke acceptabel. Koranen vil belære, den vil oplyse, og i denne sammenhæng udgør den eskatologiske begivenhed endestationen for et ‘træningsprogram’ – et program som fordrer af det enkelte individ, at det skal træne sig selv i dydighed, fromhed og ydmyghed, idet det konstant holder sig den guddommelige sanktion for øje.

Et af de retoriske greb, der benyttes for at fastholde den potentielle udstiger i sit træningsprogram, er hvad Sloterdijk betegner som en “disillusioning and disenchanting analysis” (Sloterdijk 2013, 235), dvs. et retorisk redskab, der kontinuerligt itale-

sætter verden som værdiløs og modbydelig; og dette er, hvad vi ser i K 18,46. Målet med en sådan strategi er opretholdelsen af, hvad man kunne kalde en *durativ askese*, dvs. en livslang asketisk indstilling. Koranen artikulerer dermed et verdensbillede, hvor mennesket kontinuerligt skal søge at forbedre sig, fordi mennesket – netop i dets egenskab af at være menneske – er i stand til at anerkende den polaritet og den vertikale udfordring, eksistensen af en transcendent virkelighed medfører.

Apokalyptikken og eskatologien, der helt grundlæggende tager udgangspunkt i en negativ evaluering af denne verden og koncentrerer sig om dens snarlige undergang og dommedagssceneriet, indgår således i et spændingsforhold med den nomiske, dvs. den lovopstillende og lovgaranterende del af den koraniske tekst,⁷ der fordrer retfærdig handlen og til gengæld underbygger denne fordring med talrige eksempler på belønning og straf i *denne* verden, som fx i sura 18 (Butler 2008, 270f). En sådan dennesidig sanktionering er ikke aksial; men den er essentiel i en religionsform, der skal udgøre fundamentet for et givent samfund: Der er nødt til at være love, og der er nødt til at være sanktioner. Jeg vil dermed argumentere for, at Koranens verdensbillede med sine både verdensopretholdende og verdensforsagende diskurser kan beskrives som udtryk for en *postaksial kompleksitet*: En aksial tænkning, der vil være overlevelsesdygtig, må kunne kombinere et asketisk ideal, dvs. det aksiale, med det arkaiske – her evnen til at kunne adressere og opretholde den verden, som masserne lever i; og netop dette gør Koranen.

LITTERATUR

- Adang, Camilla
2001 "Belief and Unbelief", in: Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. I, Brill Publishers, 218-226.
- Bellah, Robert N.
1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.
2005 "What is Axial about the Axial Age?", *European Journal of Sociology* 46 (1), 69-89.
2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Booth, Newell S.
1970 "The Historical and Non-historical in Islam", *Muslim World* 60 (2), 109-122.
- Bramsen, Dorthe
2008 "Tro", *Gads Leksikon om islam*, Gads Forlag, 283.
- Butler, Jean
2000 "Iblis i Koranen: Variationer over temaet synd", *Naqd* 2, 83-98.
2008 "Straffelegender", *Gads Leksikon om islam*, Gads Forlag, 270-271.
- Donner, Fred M.
1998 *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, The Darwin Press, Inc.

⁷ 'Nomisk' efter Sharot 2001, 4: "nomic" = opretholdelse af en eksisterende orden, i modsætning til "the extrinsic" (det demonstrative), "the thaumaturgical" (det mirakuløse) og det særligt aksiale: "the transformative" (= "a pervasive or radical change in nature, society, and the individual").

- El-Badawi, Emran Iqbal
2014 *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, Routledge.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books.
- Gilliot, Claude
2003 "Narratives", in: Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. III, Brill Publishers, 516-528.
- Hoffmann, Thomas
2008 "Eskatologi", *Guds leksikon om islam*, Gads Forlag, 73-75.
- Koranen, i oversættelse v. Ellen Wulf.
2006 *Koranen*, Forlaget Vandkunsten.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen
2011 "Religionshistorie og aksetid", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.
2013a "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 11-31.
2013b "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.
- Neuwirth, Angelika
2003 "Qur'an and History – a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 5 (1), 1-18.
- Schilbrack, Kevin
2005 "Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz?", *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2), 429-452.
- Sharot, Stephen
2001 *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York University Press.
- Sloterdijk, Peter
2013 *You Must Change Your Life*, Polity Press.
- Stewart, Devin J.
2001 "Blessings", in: Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. I, Brill Publishers.
- Zahniser, A.H. Mathias
2004 "Parable", in: Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. IV, Brill Publishers, 9-12.

*Mette Bjerregaard Mortensen, ph.d.-studerende, cand.mag.
Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*