

RELIGIØS ARGUMENTATION SOM RELIGIONSFÆNOMENOLOGISK FORSKNINGSOMRÅDE

Af Mikael Aktor

Indledning

Men da anklagerne stod omkring ham, fremkom de ikke med beskyldninger for sådanne forbrydelser, som jeg havde tænkt mig, de havde kun strid med ham om nogle spørgsmål vedrørende deres egen gudsdyrkelse og *en ved navn Jesus, som er død, men som Paulus påstod er i live.* (Apostlenes Gerninger 25, 18-19)

Den ligefremme nøgternhed, hvormed den romerske landshøvding Porcius Festus her udstiller kristendommens mest centrale påstand – at være kristen eller ej er blot et spørgsmål, om man regner en mand for død eller stadig i live – virker nærmest ufrivilligt blasfemisk. For uanset evangelistens hensigt udstiller replikken det groteske i selve det at hævde, at en død mand er stået op af sin grav. Det er som altid kontrasten, der gør det. Misforholdet mellem på den ene side bekendelsen til den opstandne frelser og på den anden side hedningens prosaiske fornuft. Men en lignende fornuft tog de kristne gerne i anvendelse, når de selv var de udenforstående. Hedningernes læresætninger og ritualer beskrives da som besynderlige, tåbelige eller bizare.

Dette er et eksempel på, at en religiøs påstand har en særlig »bøjet« eller anderledes karakter, når den hævdes *internt* i et religiøst miljø. At den for de internt involverede altså er en påstand af en helt anden slags end den, som de samme mennesker i øvrigt gør brug af, når de orienterer sig i deres omverden. Og noget kan også tyde på, at den epifaniens absolutisme, der giver påstanden tyngde indadtil, meget vel kan risikere at svæve til vejrs og efterlade den samme påstand lige så let og bristefærdig som en boble, når den skal præsenteres i verden uden for de involveredes rækker.

Hvad gør man så? Man forsøger måske at forbinde påstanden med en type erkendelse, der er mere anerkendt i miljøet udenfor. Sådan

Religiøs argumentation

bringes den religiøse tilværelsestolkning i kontakt med andre opfattelser, der nyder større anseelse, selv om disse strider imod den religiøse. Og denne kontakt foregår såvel udenfor blandt grupper af mennesker, som den foregår i den enkeltes bevidsthed mellem forskellige modstridende forestillinger, der hver især har tyngde og autoritet. Apologiens nødvendighed kan derfor godt være mere intern end ekstern. Som sådan kan apologi mest af alt være tiltænkt egne trosfæller, nemlig som en anvisning for den indre kamp mod tvivlens gnævende orm. Skulle det endelig vise sig, hvad det ofte gør, at en religiøs påstand slet ikke kan harmoniseres med andre tungtvejende påstande, ja så har man altid muligheden for at løfte den op i ophøjet isolation, op i en position *sui generis*, hvorfra den er *usammenlignelig* og derfor ikke i konflikt med nogle andre påstande.

Det, der her med foreløbig skepsis er objekt for en religionsfænomnologisk undren, er dels selve det projekt *at begrunde* religiøse påstande. Hvorfor alle disse anstrengelser for at begrunde påstande, der på forhånd er hævdede som åbenbarede, ubestridelige eller aksiomatiske? Dels er det de vilkår, som sådanne begrundelser har, når de er henvendt til en omverden uden for den religiøse traditions eget miljø. Jeg vil undersøge dette ud fra en almen sprogfilosofisk synsvinkel¹ og i forlængelse heraf analysere fire eksempler: Paulus' første brev til Korintherne 15, et brev af Galilei om forholdet mellem Bibelen og videnskaben, en påskeprædiken holdt i den danske folkekirke og et aktuelt islamisk indlæg om forholdet mellem islam og menneskerettighederne.

Den religiøse sprogbrug og argumentation

Når et publikum underholdes af en fortæller, er både publikum og fortæller bevidste om, at det her er tilladt at lege med virkeligheden og at konstruere fiktioner. Dog kræves der, at fortællingen skal afspejle i det mindste et aspekt af det at være til i verden. Men når en gruppe deltagere i et religiøst ritual fortælles deres religions store fortælling – de fortællinger, der fortæller, hvordan verden *er* – insisteres der på sandhed ikke alene i denne æstetiske forstand, men også i samme forstand som i en videnskabelig teori, der hævder at præsentere en bagvedliggende virkelighed, eller endnu snævrere, i samme forstand som i en simpel

meddelelse. Det endelige belæg for opstandelsen har netop meddelelsens form: Paulus har set den opstandne (1 Kor. 15,8). Denne besynderlige alliance mellem fiktion og evident hverdagserfaring, mellem myte og meddelelse, denne symbiose, der forlener fortællingen med virkeligheds-kvalitet og virkeligheden med fortællingens ekstraempiriske muligheder, er et af særtrækkene ved de religiøse påstande. Og netop i kraft af denne kombination af *fiktion* og *evidens* må den religiøse sprogbrug nødvendigvis søge at overbyde de sandhedskrav, der rejses i andre former for sprogpraksis.

Den religiøse sprogbrug bygger på en forholden sig til verden, der indebærer både eksistensen af en essentiel *forskellighed* i det værende (kosmos, verden, mennesket) og en mulighed under særlige omstændigheder for *passage* på tværs af denne forskellighed. Religion er, i overensstemmelse hermed, en praksis, der markerer en sådan forholden sig til verden. Netop kombinationen af disse to træk, essentiel forskellighed og passage eller udveksling, er enestående og definerende for de udtryk, vi kalder religiøse: ritualer, myter, lovprisninger, kultbilleder, templer, religiøse læresystemer o.a.²

Det kan indvendes, at begrebet »forskellighed« er så vagt, at det dækker for meget. *Essentielle forskelligheder* er der imidlertid meget få af. Den moderne naturvidenskab adskiller sig netop fra religion ved at have afskaffet dennes essentielle forskelligheder på sit eget felt. Det, der bl.a. banede vejen for en sådan naturvidenskab, var renæssancevidenskabens forsøg på at anskue den terrestriske og den celeste fysik ud fra samme præmisser. Galileis betydning for videnskaben blev ikke så meget hans forsvar for Copernicus, som det blev det forhold, at hans faldlove appliceredes på himmellegemernes bevægelser. Derved blev den klassiske, religiøst afpassede modsætning mellem cirkulær og vertikal bevægelse, mellem himmel og jord, brudt ned, og et nyt, umådeligt og i princippet *homogent* univers åbnede sig.³

En anden indvending imod begrebet om essentiel forskellighed i en religionsdefinition er, at vi jo i nogle kulturer, f.eks. i Ægypten og Indien, finder mange religiøse udtryk, der ikke fremstiller det guddommelige som noget adskilt, noget transcendent i forhold til den kendte verden, men tværtimod som noget, der gennemtrænger alt i den.⁴ Men også

Religiøs argumentation

denne *immanens* forudsætter forskellighed. Immanens er ikke identitet. Immanens og transcendens er knyttet sammen i et spændingsfelt, der er til stede i enhver religiøs logik. På den ene side er det religiøse objekt noget særligt, for ellers havde det ikke kapaciteten til at udrette det, det gør. På den anden side er det ikke så anderledes, at det ikke er i kontakt med sine tilbederes verden, for i så fald havde de ingen gavn af det, ja de havde måske slet ingen verden at være i. Under alle omstændigheder ser vi, at den praksissfære, der omgiver de teologiske forestillinger, er gennemtrængt af grænsedragninger på alle niveauer: rituelt, ikonografisk, arkitektonisk osv.

Netop forskellen på immanens og identitet er en afgørende drivkraft i religiøse udtryk. Dagligsproget stiller i almindelighed det krav til de logiske subjekter i sproget, at de i sidste ende er knyttet til personer eller materielle legemer,⁵ og det, de på denne måde er knyttet til, er også *tilstrækkeligt* som identifikator i en sprogpraksis, der er direkte relateret til den konkrete omverden. Men i den religiøse sprogbrug opererer man med et »overskud« af intentionalitet eller en »dobbelt« intentionalitet, dvs. at ordene ikke blot er rettet imod konkrete ting eller forhold i omverdenen som i dagligsproget, men at disse konkrete ting og forhold yderligere er rettet imod andre ting eller forhold uden for den konkrete omverden, når de fungerer som religiøst ladede betydningsbærere. Derfor er de personer eller materielle legemer, som religiøse entiteter eller begivenheder er knyttet til, *ikke* tilstrækkelige som identifikatorer. Sagt på en anden måde: religiøst ladede logiske subjekter i en religiøs sprogbrug må nødvendigvis *associeres* med personer eller materielle legemer, men de kan ikke *identificeres* med disse. Der vil altid forblive en identifikationsrest, der kalder på yderligere konkretisering ved hjælp af f.eks. en rituel ekspressivitet.

Som den religiøse sprogbrug således er et sprog på dagligsprogets betingelser, afhænger også den religiøse epistemologi af den almene erfarings- og videnserhvervelse uden for den religiøse praksissfære. Det er i relation til almene regler for slutning fra erfaring til viden, at de religiøse belæg får deres særlige kendetegn. Og med »belæg« menes her ikke blot henvisninger til tekster, men til hvad som helst der bruges som støtte for religiøse påstande. Forudsætningen for en almen viden er

tilstedeværelsen af en *offentlig empiri*. Men til støtte for religiøse grundpåstande, som hverdagserfaringen ikke giver belæg for, må argumentationen søge at omgå denne betingelse. så i stedet for på en offentlig empiri kommer den religiøse argumentations perlokutionære effekt til at bero på enten en *offentlig quasi-empiri* (f.eks. et skriftsted), eller en *quasi-offentlig empiri* (f.eks. mystiske erfaringer).⁶

Skriftbelægget foregiver at være en henvisning til en offentlig empiri, nemlig til et skriftsted, men er det ikke i den forstand, at det er en empiri, der bekræfter den påstand, den menes at være belæg for. Et skriftsted er et udsagn om noget, der er muligt inden for den fortællingshorisont, som skriftstedet selv ligger indenfor. Det har ingen gyldighed uden for denne horisont, f.eks. som en forudsigelse. For visse præskriptive skriftsteder, nemlig dem, der er formuleret som alment gældende forskrifter, er forholdet dog anderledes. Den præskriptive formulering og det almene sigte gør, at applicerbarhedsfeltet i dette tilfælde er stort nok til, at sådanne skriftsteder er gyldige belæg for samme forskrifter i en anden kontekst.

Den mystiske erfaring og andre usædvanlige bevidsthedstilstande, som f.eks. visioner, trancer og forudanelser, er private erfaringer, der ganske vist kan finde offentligt udtryk i en genkendelig erfaringsadfærd, kropssprog, forventelige ytringer m.m., men som i modsætning til almindelige private erfaringer, en hovedpine f.eks., i reglen ikke er delt af dem, over for hvem dette erfaringsbelæg fremføres. Det skyldes bl.a., at disse erfaringer ofte er omgivet af et helt sæt forskellige grænser (initiationer, etiske fordringer, vanskelig praksis, taburegler osv.), når de er indarbejdede i en religiøs tradition. Og når erfaringen ikke er kendt af tilhøreren, har henvisningen til den ikke i sig selv nogen perlokutionær effekt i en argumentationssituation. At den godt kan have det alligevel i kraft af andre faktorer, f.eks. i kraft af den status, som en given tradition eventuelt tilkender denne slags erfaringer, er en anden sag. I dette tilfælde afhænger den perlokutionære succes ikke af selve erfaringen, og heller ikke af, om tilhøreren har haft en lignende erfaring, men blot af hans accept af traditionen. Derfor forekommer der så stor variation i holdningerne til værdien af disse »karismatiske tilstande« og til gyldigheden af referencen til dem i en religiøs diskurs.

Religiøs argumentation

Det er altså afgørende for opfattelsen af disse tilstande og for deres værdi som belæg i en argumentation, om tilhøreren er *intern* eller *ekstern* i forhold til talerens religiøse tradition. Ligeledes er det afgørende, både om selve belægget, i dette tilfælde en mystisk erfaring, og om den påstand, det skal støtte, er *internt* eller *ekstern* i forhold til traditionen. Implicit i argumentationen er en bestemt argumentationssituation, der afhænger af relationerne mellem internt og eksternt. Typiske situationer er f.eks. apologi, reform og forkyndelse. »Internt« og »eksternt« er her ment som abstrakte begreber. De betegner en given diskurs' relation til en given religiøs tradition, ikke konkrete personers tilhørsforhold. Eksempelvis har *apologi* et eksternt sigte, uanset at den også benyttes af de internt involverede personer. Apologi benytter eksterne normer, en »ekstern diskurs«, til støtte for interne påstande. *Reform* derimod har et internt sigte, men søger at assimilere eksterne standpunkter i den interne diskurs. En *forkyndelse* er her ment som en ren intern argumentationspraksis – i modsætning til mission eller polemik.

Både henvisningen til et skriftsted og til en særlig erfaring er som regel traditionsinterne belæg. For de internt involverede er de acceptable, for så vidt som de er anerkendte i traditionen, og de udgør da ikke noget brud på den givne religions egen logik. Skriftstedets autoritet beror netop på, at det opfattes som *passage*, som direkte kommunikation fra en guddommelig instans, og den mystiske erfaring opfattes principielt på samme måde, blot eventuelt med modsat passageretning. Mystikeren har fået eller har selv skaffet sig adgang til det guddommelige. Problemerne opstår altså først for alvor, når der anvendes traditionseksterne belæg, f.eks. hentet fra videnskaberne, fra politiske ideologier eller fra andre religiøse læresystemer. Disse eksterne belæg er i en eller anden forstand attraktive. F.eks. fordi de antages at være autoritative for de eksterne tilhørere i en apologisituation. Eller fordi taleren selv har identificeret sig med dem og ønsker at overbevise de interne tilhørere om deres relevans. Men under alle omstændigheder opstår der i en sådan argumentation en modsætning mellem to modstridende sæt autoritative præmisser: den religiøse traditions kendte præmisser og den eksterne traditions »anderledes« eller »nye« præmisser. Og da argumentation er en perlokutionær handling, nemlig »at overbevise«, og det dermed er

tilhøreren, der i sidste instans afgør, om handlingen falder ud efter talerens hensigt, vil argumentationens succes *i praksis* afhænge af, i hvilken grad den konkrete tilhører identificerer sig selv med de interne eller eksterne præmisser.

Hvor argumentationen rummer problemer af denne art, er det almindeligt at finde manipulationer, der dækker over dem. Ofte finder man en ophobning af flertydige udtryk, der foregiver at referere til det samme, men hvori der finder en glidning sted mellem interne og eksterne begreber, således at den eksterne autoritet søges assimileret i den interne diskurs.

Et andet greb, der blev nævnt i indledningen, er *usammenlignelighedsførelsen*, der træder til, når assimileringen er uønsket eller uigennemførlig. Men denne løsning er heller ikke uproblematisk, fordi skellet mellem religiøse og ikke-religiøse påstande så at sige er trukket det forkerte sted. Som udsagn om virkeligheden, dvs. om hvad der er muligt i tid og rum, er religion og f.eks. naturvidenskab ikke usammenlignelige.⁷ Begge baserer sig på samme realistiske sandhedskriterium (korrespondensprincippet), og vil alene af den grund være konkurrerende. Skellet går, som tidligere hævdedt, snarere på praksis-niveau. Den religiøse virkelighedsbeskrivelse har sin relevans i en praksis, hvor man ikke alene handler instrumentalt (spiser for at blive mæt f.eks.), men tillige, eller snarere, handler intentionelt (deltager i et offermåltid f.eks.), dvs. handler i en bevidsthed om, at handlingerne er semantisk ladede, er rettede imod andre begivenheder end dem, der udgøres af selve handlingerne, f.eks. er rettet imod mytiske begivenheder i en mytisk, ekstraempirisk virkelighed. Den samme virkelighedsbeskrivelse er imidlertid irrelevant, når man blot ønsker, at ens handlinger udretter det, de i praksis gør.

Jeg vil i det følgende behandle fire teksteksempler, hvor alene den religionsfænomenologiske dimension, som jeg har redegjort for indtil nu, vil blive inddraget, men derimod ikke den specifikke religionshistoriske dimension, skønt en sådan naturligvis er til stede i hvert af de fire eksempler.

Religiøs argumentation

Empiri og offentlighed hos Paulus

Jeg lagde ud med Festus' prosaiske fremstilling af Paulus' sag. Nu skal ordet være hans eget. Det, der i denne forbindelse er påtrængende at undersøge, er det forhold, at den religiøse påstand om opstandelsen er begrundet i en direkte sanseerfaring: Paulus så den opstandne Kristus, siger han (1 Kor. 15,8). Det er et meget massivt belæg i en argumentation. Dets styrke ligger i, at vi, tilhørerne, kender betingelsen for at fremsætte en sådan påstand: taleren hæfter for den med sin person og med sit omdømme som indsats. På den anden side har vi set, at netop når det gælder religiøse påstande, eller blot hvad der skønnes at være usandsynlige påstande, er det afgørende, om tilhøreren er intern eller ekstern i forhold til talerens tro. Står man uden for den kristne menighed, er det lige til at afvise netop denne påstand som overtro eller de kristne som fantastere. Men er man indenfor, har påstanden, som den er fremført af Paulus, en magisk kraft, og den står for kristne endnu i dag som urkristendommens stærkeste vidnesbyrd. Dette skyldes hverken den oplevelse, Paulus havde, da han så den opstandne, for denne oplevelse forbliver ukendt for tilhøreren, og heller ikke selve hans påstand om at have haft denne oplevelse, men derimod den status, Paulus i den forbindelse tildeler sig selv, og som den kristne tradition på grund af hans klare nøgleposition i denne traditions tidligste historie siden har tildelt ham.

Paulus' første korinterbrev kapitel 15 er som bekendt et forsøg på at imødegå en indvending imod opstandelsens mulighed. I sin opsummering af evangeliet om Jesu død og opstandelse og de kristnes syn af ham (vers 3-9), indgår tre belæg for opstandelsens realitet: 1) De gammeltestamentlige forudsigelser, jf. formuleringen »efter skrifterne« i v. 4; 2) Beretninger om at andre, deriblandt Peter og Jakob og »over fem hundrede brødre«, så den opstandne (v. 5-7); 3) Hans eget møde med ham (v. 8). Belæggene 2) og 3) opfylder tilsyneladende de krav, der stilles i almindelighed, for at sådanne kan udgøre en basis for sikker viden. De opfylder dem kvalitativt ved at henvise til en *empiri*: »han blev set«, og kvantitativt ved at henvise til en *offentlighed*: »af over fem hundrede brødre«.

Der er ingen tvivl om, at Paulus er realist, når han fortæller om sin

oplevelse. Det, han og de øvrige mente at erfare, var ikke blot en privat tilstand, en hallucination eller vision, men noget »derude«, uafhængigt af bevidstheden. De 500 brødre så *det samme*, »på én gang« (v. 6), og netop denne intersubjektivitet er kriteriet for, at erfaringens genstand er real. For noget reelt er, *for så vidt som alle mennesker er nogenlunde ens udstyret*, i princippet enten muligt at erfare for alle eller umuligt at erfare for nogen. At 500 har set den opstandne, er altså et argument for opstandens realitet. Men der kan være god grund til at rejse spørgsmålet, om denne intersubjektivitet er reel i Paulus' fremstilling af det, der skete. Man bemærker, at de fem hundrede ikke er hvem som helst. De er »brødre«, dvs. kristne. Peter og Jakob er i højere grad end andre i urmenigheden selve troens garantier. Og Paulus selv? Med hans egne ord:

Ved Guds nåde er jeg det, jeg er, og hans nåde imod mig har ikke været forgæves; men jeg har arbejdet mere end alle andre, dog ikke jeg, men Guds nåde, som har været med mig. (1 Kor 15,10)

Og denne status kædes direkte sammen med synet af den opstandne Kristus i en passus i Galaterbrevet:

Men dengang Gud, som havde udkåret mig fra moders liv og kaldet mig ved sin nåde, besluttede at åbenbare sin Søn for mig, for at jeg skulle forkynde evangeliet om ham blandt hedningerne, ... (Gal. 1,15-16)

Nåden er en afgørende faktor i forbindelse med Paulus' syn af den opstandne. Den tildeles ham som en udkåring og er derfor øjensynligt ikke for alle og enhver. Man må derfor spørge sig, om ikke den ligefrem *betinget* intersubjektiviteten, som det i så fald er så som så med. For Paulus selv og for hans kristne brødre er der imidlertid ingen modsigelse mellem intersubjektivitet og denne udvælgelse. Nådens virke er netop det vilkår, der gør, at alle mennesker principielt *ikke* er ens udstyret og derfor *ikke alle* erfarer den reale, opstandne Kristus. Nåden forlener verden med muligheder i tid og rum, der er essentielt forskellige fra dem, der hersker i den kendte, forgængelige verden. Empirien for Paulus' argumentation (belæg 2) og 3)) er altså ikke principielt almen, men er quasi-offentlig, og har således et af den religiøse argumentations særlige

Religiøs argumentation

kendetegn. Paulus' status som udkåret modtager af nåden er imidlertid den faktor, som, knyttet til empirien, giver den dens perlokutionære effekt i forkyndelsessituationen.

Usammenligneliggørelsens pragmatik: et brev af Galilei

Når jeg inddrager et brev af Galilei her,⁸ er det fordi det på en drilsk manér udstiller en form for pragmatisme, der er karakteristisk, når man skal håndtere kontradiktioner mellem traditionsinterne religiøse påstande og traditionseksterne ikke-religiøse påstande: Internt og eksternt gøres usammenligneligt – *i princippet*; åbenbarings og videnskabens ærinde er ikke primært det samme, men det kan være det, *når det er muligt* at demonstrere en overensstemmelse. Eller med andre ord: ud fra en almen logik er det mest tilfredsstillende, hvis man kan få tingene til at passe sammen, men kan man ikke det, kan man skille dem så meget fra hinanden, at de ikke skaber nogen konflikt.

Nu var situationen den på Galileis tid, at den etablerede katolske teologi rent faktisk fastholdt en *overensstemmelse* mellem åbenbaringen og det videnskabelige verdensbillede. Vel at mærke det verdensbillede, som skolastikken havde overtaget fra Ptolemaios, og ud fra den forudsætning, at det kun måtte opfattes som en *matematisk* teori, der blot på overraskende måde synes at bekræfte åbenbarings realitet. Matematiske teorier var legitime, for så vidt som de ikke gjorde krav på at udgøre andet end uforpligtende abstraktioner. Så for de kirkelige myndigheder måtte Galilei i og for sig gerne tilslutte sig en anden matematisk teori, også gerne den kopernicanske, men at hævde, at en sådan teori havde noget med virkeligheden at gøre, dvs. at hævde den som en *fysisk* teori, ville uundgåeligt bringe ham på kollisionskurs med inkquisitionen.⁹ Det var denne degradering af videnskaben, der var utålelig for Galilei.

Derfor var teologernes version af relationen mellem åbenbaring og videnskab, der gjorde denne til et forhold mellem realitet og abstraktion, ganske utilfredsstillende både for katolikken og videnskabsmanden Galilei. På den ene side anerkender og tror han på Skriftens ufejlbarlighed, på den anden side tillægger han også den videnskabelige rationalitet så stor autoritet, at han må nægte at lægge den på de skolastiske teologers prokrustesseng:

Den hellige Skrift kan aldrig lyve eller fejle, thi dens bud er uomstødelige, af uangribelig sandhed. For min del ville jeg have tilføjet, at skønt Skriften ikke kan fejle, så kunne det vel hænde, at nogle af dens fortolkere og udlæggere i nogen måde fra tid til anden kunne fejle. En meget alvorlig og yderst hyppigt forekommende fejl ville det være, altid og alene at holde sig til ordenes pålydende, for i så fald ville der opstå forskellige selvmodsigelser, og ikke blot dette, men også alvorligt kætterske påstande og tilmed gudsbespottelse. Thi det ville indebære at man gav Gud hænder og fødder og øjne, og tilmed kropslige og menneskelige lidenskaber som vrede, anger og had, og endda forglemmelse af det som var og uvidenhed om det som kommer. Eftersom man i Skriften finder mange påstande som, hvis man tager ordene efter pålydende, forekommer at stride mod sandheden, men som er udtrykt som de er for at komme almuens uvidenhed i møde, er det nødvendigt at de få, der udskiller sig fra hoben, at de lærde kommentatorer *finder frem til den sande mening* og forklarer de særlige grunde, der er til at den er blevet udtrykt i netop de ord.

Hvis vi altså går ud fra, at Skriften mange steder ikke blot kan, men nødvendigvis må, tolkes på en måde der afviger fra ordenes pålydende, forekommer det mig at den, når man drøfter naturvidenskabelige emner, *må indtage en tilbagetrukken plads*. For eftersom såvel Den hellige Skrift som naturen udspringer af Ordet, den ene dikteret af Helligånden, den anden en lydlig udfører af Guds befalinger, og eftersom Skrifterne, for at være tilgængelige for alle, nødvendigvis må anvende en fremstillingsform og give ordene en betydning der afviger fra den absolutte sandhed, hvorimod naturen er uudgrundelig og uforanderlig og ikke kerer sig om, hvorvidt dens hemmelige grunde og virke er eller ikke er tilgængelige for menneskelig indsigt, fordi den aldrig forsynder sig mod de love, der er blevet den pålagt, kunne det se ud som om *naturfænomener* vi kan erkende med vores øjne og ud fra fornuftsmæssig erfaring, eller som vi kan slutte os til gennem nødvendige videnskabelige iagttagelser, *aldrig bør drages i tvivl, blot fordi der er steder i Den hellige Skrift som tilsyneladende udsiger noget andet*, for ikke ethvert sted i Skriften er underkastet så strenge forpligtelser som naturen. Hvis Skriften nemlig, blot for at udtrykke sig, så det ligger inden for vilde og primitive folkeslags fatteevne, har tilladt sig at afvige fra sine egne grundliggende dogmer og sågar har tillagt Gud egenskaber der er i strid med Hans væsen, hvem vil da, når han først har sat sig ud over disse skrupler, hævde at den, når den i forbigående taler om Jorden, Solen og andre naturfænomener, har taget sig for at holde sig til ordenes begrænsede og snævre betydning? *Og så meget mere som det at tale om de skabte ting er at tale om emner der ligger milevidt fra det, Den hellige Skrift handler om, ja sagt lige ud og uden omsvøb ville disse udsagn snarest virke ødelæggende på det overordnede formål ved at sætte det jævne folk op mod passager, der handler om at søge frelsen.*

Hvis det forholder sig sådan, og eftersom det er indlysende at to sandheder aldrig kan stå i modsætning til hinanden, er det de lærde eksegeters opgave at gøre sig umage med at finde den rette mening *i disse steder i Skriften*, en mening

Religiøs argumentation

der falder sammen med de naturlige følgeslutninger, som først vor erkendelse og siden de nødvendige videnskabelige iagttagelser har givet os endelig vished om [Mine kursiveringer].

Galilei tvivler altså ikke på den videnskabelige rationalitets evne til at afspejle sandheden. Men han ophæver det modsætningsforhold, der derved opstår i forhold til Skriften, ved helt generelt at usammenlignelig-gøre de to – Skriften handler om frelsen, videnskaben om naturen – og dog alligevel sammenligne de passager i Skriften, der eksplicit drejer sig om verdens indretning, med videnskaben, og hævde, at *på det niveau* handler Skrift og videnskab alligevel om det samme, nemlig naturen. Modsigelsesforholdet, hvad disse passager angår, eliminerer han da med det uopslidelige argument, at Skriften ikke altid skal tages bogstaveligt. Når det drejer sig om spørgsmål om Guds Natur, må Guds Skrift altså »indtage en tilbagetrukken plads« som det verbale redskab for *Guds Pædagogik*, for »det jævne folk«.

Det ser i første omgang ud til at være denne pædagogik, Galilei vil give os et eksempel på, når han efterfølgende analyserer en af de mest omstridte af disse passager i Bibelen, nemlig Josuabogens beretning om, hvordan solen på Josuas befaling stod stille på himlen (Jos. 10,12-13). Denne mirakuløse begivenhed var blevet fremdraget af geocentrikerne som en indvending imod Kopernicus' heliocentriske teori: Når Josua kunne standse solen, måtte den jo bevæge sig forinden, og *ergo* måtte Kopernicus og Galilei tage fejl. Med bevidst sofistisk distance vender Galilei denne indvending 180°, og retter den imod dem, der udtalte den. Først viser han, at hvis den geocentriske kosmologi, som teologerne hyldede, faktisk var en fysisk realitet, ville denne bibelske begivenhed ikke alene have forkortet dagen snarere end forlænget den, men også have forvoldt en kosmisk naturkatastrofe. Universet ville være blevet sønderrevet. Ifølge Ptolemaios er det nemlig den yderste sfære, *Primum Mobile*, der bevæger solen, månen, planeterne og fiksstjernehimlen. Hvis Josua faktisk standsede solen i sin bevægelse, mens stjernerne fortsatte deres, ville de himmelske kredse være blevet revet fra hinanden. Derfor skal begivenheden – netop ud fra ptolemæisk teori – kun opfattes metaforisk.

Man skal dog lægge mærke til, at Galilei ikke anvender metafor-

argumentet, dvs. argumentet om at Skriften ikke altid skal tages bogstaveligt, som vi i dag ville forvente det, nemlig om selve Josuas undergøring. Det er ikke underet, der bærer metaforen – for hvad så med andre og vigtigere undergøringer, helbredelserne og opstandelsen, skal de heller ikke tages bogstaveligt? Nej, det gør kun selve solen, der i det ptolemæiske verdensbillede altså må være en metafor for *Primum Mobile*. Bedre end en metafor er dog et direkte udsagn, og Galilei ser nu en anledning til på én gang at få bragt fuld overensstemmelse mellem Guds Skrift og Guds Natur (og dermed også overflødigøre den himmelske pædagogik), og til at demonstrere det kopernicanske verdensbilledes fortrin:

Men eftersom vi [Galilei og en tænkt opponent] er enige om at man ikke skal ændre på tekstens ord, er det nødvendigt at finde frem til et andet billede af verden, og så se, om ordenes umiddelbare betydning ubesværet og uden modsigelser kommer til at stemme overens med det, sådan som det jo virkelig ser ud til at forholde sig.

Eftersom jeg altså har opdaget og underbygget, at solkuglen drejer sig om sig selv og foretager en omdrejning i løbet af cirka en månemåned, ganske på samme måde som de andre himmellegemer bevæger sig, og eftersom det er yderst sandsynligt og rimeligt at Solen, som naturens største kraftkilde og tjener, næsten verdens hjerte, ikke blot skænker lys, hvad den jo helt øjensynligt gør, til de planeter der kredser om den, men også bevæger dem; hvis vi, i henhold til Kopernicus' teorier, især tillægger Jorden den daglige omdrejning, er det klart for enhver at det, for at standse hele systemet og dermed, uden i mindste måde at ændre på de indbyrdes relationer mellem planeterne, og at give dagen større længde og udstrækning, ville være tilstrækkeligt at standse Solen, som der jo netop står i Den hellige Skrift? Det er altså på den måde man uden at skabe forvirring og uden at ændre Skriftens ord kan forlænge dagen på Jorden ved at standse Solen.¹⁰

Både Galilei og de andre store kosmologer fra Nicole Oresme til Newton stræbte efter en harmoni mellem deres religiøse tro og deres videnskab, og i denne bestræbelse var usammenligneliggørelsen blot én metode. For ønsket om, ja vel nærmest *fristelsen* til, at finde overensstemmelser, trængte sig på overalt, hvor der kunne være en mulighed.

I dag, hvor videnskabelige »facts« er blevet både hårdere og betydeligt mere dominerende, er der vist meget få teologer, der ikke har troen og naturvidenskaben placeret i hver sin skuffe. I den første kan man som

Religiøs argumentation

en ny usammenlignelig kategori *sui generis* så eventuelt støde på »*det religiøse sprog*«. ¹¹ – Usammenligneligt fordi det, som Bibelen generelt hos Galilei, hævdes at handle om noget andet end det, naturvidenskaben handler om. Men over for teologiske og religionsfilosofiske forsøg på at svække modsigelsesforholdet mellem tro og viden, enten ved at relatere dem hierarkisk eller ved at usammenligneliggøre dem, burde det være en moderne religionsfænomenologis udgangspunkt netop at fastholde spændingen i dette forhold. Når der er en modsigelse, er det jo fordi både tro og viden har form af udsagn om det mulige, om hvad der *kan* ske i tid og rum, dvs. i den *ydre* virkelighed, og dermed understreges Janus-karakteren af det religionsbegreb, jeg definerede tidligere: Religiøse påstande fremsættes ikke for at sige noget om en *anden* verden eller om *noget andet end* verden. Formelt hævder de noget om *noget andet i* verden.

Identifikationsrest og konkretiseringsplan i en dansk prædiken

Det har været et bærende træk ved den vestlige kristendom at fastholde, at den kristne påstand ikke blot er en påstand om en transcendent, religiøs realitet, men i lige høj grad om en fysisk realitet. Dette har skabt en særlig paradoksets retorik, der synes at tage sig selv alvorligt netop som *argumentation*. En prædiken til påskedag udgivet i 1976 af den da afgående domprovst ved Odense Domkirke, H. J. Falk, ¹² illustrerer, hvad jeg mener, især med henblik på den kolossale rolle, som begrebet *historien* spiller som belæg for den kristne fortælling.

Historie er vel i de fleste danskeres bevidsthed knyttet til et begreb om faktualitet, som er utænkeligt uden den indflydelse, som *historievidenskaben* har haft. Hvis vi vil vide, om en begivenhed i fortiden faktisk fandt sted, konsulterer vi historievidenskaben i en implicit erkendelse af, at de begivenheder, historievidenskaben formår at beskrive, er begivenheder, der principielt er verificerbare i kraft af at være fysiske begivenheder, der har efterladt sig fysiske spor. Men med denne historieopfattelse i bagehovedet bliver historien som belæg for *religiøse* begivenheders faktualitet et paradoks, fordi religiøse begivenheder ikke kan *identificeres* med fysiske begivenheder.

H. J. Falks påskeprædiken kredser om dette problem og illustrerer, i

hvor høj grad det udgør en drivkraft i den kristne diskurs. Prædikenen er bygget op som en kommentar til 1 Kor. 15 med overskrifter fra Grundtvigs påskesalme »Krist stod op af døde«. Den centrale argumentation lyder som følger:

Krist stod op af døde – i påskemorgenrøde.

Det er selve begivenheden, om man vil, den historiske begivenhed. For det er forskellen på opstandelsen og de mange forskellige teorier om sjælens udødelighed og de mange myter om opstandelse: at den kristne opstandelsestro forholder sig til et faktum, til noget, der skete: pint under Pontius Pilatus, korsfæstet, død og begravet, på tredje dag opstanden fra de døde: det skete på den bestemte dag, i det bestemte år, i den bestemte grav: Josef af Arimatæas grav. Det er ikke luftige teorier, det er ikke en religiøs sandhed sådan i almindelighed: det er *historie*, historie i den forstand, at det virkeligt skete i tid og rum – det er *ikke* historie i den forstand, at det kan fanges ind af vore historikere i et historisk bevis.

Historie i den forstand, at det finder sted i tid og rum, men ikke i den forstand, at det principielt kan bevises. Denne paradoksale tankegang kan ses som et udtryk for det tidligere nævnte almene paradoks i den religiøse logik, nemlig spændingsforholdet mellem transcens og immanens. Prædikenenes ubeviselige historiske begivenheder forbliver ubeviselige, så længe de fastholdes som religiøse begivenheder. De er ikke konkrete i en sådan grad, at de mister deres særlige religiøse status. Opstandelsen er et »faktum«, men ikke et naturfænomen. Paulus bevidner den, men beviser den ikke. Den identifikationsrest, der derved opstår, fremkalder nødvendigheden af et plan, hvorpå den *religiøse* begivenhed kan konkretiseres tilsvarende. På grund af historiciteten i selve den jødisk-kristne fortælling og på grund af den deraf følgende opmærksomhed fra teologisk side over for historievidenskaben, kommer historien nærliggende til at udgøre dette konkretiseringsplan.

Religiøs tradition og moderne apologi: islam og menneskerettighederne

Kontemporær religiøs argumentation er tydeligt præget af en sprogbrug, der forudsætter et varieret sæt af verdenstydninger og diskurser omkring den religiøse traditions egen sfære. Den religiøse fortælling kan ikke beskyttes isoleret fra omverdenen. Dens iboende insisteren på sandhed tvinger den ud i konfrontation til alle sider, hvor der bydes anderledes,

Religiøs argumentation

men kompetent på grundlæggende normer.

Da FN i 1948 vedtog Verdenserklæringen om Menneskerettighederne, var der skabt et politisk redskab med et globalt sigte, men samtidig et dokument, der var uløseligt forankret i en enkelt verdensdels idéhistorie og dermed i særlig grad knyttet til denne verdensdels – vores – kulturelle selvforståelse. Da det, der dermed blev defineret, »menneskerettigheder«, jo samtidig blev et aksiomatisk begreb med en meget betydelig legitimeringsværdi, når det gælder politiske handlinger – ligesom »frihed« og »demokrati« – og da dets betydning som adgangstegn til bl.a. et økonomisk fællesskab er skærpet betydeligt de senere år, er det fuldt ud forståeligt, at man i fremmede verdensdele forholder sig noget mere ambivalent til disse monopoliserede, »universelle« menneskerettigheder. På den ene side anerkender man gerne den politiske og moralske nødvendighed af begrebet i en eller anden form og vil nødtigt have ord for at være fjendtligt indstillet til det principielt. På den anden side accepterer man ikke gerne de forhindringer, det i den vedtagne form kan indebære over for traditionelle institutioners virke, fordi dette – med rette? – opfattes som en indskrænkning i selve *retten* til en egen kulturel identitet. Det, man derfor ofte ser i diskussionen om menneskerettigheder i disse lande, er en tilsvarende ambivalent argumentation, der dels er en polemik imod et vestligt menneskerettighedsbegreb, dels er apologi for et andet menneskerettighedsbegreb, der er tilpasset egen tradition.

I tidsskriftet *The Islamic Quarterly*, der udgives i London, kunne man i 1983 læse en artikel af daværende professor i islamologi ved Temple University i Philadelphia, Isma'il R. al Faruqi, med titlen »Islam and Human Rights«. ¹³

Al Faruqi indleder med at hævde endnu en essentiel forskellighed som dem, vi tidligere har set:

What humans compose can only be tentative; and what they resolve can only be temporary. With their partial knowledge and passing interests, humans are known always to contend with one another, to agree and disagree, and to keep on changing. Human rights cannot be subject to such vicissitudes. Hence, Muslims believe in a bill of human rights which is eternal, whose author is Allah – *Subhanahu wa Ta'ala* (SWT).

På den ene side altså den menneskelige, begrænsede og *utilstrækkelige* viden, på den anden side et evigt retsgrundlag hinsides denne. Det præciseres nærmere, hvad der menes med »Islam's bill of human rights«:

The Islamic bill of human rights is a system of axiological principles or values. The deontological applications of them, or the duties and ought's deriving therefrom, have been elaborated in the *shari'ah* – the law of Islam.

Men da det, som disse aksiologiske principper er grundlag for, er konkrete spilleregler for menneskelig adfærd, nemlig menneskerettigheder, kan de alligevel ikke være så meget hinsides menneskelig viden, at de ikke er applicerbare for mennesker på menneskelige forhold. Derfor hævdes det nu, at der faktisk findes en *empiri*, hvorigennem disse transcendenteste aksiologiske principper kommunikerer over i den menneskelige videns begrænsede sfære. Denne empiri udgøres af de af de klassiske islamiske retsskoler anerkendte rødder til loven, *usul al fiqh*:

To enable itself to move with time and to accommodate changing human conditions, the *shari'ah* established the science of *usul al fiqh*. This science recognized from the earliest time that the *shari'ah* has other sources, besides the texts of the Holy Qur'an and *Sunnah*, which guarantee dynamism and creativity. To this purpose, *usul al fiqh* established a methodology of logical deduction and analogical extrapolation from the *data revelata*, as well as criteria for an empirical discovery of the common welfare of the people which it declared an equally valid source of law.

Empirien er altså tosidet. På den ene side åbenbaringen (»*data revelata*«), dvs. Koranen, på den anden side den mere udefinerede der ligger til grund for fastsættelsen af, hvad der udgør folks almene vel, dvs. de menneskelige levevilkårs materielle, økonomiske, sociale o.a. mekanismer. Det gælder her som i de klassiske diskussioner mellem de islamiske retsskoler, at den sidstnævnte empiri, der tager udgangspunkt i den konkrete, aktuelle virkelighed, er nødvendig på grund af den førstnævnte empiris begrænsninger. En hellig tekst, her Koranen, er, som jeg tidligere har været inde på, begrænset af sin egen mytiske, kultiske og sociale praksishorisont, og applicerbarheden af den bliver derfor problematisk i utallige aktuelle og konkrete situationer. Denne nødvendighed og det apologetiske ønske om at fremstå mindre rigid og absolutistisk for om-

Religiøs argumentation

verdenen, gør det hensigtsmæssigt at fremstille den ikke åbenbarede empiri som en lige så gyldig kilde til loven som den åbenbarede, skønt dette er en forenkling af de klassiske retsskolels divergerende syn på sagen. Men denne ligestilling af de to slags empiri strider imod den konstatering, der toges udgangspunkt i, nemlig at den menneskelige viden og erfaring ikke er et pålideligt grundlag for menneskerettigheder.

Der er ingen eksplicit forklaring på dette forhold i artiklen. Derimod finder man som konsekvens af det et forsøg på at udvivelere den først hævdede dualisme mellem åbenbaret og ikke åbenbaret viden:

A. *Rationalism*. The truth *is*; and it is knowable by humans.

It is one; just as God is One.

12) It is knowable by any of the twin avenues of reason and revelation, since the object of both is one and the same, namely, the will of God, which is knowable as the divine patterns of creation, in the realms of nature, of the psyche, of society, of ethical religious and aesthetic consciousness.

Noten til dette punkt lyder: »Rather, it is Allah indeed that is the Truth (Qur'an 22:6)« Her ser det ud til, at alle tidligere modsætninger forenes. Sandheden, der identificeres med Allah, og som således ikke blot består af Koranens *data revelata*, men som er selve dennes »author«, er her erkendbar for den menneskelige fornuft, der før ikke syntes at kunne frembringe andet end »partial knowledge«. Og det, der er den naturlige genstand for denne fornuft, nemlig verden, naturen, samfundet osv., forbindes med Allah som »the will of God« og som »the divine patterns of creation«. Dermed har også den ikke åbenbarede empiri, empirien for retsvidenskabens »empirical discovery of the common welfare of the people«, fået en på én gang guddommelig og epistemologisk status – i lighed med koranversenes åbenbarede empiri – nemlig som *tegn*. Således forbindes trods al dualisme og transcendens alligevel Allah og hans aksiologiske principper med menneskenes verden uden for Koranen, hvorved det bliver muligt at hævde disse princippers applicerbarhed i denne foranderlige verden og at retfærdiggøre den islamiske retsvidenskabens appliceringsmetoder.

Al Faruqi's artikel er, som Galileis brev, i høj grad et stykke religiøs pragmatik. »Menneskerettigheder« er her og gør sig stærkt gældende

som legitimering i international politik. Begrebet kobles derfor til den islamiske verdens traditionelle religiøse retsgrundlag. Det erkendes, at Koranen har begrænset applicerbarhed, men den empiri, der derfor inddrages som et alternativ med lige stor gyldighed, forbindes i artiklen med Allah og åbenbaringen og gives dermed en specifik islamisk status. Der er således skabt et internt værn om traditionen imod normer, der presser sig på igennem den politiske interaktion med den vestlige verden, ved at tildele det legitimerende begreb menneskerettigheder en specifik islamisk *copy right*.

Konklusion

I den forudgående refleksion over det særlige ved religiøse påstande og religiøs argumentation har jeg taget som mit udgangspunkt, at religiøs sprogbrug og epistemologi er fundamentalt afhængig og betinget af den almene sprog- og erfaringspraksis, der forholder sig til den konkrete, tilgængelige omverden. Det særlige ved religiøs diskurs er derfor opfattet som derivationer af denne almene praksis.

Især har jeg peget på den religiøse påstands sammenkædning af fiktion og omverdensbeskrivelse og på den religiøse argumentations henvisning til en quasi-empiri eller en quasi-offentlighed. Disse særtræk er søgt relateret til en religionsdefinition, der fremhæver et samlet to-komponent religionsbegreb, der rummer forestillingen om essentiel forskellighed og muligheder for frem- og -tilbage-passage imellem denne forskelligheds adskilte domæner. Dette dobbeltrettede sigte i den religiøse praksis blev derefter overført på begreberne transcens og immanens. Set således er disse to begreber meningsløse taget hver for sig, og de opfattes derfor i stedet som et sammenhængende spændingsfelt, der er til stede i alle religiøse udtryk. Polariteten består i et forhold mellem et ekstra-empirisk og et empirisk niveau, der begge er logisk nødvendige, for at religiøse »objekter« kan udrette det særlige i verden, de hævdes at udrette. Dette forhold fungerer som en drivkraft, hvorved det ekstra-empiriske niveau udtrykkes (*konkretiseres*) snarere end udpeges (*identificeres*).

I religiøs argumentation ser vi denne konkretisering som et forsøg på at forbinde religiøse påstande om det ekstra-empiriske med et konkreti-

Religiøs argumentation

seringsplan, f.eks. »historien« i kristen argumentation eller »den ny naturvidenskab« i new-age argumentation, f.eks. TM. Vi ser også, hvordan samspillet mellem transcendens og immanens frembringer en dynamik, der adskiller og samler disparate størrelser i stadig vekselvirkning. De kontradiktioner, dette indebærer, omgås ofte ved at sløre, hierarkisere eller usammenligneliggøre de ulige instanser.

Den lære, man kan drage af en sådan analyse af religiøse argumenter, er ikke blot den egentlig ret uopsigtsvækkende, at disse argumenter igen og igen kolliderer med en almen logik. Og dog er denne konstatering ikke uvæsentlig. For den peger videre i retning af et grundvilkår for religiøs argumentation: *utilstrækkeligheden*. Men når der på trods af dette vilkår er investeret så mange anstrengelser i at begrunde religiøse påstande, må der være en yderligere drivkraft. Kan vi komme denne nærmere end med uklare begreber som *intuition* og *fascination*? Disse begreber henviser til livserfaringer, klare når de opleves, vage når de skal beskrives, der er, om ikke nogen tilstrækkelig, så ikke desto mindre måske den eneste legitime begrundelse for at bekende sig til religiøse fortællinger. De religiøse argumenters redundans og de fortsatte anstrengelser i samme retning tyder netop på et samspil mellem utilstrækkelighedens vilkår og sådanne drivkrafter.

Denne konklusion har på en underlig bagvendt måde fået aktuel relevans. Vi lever i en tid, hvor der i alle jordens tre verdener foregår vidtrækkende politiske opbrud. Dette skaber nødvendigvis behovet overalt for at formulere et etisk grundlag for politisk handling. Vi ser – og det ikke alene i den tredje verden og i det, der engang var den anden verden, men også hos os selv – at dette behov søges dækket ved at række tilbage i de religiøse traditioner, for deri at finde et *legitimerende* grundlag for den politiske kurs. Men religion legitimerer politik lige så utilstrækkeligt, som en rationel fornuft begrunder religion – og desuden uddyber de religiøse traditioner således anvendt polariseringen imellem nationerne.

Det må derfor være én af vores opgaver i dag at forholde os opmærksomme over for anvendelsen af religiøse argumenter i den politiske debat.

Noter

1. En grundig gennemgang af de centrale sprogfilosofiske problemstillinger fås i S. Blackburn, *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford 1984.
2. Jf. f.eks. Jens Peter Schjødt, »Mystikken og Den anden Verden«, i: Per Bilde og Armin W. Geertz (red.), *Mystik – den indre vej? En religionshistorisk udfordring*, Århus 1990, 140-143.
3. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York 1957, 3-4; S. Toulmin og J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, (The Ancestry of Science Vol. 1), London 1961, 210-227; G. de Santillana, *The Crime of Galileo*, London 1958, 56-73.
4. R. B. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*, Wiesbaden 1985, *passim*; J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Bd. 1: *Veda und älterer Hinduismus*, 2. udg., Stuttgart 1978, 191-197.
5. P. F. Strawson, *Individuals*, London 1959, 10 f.; jf. oversigten i P. Lübcke (red.), *Vortids filosofi. Videnskab og sprog*, København 1982, 228-235.
6. Ifølge talchandlingsteorien udformet af J. L. Austin er alle talte ytringer at opfatte som handlinger. De inddeles i følgende tre kategorier, alt afhængig af talesituationen: den *lokutionære* handling, der er den blotte fremsigelse af ytringen; den *illokutionære* handling, der er udført *i og med* udtalelsen af ytringen, f.eks. »at påstå«; og den *perlokutionære* handling, der er udført *ved hjælp af* ytringen, *når* dens hensigt med henblik på tilhøreren er opfyldt, f.eks. »at overbevise« eller »at argumentere for«. Den »perlokutionære effekt« er ytringens evne til at opfylde talerens hensigt i en perlokutionær handling. Jf. J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962, kap. 8-10; J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969; en oversigt i Lübcke 1982, 236-246.
7. R. Horton, »Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution«, i: R. Finnegan og R. Horton (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London 1973, 280-283 og 289-290. Et eksempel på en aktuel type teologisk usammenligneliggørelse er den isolering af »det religiøse sprog«, der foretages i Svend Andersen, *Menneskets møde med universet. Religion og fysik*, København 1983; se kap. 4: »Fysik og religion – to slags sprog«, s. 111-127 og konklusionen s. 125-127.
8. Til vennen og medarbejderen, munken Benedetto Castelli, dateret 21. december 1613. Den italienske tekst findes i Galileo Galilei, *Opere. A cura di Ferdinando Flora*, (La letteratura italiana. Storia e testi; 34, t. 1), Milano 1953, 986-993. Jeg citerer fra en oversættelse til dansk foretaget af Henrik Juul Madsen i Ivan Ž. Sørensen, *Inden turen går til Firenze*, der forventes at udkomme i efteråret 1992.
9. Santillana 1958, 98-102.

Religiøs argumentation

10. Ræsonnementet forudsætter, at vi følger Galilei i hans idé, der blot er en underbygget hypotese, om, at solen ikke alene er centrum for planeterne, men også deres bevæger.
11. Se note 7.
12. H. J. Falk, *En Sct. Knuds Postil. Prædikener fra Odense Domkirke*, Forlaget Aros 1976, 73-78.
13. I. R. al Faruqi, »Islam and Human Rights«, *The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture* 27 nr. 1, 1983, 12-30. Artiklen former sig som 58 punkter ordnet under ni værdisfærer (fire omkring individet, fire omkring gruppen og samfundet og en omkring international aktivitet). Derefter følger et noteapparat, der hovedsageligt består af henvisninger til Koranen. Jf. også Jacques Waardenburg, »Human Rights, Human Dignity and Islam«, *Temenos* 27, 1991, 151-182.

Summary

»Religious argumentation as a phenomenological field of research«. – This article is a reflection on the specific character of religious assertions and religious arguments. The basic point of view is that these religious practices should not be investigated as isolated religious phenomena sui generis, but on the contrary, that they are conditioned by and derived from common linguistic and epistemological practices that relate to the concrete material world. Religious assertions join together fiction and description of the world, whereas religious arguments refer to data which are either quasi-empiric (a holy scripture for instance) or quasi-public (a mystical experience for instance).

In four text examples these derivations are investigated in the light of a two-component definition of religion, which stresses the concept of an essential difference as well as the concept of a possibility of a passage to and fro between essentially different categories.

Mikael Aktor
Stud. mag.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet