

Från religionsfilosofi till analytisk teologi

En recensionsartikel om *Analytic Theology*

Stefan Lindholm
stefan.labri@gmail.com

Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology

Oliver D. Crisp och Michael Rea (red.)
Oxford: Oxford University Press, 2010

Religionsfilosofin var som disciplin i den anglo-amerikanska kontexten tills för en generation eller två sedan ett tillhåll för religionskritiker och relativister av olika falanger. Få kristna filosofer, i varje fall från de protestantiska kyrkorna, hade framstående företrädare inom disciplinen.¹ I dag däremot utmärks religionsfilosofin av att flera olika filosofiska skolbildningar och konfessioner finns representerade. Ibland används termen 'filosofisk teologi' för att skilja på hur religionsfilosofin ser ut i dag från hur den såg ut under första hälften av 1900-talet. Man skulle kunna tala om en rörelse från religionsfilosofi till filosofisk teologi under 1900-talet. I den här artikeln vill jag föra en kritisk diskussion om denna förändring med anledning av en ny publikation, *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* (sidhänvisningar löpande i texten). Som titeln anger har författarna myntat ett nytt uttryck – 'analytisk teologi' – för att ploga ytterligare en fåra i den filosofiska teologin. I den här artikeln kommer jag att diskutera detta bidrag till den pågående debatten både ur ett historiskt och ett samtida perspektiv.

Från religionsfilosofi till filosofisk teologi

Analytisk teologi är ett försök att beskriva och bedriva en metod som vuxit fram inom modern religionsfilosofi och filosofisk teologi. Som namnet antyder är det fråga om en inriktning inom teologin som bedrivs med hjälp av den inriktning inom 1900-talsfilosofi som kallas för analytisk filosofi.² *Analytic Theology* är en samlingsvolym med flera av de mest inflytelserika kristna filosoferna och teologerna (de flesta positiva till analytisk filosofi och tre är kritiska eller avvaktande). Jag vill i detta avsnitt beskriva bakgrunden till analytisk teologi, dels utifrån författarnas beskrivning och dels med egna reflektioner och kommentarer.

Som en av författarna, Nicholas Wolterstorff, beskriver situationen var det tre förändringar i det filosofiska landskapet som möjliggjorde framväxten av filosofisk teologi: (1) utdöendet av den logiska positivismen och vardagsspråksfilosofin; (2) den nya "meta-epistemologiska" debatten från 60-talet och framåt som resulterade i en epistemologisk pluralism samt (3) att ett antal kristna filosofer började bedriva filosofisk teologi utifrån den analytiska filosofin (156-162). Crisp beskriver i sin inledande och programförklarande artikel med titeln "Analytic theology" (36 ff.) vad som framstår som en fjärde förändring eller villkor som möjlig-

gjorde filosofiska teologins framväxt nämligen: (4) den analytiska filosofins omvändelse från det anti-metafysiska arvet från den logiska positivismen till ett renodlat intresse för och analys av metafysiska frågeställningar. Man skulle kunna säga att (1), (2) och (4) är externa villkor som har att göra med vad som händer inom den analytiska filosofin efter 60-talet och att (3) med ett internt villkor, det faktum att det fanns kristna filosofer som tog tillfället i akt och började praktisera religionsfilosofi på ett för 1900-talet nytt sätt.

Låt oss se lite närmare på de externa villkoren, framförallt (1) och (4). Den logiska positivismen var en strömning inom filosofin som hade sina rötter i Gottlob Freges landvinningar inom logiken på slutet av 1800-talet och vidareutvecklades främst hos Bertrand Russell, Alfred Whitehead och den tidige Ludwig Wittgenstein samt en grupp tänkare som kallades Wien-cirkeln som hade sitt säte i Österrike. Huvudärendet för den logiska positivismen var att försöka avgöra vilka påståenden som är meningsfulla och vilka som inte är det. Endast påståenden som är meningsfulla kan vara sanna eller falska. D.v.s. meningslösa påståenden har inget sanningsvärde. Vidare antog de logiska positivisterna att endast tautologa påståenden (som $7+5=12$) och empiriskt verifierbara påståenden (som "Katten är grön") är meningsfulla eftersom endast sådana påstående har ett bestämbart sanningsvärde. Påståenden som inte har ett sanningsvärde var alltså att betrakta som meningslösa, som tom prat.

Dessa två kriterier får anses vara mycket stränga. Många påståenden som vi normalt skulle tycka vara meningsfulla faller inte utan vidare inom ett av dessa två villkor och blir därmed meningslösa. T.ex. inom litteraturen har fiktionen en

central plats. En fiktiv romantext uppfyller inte något av den logiska positivismens kriterier för vad som är meningsfullt att tala om. Inga eller få satser i John Steinbecks roman *East of Eden* är att betrakta som tautologa och en överväldigande del av dem som rent nonsens eftersom de inte går att verifiera påståenden som att "Cathy är en bordellmamma". Därmed blev (implicit) den största delen av litteraturen filosofiskt sett utdömd som nonsens av den logiska positivismen – vilket får anses som en mycket kontroversiell och föga tilltalande hållning. Det betyder dock inte att litteratur (eller annan konst) betraktades som bortkastad tid eftersom den kan fylla andra funktioner än att vara sann eller falsk. Litteraturen var, enligt många av de som hade sympatier med den logiska positivismen, något som endast hade med den subjektiva känslan (emotivismen) att göra och inte med sanning i någon filosofisk mening. Man kan fråga sig om detta inte talar emot det många gånger (medvetna eller omedvetna) sanningspatos som driver många att skriva en roman? Drivna författare som John Steinbeck vill helt säkert beskriva något som berör känslorna men också något som har med sanning och mening att göra, och med stora filosofiska implikationer. I ljuset av detta får man anse det som en av 1900-talets stora ironier att Bertrand Russell tilldelades Nobelpriset i litteratur 1950! Frågan är om detta är mest beklämmande ur filosofisk eller litterär mening.

Vad var konsekvenserna av detta program för filosofin? En av företrädarna, Alfred Ayer, sade att filosofi endast bestod i en serie tautologa påståenden som klargör vårt vardagliga språkanvändande. Vardagsspråket ansåg Ayer vara missvisande och får oss att göra antaganden som *förefaller* vara meningsfulla (d.v.s.

antingen tautologa eller empiriskt verifierbara). Därför blir filosofins uppgift att avtäckta alla oklarheter som kommer från vardagsspråket. Således betonades behovet av att uttrycka filosofin i formella påståenden – i likhet med matematiken. Detta är tydligt från Bertrand Russells och Alfred N. Whiteheads stora verk *Principia Mathematica* (1910) där matematiken reducerades till logik. (Ibland kallas denna inriktning för *logicism*). Inom logiken utvecklades ett slags symbolspråk för att uttrycka ett logiskt idealspråk till vilket vardagsspråket kunde översättas. I översättningsprocessen, menade man, rensades allt nonsens bort. Metoden byggde på övertygelsen att det formella språket inte hade de begränsningar som det vardagsspråket var fullt av. Alla som öppnat en bok av en analytisk filosof – inte minst av äldre modell – slås av att prosan trängs på sidorna med formalismerna och gör att texten mer ser ut som bok i ämnet matematik. Här finns en (ytterligare) ironi: försöket att klargöra vardagsspråket blev istället själv ett elitistiskt och ofta lika obskyrt språk för nu inträdde en diskurs på en hög abstraktionsnivå där tolkningarna av den ofta gick isär.

Vi har omtalat vad som hände med litteraturen och filosofin genom tillämpandet av den logiska positivismens kriterier för sanning. Men det finns mer att säga om andra områden. Påståenden om den yttersta verkligheten – metafysiken och teologin – ansågs ligga bortom förnuftet och kunde endast antas på förtröstan.³ Det som inte är gripbart för förnuftet, argumenterade Ayer, var inte meningsfullt.⁴ Genom att placera teologiska påståenden (precis som metafysiska påståenden) i en kategori som reserverades för meningslösa påståenden kunde man enkelt avskrika teologin och religionen från den filosofiska agendan. En grundläggande

troföreställning som ”Gud är god”, menade de logiska positivisterna, kan vi varken säga är självklara så som matematiska satsar är eller empiriskt verifierbar (eftersom Gud inte är ett fysiskt objekt). Teologiska påståenden är alltså nonsens.

Det fanns dock de som ansåg att teologin hade en plats – bortom sant och falskt. Dess funktion förklarades ligga i den subjektiva känslans område (precis som litteraturen) i likhet med Schleiermachers *Gefhül*.⁵ Tillåt mig att göra en liten avstickare för att illustrera detta.

I Sverige är detta vad vi ser hända efter Ingemar Hedenius kritik i hans bok *Tro och Vetande* 1949. En enkel framställning av den svenska situationen skulle te sig ganska komplex eftersom den analytiska filosofin (teologin och religionsfilosofin) också varit präglade av ett tyskt idealistiskt arv efter Immanuel Kant som effektivt samverkat med den anglosaxiska analytiska filosofin till en, om inte helt unik, variation på två temata med vissa intressanta särdrag. Teologer som Gustav Aulén och Anders Nygren försvarade det som kunde försvaras genom att försöka skilja mellan religiösa och filosofiska sanningar.⁶ Många lämnade den kristna tron eller tvingades anamma ett dubbelt sanningsbegrepp med en uppsättning religiösa och en uppsättning filosofiska eller vetenskapliga sanningar. De religiösa sanningarna ansågs oåtkomliga för den vetenskapen. Konsekvensen blev en bodelning mellan de gamla fienderna, ”andligt” och ”världsligt”.

När jag började studera teologi och filosofi i Lund i slutet på 1990-talet var situationen inte helt olik den som jag nu beskriver. Inte minst på den teologiska institutionen. Trots att den värsta krigsröken efter ”tro och vetande-debatten” hade lagt sig upplevde jag att det fortfarande var en mycket känslig fråga där

gamla positioneringar poppade upp lite här och var. Det fanns de som öppet försvarade Hedenius eller en hållning som den logiska positivismens syn på religion. Och det fanns de som av olika anledningar var Hedenius motståndare. Men jag upplevde att många fortfarande hade en magkänsla av att den riktiga filosofin var en sådan som Hedenius företrädde. Vissa hade ju valt att försöka rädda det som gick att rädda av teologin genom att göra den oåtkomlig för det kritiska förnuftet men samtidigt vara vetenskaplig och utan att frånkänna filosofin sitt eget undersökningsområde. Förutsättningen hos både kritiker och försvarare föreföll alltså vara den att den logiska positivismen fortfarande var den enda filosofin värd namnet. Sedan dess upplever jag att situationen förändrats och förbättrats då flera lärare och doktorander i dag arbetar med projekt som presenterar radikalt andra och för Nygren eller Aulén närmast otänkbara ståndpunkter.⁷

Vad hände med den logiska positivismen? På 1950-talet förändrades den analytiska filosofin då den logiska positivismens två kriterier föll på sin egen orimlighet eftersom de själva varken var tautologa påståenden eller empiriskt verifierbara påståenden. Alltså är själva grunden för deras filosofi nonsens. Istället för ett logiskt idealspråk kom därefter vardagsspråket att vara objekt för analysen (*ordinary language philosophy*). Denna metod hade funnits som ett frö i den logiska positivismen, inte minst genom Ludwig Wittgenstein och rörelsens upptagenhet av språket. Så trots att analysen närmast är den omvända är det fortfarande intresset för språket som binder den analytiska filosofin samman före och efter 1950-talet. Filosofi, för den senare Wittgenstein, var ett slags filosofisk terapi. Dess uppgift var nu att hjälpa oss inse att alla filosofiska (och

teologiska) problem kunde analyseras som problem som hade med vår språkanvändning att göra. Men istället för ett idealiserat logiskt språk tog man nu istället vardagsspråket som utgångspunkt för en kritik av de traditionella filosofiska problemen. Problemet var alltså inte längre vardagsspråket – så som det varit för den logiska positivismen – utan det traditionella filosofiska språket som rörde sig med ett abstrakt språkbruk som lösgjorde de filosofiska problemen från de konkreta situationer i vilka de uppkommit. Enligt vardagsspråksfilosofin, har den traditionella filosofin förvanskats det vardagliga språkbruket och därmed skapat en uppsättning låtsasproblem. Ett känt exempel på detta är Gilbert Ryles *The Concept of mind* som bl.a. kritiserar Descartes substansdualism då hans abstrakta språk skapat ett låtsasproblem.

Det skall framhållas att en välkommen känslighet växte fram för hur språket fungerar i olika situationer och kontexter fram. Den främsta frukten av vardagsspråksfilosofin är den s.k. tal-aktsanalysen vilken lever och har utvecklats vidare i samtida filosofi. Men även om vardagsspråksanalysen är ett snäpp bättre än den logiska positivismen satte den klara begränsningar för vad som kunde betraktas som god filosofi. Detta påverkade i sin tur religionsfilosofin. Alla religiösa frågor och problem ansågs vara just språkfilosofiska frågor, frågor som hade att göra med att kyrkan eller dess teologiska genier hade anammat ett allt för abstrakt språkbruk. Frågor som lidandets problem och fri vilja ansågs vara problem som skulle klaras upp eftersom man missförstått grammatiken eller de språkregler som gäller för uttrycken lidande och fri vilja. Men detta blev, tyckte man snart, allt för reduktionistiskt. För inte kan det vara så att alla filosofiska problem endast är

språkfilosofiska problem? Visst måste vi kunna komma bortom språket med våra filosofiska och teologiska undersökningar?

Ur frågor som dessa tog den analytiska filosofin (och därmed också religionsfilosofin) en ny vändning. Det som hände på 1960-talet var att den språkliga analysen inte nödvändigtvis ersattes (den är som sagt fortfarande levande i stora delar av filosofin) men fick sällskap av flera filosofiska skolor.⁸ I allmänhet kan det kanske sägas att ett intresse för sanning och metafysik såg dagen (vilket är det fjärde villkoret som jag nämnde ovan). För, mycket riktigt, alla problem kan inte vara språkfilosofiska. Man började ånyo (och ibland för första gången) ställa frågor om metafysiska entiteter som naturer eller essenser, individer, substanser, egenskaper, existens, propositioner, möjliga världar, fri vilja, tid, orsak-verkan sammanhang och många andra fantastiska ting. Detta gjorde att de stora livsfrågorna och religionen återigen blev verkliga föremål för diskussion och filosofisk analys, såväl bland religionskritiker och agnostiker som troende. Påståenden om Gud kunde inte längre enkelt förbigås som meningslösa som under positivismens dagar eller ses som språkliga felformuleringar av teologer och filosofer som under vardagsspråksanalysens dagar. Istället började man som filosof nu så smått ta de metafysiska och religiösa påståendena om verkligheten på allvar – som kristen teologi och traditionell filosofi traditionellt gjort –, som verkliga, icke-reducerbara, problem.

I detta skede tog som sagt en skara kristna filosofer tillfället i akt – se villkor (3) ovan. Bland de filosofer som kunde tyda tidens tecken framstår Alvin Plantinga som den främste och mest tongivande i den nya generationen av analytiska religionsfilosofer. Kring Plantinga och inte minst efter att han blev professor i filosofi

vid Notre Dame University i USA 1982, har denna institution och hans person blivit något av ett centrum för kristna filosofer. Tillsammans med Plantinga fanns andra begåvade kristna filosofer som började bedriva filosofisk teologi. Ta t.ex. Nicholas Wolterstorff i USA och Richard Swinburne i England som arbetat både som filosofer och som filosofiska teologer. De arbetade inom kvalificerade filosofiska områden – Wolterstorff inom metafysik och estetik och Swinburne inom vetenskapsfilosofi – och sedan tillämpade eller integrerade de dessa med områden inom teologi. Ett exempel är Swinburnes *The Existence of God*⁹ som bygger på arbete som han redan gjort inom sannolikhetslära. Ett annat exempel gäller Plantingas inflytelserika bok, *The Nature of Necessity*,¹⁰ som försvarade en realistisk syn på modaliteter, d.v.s. vad som är metafysiskt nödvändigt och möjligt. Han tog sitt avstamp i det intresse för metafysik och logik som börjat gry på 60-talet efter de landvinningar som gjorts av bl.a. Saul Kripke, W.V.O. Quine och Ruth B. Marcus. I denna komplexa och intressanta bok valde Plantinga att inkludera ett par avslutande kapitel i filosofisk teologi som (utan ursäkt) tillämpade den metafysiska teori som han arbetat ut i bokens tidigare kapitel – hans friviljeförsvaret (*free will defence*) rörande ondskans problem och det ontologiska gudsbeviset. Stora delar av Plantingas författarskap har sedan dess varit ett fortsatt reflekterande över modaliteters funktion i teologiska frågor. Många har tagit starka intryck av denna bok och använt dess metafysiska teori i filosofisk teologi.¹¹ Samma sak kan sägas om Wolterstorff, Mavrodes och många fler – de tog tillfället i akt som filosofer att analysera teologiska temata. Förutom metafysik har, som vi såg Wolterstoff peka ut, en förändring i den epistemologiska diskus-

sionen också möjliggjort framväxten av filosofisk teologi. Även här har Plantinga varit inflytelserik i den rent filosofiska diskussionen och inte varit sen med att tillämpa sina resultat på teologiska temata. Antologin, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* från 1983¹² som redigerades av Plantinga och Wolterstoff var en samling som ofta refereras till. Inte minst Plantingas essä vilken lade grunden till s.k. 'reformed epistemology'. Det är idén om att det inte behövs mer grundläggande (eller några) skäl för att tro på Gud.¹³ Tron på Gud eller andra religiösa trosföreställningar som tron på att Jesus har dött för mina synder är grundläggande i sig och behöver inte något mer grundläggande för att hålla för sant. Detta bidrag har stötts och blötts i flera decennier nu och är ett tydligt exempel på hur den kristna tron och teologin och den analytiska filosofin har interagerat på ett kreativt och inflytelserikt sätt.

1978 startades *Society for Christian Philosophers* och samma år den ansedda tidskriften *Faith and Philosophy*.¹⁴ Sedan dess har debatten vuxit lavinartat så pass att flera av de mest respekterade akademiska bokförlagen har flera publikationer som är en konsekvens av denna rörelse. I slutet på 1970-talet och tiden därefter rörde det sig om frågor som Guds existens och natur (attribut), mirakel, naturalism, pluralism. Allt eftersom blev de teologiska frågorna som togs upp för filosofisk diskussion allt mer detaljerade och partikulära som förbön och Guds försyn, inkarnationen och försoningen. Professionella filosofer började med andra ord att inkräkta på och tänka och skriva om det som traditionellt uppfattats vara teologerna områden.

Analytisk teologi

Efter att ha beskrivit den utveckling som

filosofisk teologi genomgått under 1900-talet vill jag nu behandla *Analytic Theology* eftersom den representerar något av det senaste i den självförståelse som filosofisk teologi kommit att utveckla.¹⁵ Projektet analytisk teologi har vuxit fram från den filosofiska institutionen på universitetet i Notre Dame som blivit ett ledande centrum för filosofisk teologi i den anglosaxiska världen. Trots att Notre Dame är en av de mest ansedda IVY-league-skolorna och med en romersk katolsk identitet finns det i dag flera konservativa kristna – både katoliker och protestanter – på den filosofiska institutionen som lärare och doktorander. Bland professorerna finns ansedda filosofer som Peter van Inwagen, Alfred Freddoso, Thomas Flint och Michael Rea. Institutionen utmärks inte bara av akademisk excellens och stort antal anställda och doktorander utan av en filosofisk vidd där flera olika filosofiska perspektiv får trängas med de analytiska filosoferna, en god pluralism. Notre Dame har flera center och däribland *Centre for Philosophy of Religion* som erbjuder konferenser, stipendier för besökande forskare och olika forskargrupper. Bland dessa finns projektet som mynnade ut i publikationen *Analytic Theology*.¹⁶ Initiativtagare var tidigare nämnda Michael Rea (professor i filosofi vid Notre Dame) och Oliver D. Crisp (Fuller Seminary, Pasadena). Syftet med projektet är att öka förståelsen och interaktionen mellan filosofi och teologi, eller, som de säger, mellan filosofer och teologer. Det vill säga det handlar inte bara om disciplinära idéer utan om konkreta människor som befinner sig på olika nivåer – forskare och lovande studenter.

Vad är då analytisk teologi? I sak är analytisk teologi inte något annat än en gemensam metodologi som tar sin utgångspunkt i de verktyg som analytisk filosofi

har att erbjuda. Analytisk teologi är för Rea och Crisp ett slags samlingsnamn för en stil (retorik) och ambition (mål) i vilken teologi bör bedrivas. Ett försök till sammanfattning av deras (och några av de andra författarnas) idé kan se ut så här:

Analytisk teologi:

1. *stil*: analyserar teologiska frågor på ett logiskt koherent sätt med begreppslig och terminologisk klarhet, undviker metaforer om de inte illustrerar en substantiell poäng
2. *ambition*: försöker beskriva verkligheten så som den är. (Se t.ex. 3-7)

Kanske låter detta föga revolutionerande men frågan är om revolution är syftet med boken. Den förefaller inte ha några sådana pretentioner. Istället verkar syftet vara att positionera och beskriva den filosofiska teologi som bedrivits sedan slutet på 1970-talet. Men man kan undra vad som skulle kunna tala emot en beskrivning som denna av teologi i allmänhet. Borde inte alla teologiska områden – systematisk teologi, exegetik, kyrkohistoria etc. – också utmärkas av samma stilistik och ambition?

Men helt okontroversiellt är en sådan karaktärisering inte. Det som är tydligt är att analytisk teologi vuxit fram i polemik mot det sätt som företrädarna uppfattat att teologi bedrivits på i modern tid. Vad gäller stilkravet har det ofta varit fallet att modern teologi inte slagit vakt om ett exakt och koherent språkbruk för undvika missförstånd och möjliggöra intellektuellt utbyte.¹⁷ Vad gäller ambitionen har moderna teologer ofta ansett att verkligheten antingen inte är begreppsligt eller vetenskapligt nåbar (efter Kant) eller att vi inte kan beskriva verkligheten utan att själv färga tolkningen. Allt som kvarstår är tolkningar av en (i bästa fall) en gemen-

sam verklighet. Med andra ord har (metafysisk och teologisk) realism sagts vara teologiskt naiv eller rent av farlig; ytterst sett, våldsamt då den antagits leda till dominans och strukturer som förtrycker människan och naturen. Även om detta är en grov generalisering (med många undantag) så är det i en sådan situation som analytisk teologi skall försås och det är också först då den blir kontroversiell.

I *Analytic Theology* kommer detta fram tydligast i Randal Rausers starkt polemiska bidrag, "Theology as a Bull Session" (70-84) där författaren påstår att mycken modern teologi är just "skitprat" (*bullshit*). Han menar inte detta på ett nedsättande sätt utan lånar terminologin från Harry Frankfurt som försökt avslöja kvalificerat skitprat i akademiska sammanhang, d.v.s. ord, meningar och texter som låter fina och lärda men som egentligen inte har någon bestämbart mening.¹⁸ Rauser uppfattar t.ex. Jürgen Moltmans modell för teologi som ett representativt uttryck för en typ av teologi som analytisk teologi söker kritisera (implicit eller explicit) eftersom den inte eftersträvar terminologisk och begreppslig klarhet och verklighetsanalys. Därför tenderar Moltmans teologiska modell åt att producera skitprat. Motivationen att bedriva teologi på detta sätt för Moltmann – precis som hos mycket annan modern och postmodern teologi – är att kunskapsanspråk är maktanspråk. Moltmans hegelianism söker komma bortom dikotomin sant-falskt för att så hänge sig i en ändlös teologisk diskussion (*perpetual dialouge*) i den troendes gemenskap där ingen person eller instans ges tolkningsföreträde utan alla är på samma nivå (81 f).¹⁹ Mönstret känns igen från den nordiska teologiska kontexten som främst stått under inflytande av den tyska idealistiskt

färgade teologin (som Moltmann för vidare).

Oavsett om Rausers Moltmanntolkning är helt korrekt eller ej så blir kontrasten tydlig: där modern teologi söker begreppslig *flexibilitet och öppenhet* söker analytisk teologi *begreppslig klarhet och stringens*, där modern teologi söker beskriva "verkligheten" så som den konstitueras av en gemenskap söker analytisk teologi beskriva verkligheten som den *ter sig* för förnuftet (givetvis i gemenskap med andra men inte så som konstituerande). Teologi á la Moltman löper sålunda risken att bli rent skitprat då den inte går att kritiskt granska med förnuftet – den undanber sig en sådan granskning med motivationen att det är att utöva maktmedel. Frågan gäller här det akademiska värdet i Moltmanns teologi men man torde kunna fråga samma fråga om dess värde för livet och praktiken.

Denna utvärdering kan verka för hård eftersom den går till attack mot en teologi som skrivs med en prosa som är svårtillgänglig eftersom den saknar den klarhet i uttryck och terminologi som analytisk teologi eftersträvar. Det förefaller ibland som att denna svårtillgänglighet (som givetvis delvis är en fråga om bildning och jargong) är ett litterärt grepp, ett sätt att med formen beskriva något som ligger i innehållet. Att göra innehållet svårtillgängligt eftersom materialet (teologin, verkligheten) är svårtillgängligt. Visst kan Augustinus prosa sägas vara svårtillgänglig precis som våra dagars John Millbanks prosa. Men troligen har Rauser svårare att avfärda både Augustinus och Millbank som skitpratare än Moltman. Varför? Därför att Augustinus och (troligen) också Millbank trots allt är någon form av realister i fråga om kunskap och metafysik. Gissningsvis ursäktas deras svårtillgängliga stil därmed ty förhållan-

det mellan kunskapsteoretiska och metafysiska antaganden och ens prosa är inte helt entydigt. Det kan säkert se ut på flera sätt och är något av en utmaning för den analytiske teologen som gett terminologisk entydighet ett så högt värde. Helt klart är ju att det finns olika prosaideal inom olika inriktningar inom teologin och detta indikerar åtminstone någonting. Exakt vad låter jag vara osagt. Jag för upp detta eftersom det talar om den självförståelse som präglar både den analytiske teologen och Moltmann och hans sympatisörer.

Analytisk teologi är alltså främst en metod, men en ytterligare kvalifikation är nödvändig. Eftersom analytisk teologi är en metod (stil och ambition) kan den tillämpas på olika teologitraditioner. Därför bör man lägga till adjektivet *kristen* analytisk teologi för att avgränsa den aktivitet och teoribildning som vi här talar om från t.ex. *judisk* analytisk teologi.²⁰ Att en analytisk teologi är kristen kännetecknas av att det är den allmänna kristna tron som är uppe för diskussion så som den uttryckts i Skriften, bekännelserna och de större tänkarna i den kristna teologitraditionen. Oliver Crisp säger om den analytiska teologins förhållande till den kristna traditionen i en intervju:

Analytic theology is a way of doing theology using the aims and methods of analytic philosophy. The last quarter century has seen some terrific theology being done - increasingly by analytic philosophers. Analytic theology is about bringing this back into theology departments, using analytical rigor to pursue a properly theological (rather than philosophical) programme. Same method, different ends. Theology is always wedded to some sort of metaphysics. I am keen to see more analytic metaphy-

sics in contemporary theology. It seems to me that such an approach has much in common with the tradition of western Christian theology. If one reads St Thomas or St Anselm or Turretin or Edwards one is quickly struck by how 'analytic' their theology actually is.²¹

Crisp ser alltså analytisk teologi som en mer eller mindre oavbruten tradition från skolastiken och det som binder dem samman är liknande metod och betoning av metafysiska frågeställningar inom teologin.²²

Trots denna likhet med skolastisk teologi visar Rea och Crisp på att en analytisk metod i teologin inte måste innebära att man köper ett helt paket av färdiga slutsatser och anspråk. Eftersom den analytiska filosofin i sig genomgått en diversifiering under 1900-talet är det naturligt att det finns olika sätt att göra teologiska tillämpningar utifrån de olika ståndpunkterna inom analytisk filosofi. Vidare finns det ingen enkel korrelation mellan en metod och sanning i analytisk teologin. Den slutsats man når med en analytisk-filosofisk metod garanterar inte sanning, utan slutsatsen kan vara falsk eller here-tisk (givet en viss etablerad teologisk tradition.) Eftersom analytisk teologi är en metod rör den fram för allt argumentationens formella giltighet och inte dess sundhet, d.v.s. ett argument kan vara formellt korrekt men ändå ha en falsk slutsats (46). Ungefär på samma sätt fungerade metoden i skolastisk teologi – den utgjorde ett ramverk, som utvidgades åt många olika håll i teologin, vilket gjorde att skolastiken inte var en enhetlig dogmatisk rörelse. Däremot fanns en metodologisk enhet bland skolastikerna. Man visste när man inte höll med varandra och varför. I dag är inte situationen sådan i teologin (och i flera humanistiska vetenskaper för

den delen) varför det också är mycket svårare att klyva hårstrån i dag eftersom man är oense om att det ens finns något hårstrå att klyva.

Vad gäller sanningsteorier påstår Crisp att analytisk teologi inte är kompatibel med alla teorier. Han menar t.ex. att deflationistiska och korrespondensteorier om sanning är konsistenta med analytisk teologi men han är tveksam om epistemiska teorier om sanning är det. En epistemisk teori säger att sanningspåståenden är (ontologiskt) beroende av en eller flera som är rättfärdigade i sin tro på sanningen i fråga. På så sätt blir sanning avhängigt och relativt ett eller flera subjekts förhållande till ett eller annat sanningsanspråk. Lite vulgärt uttryckt kan man ställa frågan: Om ett träd faller i skogen och ingen hör det betyder det att det inte lät? En (konsekvent) epistemisk sanningsteoretiker skulle svara ja, eftersom alla verkligheter är beroende av någon som uppfattar eller har kunskap om dem. Grundförut-sättningen bakom Crisp distinktion förefaller vara den vi nu återkommit till ofta – att analytisk teologi är ”realistisk” i någon mening, att den sysslar med teologins frågor på ett icke-subjektivistiskt sätt. Enligt Crisp är den lutherske teologen och kände ekumenikern George A. Lindbecks post-liberala teologiska metod (*cultural-linguistic method*) ett exempel²³ på en epistemisk sanningsteori och kvalificerar därför inte som analytisk teologi (, 46-49). I likhet med den senare Wittgenstein säger Lindbeck att påståenden inom teologin att förstå som en grammatik i ett givet och avgränsat språk, ett språk som följer vissa regler som är unika för en viss kultur eller kontext. Den kristna teologin och traditionen utgör just en sådan kontext eller grammatik i vilken påståenden som ’Jesus dog för mina synder’ är meningsfulla. Mer specifikt är det den kristna

trosgemenskapen som ser sådana påståenden som auktoritativa för tro och liv. 'Jesus dog för mina synder' refererar alltså inte till en (metafysisk eller objektiv) sanning som har någon mening eller kan sägas vara sann eller falsk *utanför* den kristna "språkspelet". Crisp et al. menar att denna teologiförståelse inte är i linje med den kristna traditionen (hos t.ex. Augustinus, Thomas av Aquino, Luther etc.). Frågor om epistemologi är enligt Crisp sekundära eftersom dess huvudinnes innehåller metafysik, frågor om sanning och verklighet.

Jag ska nu ta upp två kritiska synpunkter, den första om analytiska teologins syn på kontinental filosofi och den andra om dess syn på konfessionalitet. Båda punkterna relaterar till saker jag redan sagt men är förhoppningsvis ingen upprepning.

Synen på kontinental teologi

Till den analytiska teologins (och filosofins) självförståelse hör alltså ett slag motsatsförhållande till kontinental teologi (och filosofi).²⁴ Den bygger på en ömsesidig *misstänksamhet* de båda lägren emellan. (Vi har redan sett detta i Rausers kritik av Moltmann.) Kontinental filosofi utmärks inte av den rigorösa stilistik och metafysiska ambition som analytisk filosofi har kommit att göra – glöm inte den analytiska filosofins antimetafysiska vagga! Istället härskar metaforer och andra stilistiska markörer texterna samt ett anti- eller a-metafysiskt sätt att filosofera. Förhållandet inom analytisk och kontinental teologi är liknande. Inom kontinental teologi är man generellt mer intresserade av den subjektiva erfarenheten att vara mänskliga och etik än världsbildsbyggen. Sanning sätts ofta inom citattecken eftersom den anses omöjlig eller mycket svår att nå – allt annat vore hermeneutisk naivitet

eftersom varje sanning alltid är relaterad till en viss situation eller viss förståelse av verkligheten som är given genom historiska processer och händelser. De analytiska teologerna bedöms vara blinda eller naiva inför hur Gud, världen, människan och texten skall tolkas eftersom den bygger på en strävan efter begreppslik klarhet som enbart är en Cartesiansk övermodig dröm.

Mot en sådan karaktärisering skriver Rea att analytisk teologi lätt kan missförstås. Eftersom det analytiska elementet ses som naivt avfärdas det med karikatyrer utan argument (implicit i detta är väl också att det omvända förhållandet om att ett "kontinentalt element, så långt det finns ett sådant, lätt avfärdas med karikatyrer av analytiska teologer). Från ett andligt eller etiskt perspektiv anser den kontinentale teologen, Merold Westphal, att den analytiska stilen och ambitionen tenderar att leda till en form av intellektuell avgudadyrkan, eller det som Heidegger kallade 'onto-teologi' (265-279). Den består av det mänskliga begäret att förklara allt och ha fullständig eller klar kunskap. I båda fallen är Gud både förklararen och det som kan förstås. På så sätt blir Gud endast ett ting eller ett faktum som behövs för att förklara andra faktum. Resultatet är alltså en form av avgudadyrkan som inte lämnar utrymme för Guds transcendens och mysterium. Problemet ligger i vår intellektuella hybrid och, i varje fall från ett kristet perspektiv, att vi är fallna.

Rea har tagit sig tid att läsa på lite och försöker bemöta en kritik som denna (9 ff.). Han säger att den inte träffar den analytiske teologen, i varje fall inte av nödvändighet. I dag menar han att det finns få, om ens någon, analytisk teolog som skulle säga att vi kan ha *fullständig och klar kunskap* om Gud eller den yttersta

verkligheten. Mystieriet i teologin är oundvikligt. Men det betyder inte att Gud genom sin existens och aktivitet kan förklara vissa saker om världen, t.ex. att den existerar, och att det inte måste innebära att vi kan eller måste ha fullständig och klar gudskunskap: "some mystery remains" (Ibid.). Oavsett vad Rea säger till försvar av analytisk teologi så kan den (i varje fall enligt det som Crisp säger i kapitlet efter (42) vara en grad av eller ren Heideggeriansk onto-teologi. Men identifikationen av de båda är inte nödvändig utan kan variera eftersom analytisk teologi endast framställs som en metod. Men problemet går djupare. Enligt Reas förståelse av onto-teologi är det inte fråga om vi egentligen kan skapa ett sammanhängande system av sanna satser inom teologin utan det är just själva *försöket* som är det problematiska, så problematiskt att det leder oundvikligt till avgudadyrkan, en tillbedjan av våra mentala beläten och inte den levande Guden.

Männe talar den analytiske och den kontinentale teologen förbi varandra? I så fall kanske för att de har vitt skilda metodologiska förutsättningar. Problemet förefaller vara att onto-teologen ser teologens uppgift som främst (eller uteslutande) praktisk och den analytiske teologen som främst (eller uteslutande) teoretisk. Frågan är om man inte med detta målar upp en falsk dikotomi. Liv och lära kan inte vara åtskilda. Med risk för att låta förenklande kanske man bör tänka på dessa kanske så här: En del av livet är att tänka klart om verkligheten så långt det är möjligt beroende på vår kognitiva begränsning; en del av läran är att den alltid är en konkret situation och aldrig är skild från utan befinner sig i ett samspel med livet. Om ett sådant förhållande stämmer så borde en del av misstänksamheten tonas ner och istället borde man

öppna för dialog och lärande mellan analytiska och kontinentala teologer. De analytiska teologerna i *Analytic Theology* har en hel del goda poänger i sin kritik av (post-)modern teologi men har inte bidragit till en sådan öppen dialog.

Däremot har i bokens slutkapitel en mer självkritisk del inkluderats. Där möter en mer konstruktiv kritik av den analytiska teologins hermeneutiska blindhet i användandet av bibeltexter och andra teologiska urkunder. Eleonore Stump, själv en framstående analytisk teolog, betonar det narrativa elementet i teologi som ett korrektiv till det analytiska. Hennes artikel är tyvärr så kort att hon knappast hinner börja innan hon ska avsluta. I vilket fall är det ett välkommet korrektiv och som till viss del når bortom dikotomin mellan kontinental och analytisk teologi. Stump säger att all kunskap inte är propositionell, d.v.s sådana som kan uttryckas i påståendesatser, utan en viss kunskap är sådan som vi formar på ett omedvetet plan om andra personer. Det är inte en kunskap som talar om vad som är fallet, d.v.s. ett slags tredje-persons kunskap om sakförhållande. Kunskap om personer (*second person experience*) är ej direkt översättbar eller reducerbar till sådan kunskap om vad som är fallet. Stump hänvisar relevanta insikter från forskning i utvecklingspsykologi och autism. Vidare är personkunskap viktig för att "läsa" livet och berättelser, inte minst bibelns berättelser, och kan bidra till insikter i olika problem, t.ex. lidandets problem som Stumps artikel behandlar. Genom kunskap om personer kan vi leva oss in i andra människors liv genom berättelser och på sätt och vis uppleva det de upplever. Klara begrepp och terminologi är inte av samma relevans för sådan kunskap utan snarare är metaforen och berättelsen dess naturliga språkbruk. För kontinenta-

la teologer är inte narrativ teologi som betonar just metaforer och berättelser något direkt nytt (förutom möjligen Sumps klara och koherenta framställning och argumentation) men i den analytiska teologin är det ett sällsynt inslag. Så långt i alla fall. Det kommer att bli intressant vad som händer med analysen av berättelser – bibliska eller andra teologiska ”berättelser” – i händerna på analytiska teologer och på vilket sätt insikterna kommer att forma den teologi som följer.

Måste analytisk teologi vara konfessionell?

Crisp (och andra författare) framställer analytisk teologi som en version av Anselms ”Tron som söker förstå (*fides quaerens intellectum*). Men det är inte klart vad för tro som åsyftas. Är det den personliga tron, själva trosakten, eller är trons innehåll, det som tros (*fides quae* eller *fides quae*)? En annan författare, Andrew Chignell, verkar förstå distinktionen (118, not 2). Han säger att analytisk teologi framförallt handlar om teologi och doktriner (*fides quae*) inte om den personliga trosövertygelsen eftersom analytisk teologi just är en metod, en stil med vissa ambitioner. Kanske kommer detta på kollisionkurs med *motivationen* att bedriva analytisk teologi hos t.ex. Rea och Crisp (båda är reformerta kristna) då de under stundom förefaller glömma eller helt enkelt inte inse denna distinktion. Ibland verkar det som att de tänker att analytisk teologi är (en del av) att arbeta ut sin egen personliga tro och dess innehåll. I så fall kan inte agnostiker eller personer med en trosövertygelse annan än den kristna bedriva kristen analytisk teologi. Kanske detta inte låter så konstigt när man talar om en kristen analytisk teologi. Men det är inte konsistent med analytisk teologi som metod. Eventuellt kan

analytisk teologi av den sort som Crisp och Rea implicerar behöva ytterligare kvalificeras ytterligare som en *konfessionell* kristen analytisk teologi för att verkligen vara i Anselms tradition. Och varför inte då lägga till *reformert* konfessionell analytisk teologi i deras fall? Och så vidare. Utan sådana klargörande löper analytisk teologi att bli förvirrande men samtidigt som en enande metod risken att dö ”de tusen kvalifikationernas död”.

För det är ett faktum att det i dag finns flera agnostiker som bedriver *kristen* analytisk teologi. Richard Cross är ett utmärkt exempel på en analytisk teolog som arbetar inifrån den begreppsliga men inte (så vitt jag sett från hans texter eller från möten med honom) en trosgemenskap. Men detta påverkar hur tros läran behandlas. Istället för att analysera huruvida en viss lära är sann eller inte (i meningen att den korresponderar med verkligheten) så kommer agnostikern som bedriver kristen analytisk teologi snarare se på frågor som har att göra med koherens och begreppslig klarhet. I sin egen recension av *Analytic Theology* säger Cross följande:

So my proposal is this. If there is a future for analytic theology – as I am sure there both is and ought to be – it will most likely consist in the analysis of the metaphysical component of established doctrines: not with a view to showing that the doctrines are true, but with a view to showing that they are coherent (or not).²⁷

En sådan distinktion är viktig men lätt att missa. Som metod betraktat är det tillåtet att enbart inrikta sig på frågor om koherens och klarhet som analytisk teolog enligt Cross.

Men kan då inte den analytiske teologen också argumentera för sanningen (i korrespondensmeningen) också? Det

synes inte vara en omöjlighet men inte en nödvändighet. Det senare torde också vara mer relevant för de som tänker på analytisk teologi som en konfessionell företeelse, som en *fides quarens intellectum*. Men koherens och korrespondens som sanningskriterier kanske kan kombineras. Richard Swinburnes *The Christian God* delar upp diskussionen om inkarnationen på ett sådant sätt. Först talar han om inkarnationens möjlighet och, i nästföljande kapitel, om bevisen för den. Båda kapitlen förefaller vara analytisk teologiska men det är naturligt att en agnostiker som Cross mest skulle vara attraherad av det första.²⁸

Frågan om konfession skall inte omedelbart identifieras med ett försök att vara neutral i teologin – så som t.ex. den svenska teologi under hela 1900-talet strävat efter att vara men nu äntligen verkar växa bort ifrån. En analytisk teolog som Cross försöker måhända vara neutral på ett personligt plan men han är inte rädd, som tidigare generationer av analytiska religionsfilosofer varit, att gå in i den kristna begrepps världen och resonera i den utifrån dess förutsättningar som en analytisk filosof.²⁹ Cross arbete inom kristologi³⁰ är ett utmärkt exempel på kristen analytisk teologi av någon som själv inte anbefaller eller uttrycker sin egen teologiska ståndpunkt men som ändå har ett stort värde för teologin som disciplin och, i förlängningen, för konfessionell teologi.

Men visst *kan* kristen analytisk teologi bedrivas av kristna, för det vore underligt om dessa inte vore motiverade till det, och det skulle ha ett värde för kyrkan. Det som gör analytisk teologi till en sak för kristna är delvis den personliga motivationen hos den som bedriver den. Som vi har sett kommer den bekännande kristne analytiske teologen också använda sig av verktyg och analyser av verkligheten som premierar metafysisk realism i en

radikalare mening än blott koherens-teorin gör.³¹ När en kristen bedriver analytisk teologi kan det också med rätta uppfattas som en form av *apologetik*, ett försök att med filosofins metoder försöka försvara och klargöra centrala påståenden i kristen teologin. Förhoppningsvis är motivationen främst av allt att visa att idogt tänkande inom teologin är värdigt för en kristen, ger ära till Gud och blir ett gott vittnesbörd (åtminstone) för den inte helt obetydliga delen av mänskligheten som delar den akademiska gemenskapen.

Avlutning

Vad det bestående värdet av den analytiska teologin blir får framtiden utvisa. Men det verkar som att dess huvudärende – att skriva på ett klart och tydligt sätt om vad verkligheten och teologin handlar om – är relevant för vår tids teologiska situation (som tenderar att bli allt mer obskyr). Ett är säkert: den är ett uttryck för en stark och växande tradition inom samtida teologi. Eller filosofi?

Ja, om analytisk teologi är det ena eller det andra är en fråga som jag har lämnat ute eftersom den förefaller ganska ointressant för skribenterna. Wolterstorff skriver i slutet av sin artikel ”is it not theology rather than philosophy? *Theological theology, if you will.*” Sedan fortsätter han att säga att samtida kontinentala filosofer förefaller vara ängsligare att bevara filosofin från teologin som ämne och vetenskap och att denna ängslan mer eller mindre försvunnit från samtida analytisk filosofi. En stor skillnad från hur det såg ut för 100 år sedan alltså! I den mån analytisk teologi är tvärvetenskaplig är den ett välkommet bidrag, då gör det heller inte så mycket vad som disciplinärt hör till det ena eller det andra – så länge argumenten är klara och offentliga, ”Call it what you will” (168)

Noter

1. I den romersk-katolska engelskspråkiga religionsfilosofin finns något av en obruten linje från medeltidens skostik till i dag. Där har filosofin, under olika skolbildningar, varit teologins tjänarinna. Under 50- och 60-talet har vi tex. makarna Elisabeth Anscombe och Peter Geach och senare sådana som Herbert McCabe och John Haldane som stod i dialog med den analytiska filosofin och använde detta i religionsfilosofin.
2. Ett bra ställe att gå till på internet är vetenskapligt rigorösa Stanford Encyclopedia of Philosophy. För analytisk filosofi se: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/> [senast anlitad 2012-04-20]
3. Crisp och Wolterstorff påvisar helt riktigt att vi(s)a företrädare som Frege och Russell var genuint intresserade i vissa metafysiska frågor som t.ex. existensen av propositioner, egenskaper och objekt. Dessa entiter – vad än de är – ansågs inte möjliga att reducera bort.
4. Se *Language, Truth & Logic* (London: Victor Gollancz Ltd., 1944), om filosofins traditionella problem s. 44, " ...we see that the view that a number of the traditional "problems of philosophy" are metaphysical, and consequently fictitious..." och om Gud s. 115, "For to say that "God exists" is to make a metaphysical utterance which cannot be either true or false. And by the same criterion, no sentence which purports to describe the nature of a transcendent god can possess any literal significance"
5. Se min Intro i *Theofilos* 2011:1 "Apologetik efter Schleiermacher".
6. Många har redan försökt beskriva och analysera den s.k. tro och vetande-debatten. Det senaste bidraget torde vara Bengt Hägglund lättfattliga men träffande *Kunskapsteori och metafysik i teologin. En idéhistorisk tillbakablick* (Lund: Media-Tryck, 2011) 7-22 och 37-62
7. En mycket god framställning av utvecklingen i den svenska 1900-talsteologin och religionsfilosofin – de båda har haft ett nämst Bergmanskt förhållande i likhet med *Scener från ett äktenskap* – återfinns i Arne Rasmussens engelska artikel "A Century of Swedish Theology", *Lutheran Quarterly* vol. XXI, no. 2, (summer 2007), 125-162. Den är skriven för en engelskspråkig läskrets. Därför måste vissa saker som annars tas för givet förklaras. Artikeln blandar på ett tilldragande sätt en närläsning och god förståelse av de ledande tänkarna med anekdotiska inslag.
8. Det ska understrykas att vi här endast eller främst talar om den anglo-amerikanska kontexten för filosofi under förra delen av 1900-talet. Den filosofiska världen är givetvis mycket större än så. Anledningen till att jag har snävat in min diskussion är givetvis att den analytiska teologin har sina rötter i just denna mylla som har varit mycket fertil men som gett mycket olika växt och, för att pressa metaforen lite, en hel del missväxt.
9. Lägga till (Oxford: Oxford University Press, 2004) 2:a utg.
10. (Oxford: Oxford University Press, 1982)
11. Se t.ex. Wierrega, Thomas Flint eller Thomas V. Morris. Så mycket har denna boks syn på filosofi bidragit att dess språkbuk har påverkat det filosofiska språkbruket i dag – t.ex. "transworld depravity". Självt anser jag att Plantingas 'essentialism' är djupt problematisk. Se t.ex. David S. Oderberg *Real Essentialism* (2007; Oxford: Oxford University Press).
12. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1991).
13. Ibland kallat *weak* eller *non foundationalist* (icke fundamentalistisk) eftersom traditionen från empirismen och rationalismen var att tron på Gud måste styrkas i andra mer grundläggande trosföreställningar.
14. Tyvärr finns ingen europeisk motsvarighet, ännu, men flera av de europeiska filosofiska teologerna har dragit nytta av det som hänt i Amerika, inte minst *Society*.
15. Både Crisp och Rea har skrivit flera andra saker som kvalificerar som analytisk teologi. Crisp har t.ex. skrivit tre böcker på kort tid inom analytisk teologi. I den andra, *God Incarnate*, skriver han att de essäer som ryms i boken binds samman av en gemensam metodologi fungerar som ett "road test" för analytisk teologi. För en närmare analys av Crisps kristologi se min recension av dessa tre i *European Journal for Philosophy of Religion* (kommande). Till dessa har de tillsammans publicerat en antologi med samlade texter i filosofisk teologi med termen analytic theology i titeln.
16. På internet: <http://philreligion.nd.edu/research-initiatives/analytic-theology/> (2012-03-06) <http://paulhelms-deep.blogspot.com/2010/04/crisp-christology.html> (2012-03-06) <http://www.uibk.ac.at/analytic-theology/> (2012-03-06) <http://ndpr.nd.edu/news/24074-analytic-theology-new-essays-in-the-philosophy-of-theology/> (2012-03-06) Inte att sammanblandas med <http://analytictheology.com/> (2012-03-06). Rea och Crisp hade förmodligen inte googlat termen innan de började använda den!
17. Vad gäller stilkravet kan man invända att prosan löper risken att bli träig och tråkig. Men det behöver inte vara fallet, det visas t.ex. av flera av författarna i boken vars prosa inte bara är redig utan också stilig och elegant, med utrymme för träffande metaforer och bilder.
18. *On Bullshit* (Princeton: Princeton University Press, 2005).
19. Enligt Marilyn M Adams har Moltmann har sagt att "every German is a Lutheran and a Hegelian, and excuse dismissing the responsibility to metaphysically clear", *Christ and Horrors. The Coherence of Christology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008), 106, fotnot 67.
20. Intressant nog finns det ett samarbete med ett universitet i Israel där just judisk analytisk teologi bedrivs. Men i denna artikel använder jag termen analytisk teologi i den kristna traditionen.

-
21. <http://exiledpreacher.blogspot.com/2010/05/interview-with-oliver-crisp.html>
 22. Detta rimmar med vad Wolterstorff säger i början av sin artikel: "Never since the late Middle Ages has philosophical theology so flourished as it has during the past thirty years" (AT, 155).
 23. Framför allt i hans inflytelserika bok, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).
 24. Här räknar jag den moderna kritiska filosofin från t.ex. Nietzsche och Marx och den postmoderna filosofin från t.ex. Derrida och Lyotard.
 25. *Analytic Theology*, 251-264 (Se också, i korthet, William J. Abraham, 79 f.). För hennes kritik av den tradition hon själv är en del av anbefalls istället hennes *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
 26. Det finns fler beröringspunkter som Stump inte behandlar. T.ex. har narrativ och analytisk teologi en gemensam förfader i den senare Wittgensteins tänkande. Även talkaktsfilosofin från 60-talet används flitigt av såväl analytiska som kontinentala teologer, se t.ex. Nicholas Wolterstorff och Paul Ricoeur.
 27. "Analytic Theology", *International Journal of Systematic Theology*, vol. 12, no. 4, (Oct. 2010), 461
 28. Detta knyter alltså an till Crisp diskussion om olika typer av sanningsbegrepp. Men inte på ett sådant sätt att agnostikern inte tror att det endast finns koherenskriterium för sanning utan att han eller hon helt enkelt inte vill ge sig in i en diskussion om korrespondens om den kristna tron eftersom han eller hon tror att i detta fall inte finns ett sätt att avgöra det eller, alternativt, att han eller hon inte vill tro det som förefaller vara fallet. Detta senare är nog extremt ovanligt men är i varje fall en teoretisk möjlighet.
 29. Ett annat gott exempel på detta är agnostikern och anti-realisterna (!) Robin LePoidevin som skrivit flera verk som bör uppfattas som analytisk teologi. Motivation för honom är, enligt egen utsago, att det i den kristna teologins frågor ryms en guldgruva för metafysikern att arbeta med, alltifrån gudsbegreppet till inkarnationen. Alla metafysiska och logiska begrepp testas här till sin yttersta gräns (eller bortom).
 30. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to John Duns Scotus* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
 31. Poängen här är inte att försöka göra en psykologisk motivationsstudie av agnostiska analytiska teologer utan att visa på att det man bär med sig in i reflektionen på ett eller annat sätt påverkar det sätt man bedriver analytisk teologi. Att inte låtsas om sådana förutsättningar och att de påverkar ens teologi är naivt och faller för myten om neutralitet.