



Hvordan kan vi bygge bro over skellet mellem analytisk og kontinental teologi?

Michael Agerbo Mørch

Adjunkt i systematisk teologi

Dansk Bibel Institut / Fjellhaug Internasjonale Høgskole

mam@dbi.edu

Abstract

I denne artikel undersøger jeg mulighederne for at bygge bro mellem de kontinentale og analytiske traditioner i systematisk teologi. Jeg behandler dette problem i fire trin. Først vil jeg forklare, hvordan jeg forstår problemstillingen, herunder hvad jeg forstår som årsagen til den kløft, jeg søger at bygge bro over. Det andet og tredje trin handler om at identificere mere præcist, hvad kontinental og analytisk teologi er. Hvad er de vigtigste kendetegn ved disse traditioner? Herefter vil jeg i det fjerde trin analysere konflikten nærmere under overskrifterne ”tilsyneladende uoverensstemmelser”, ”forskellige interesser” og ”mulig kompatibilitet mellem traditionerne.” Jeg giver en række forslag til, *hvordan* der kan bygges bro mellem traditionerne, samtidig med at jeg kritisk forsøger at bestemme, *hvad* mæglingen forsøger at forene, samt hvad vi ikke kan forene uden at dispensere for ufravigelige indholdsbestemmelser i de forskellige traditioner.

Introduktion

I denne artikel diskuterer jeg forholdet mellem analytisk og kontinental teologi. Jeg giver et bud på et svar på spørgsmålet:

Hvordan kan vi bygge bro over skellet mellem kontinental og analytisk teologi?¹ Jeg vil behandle dette problem i fire trin. Først vil jeg forklare, hvordan jeg forstår det spørgsmål, jeg søger at besvare, ved at afklare problemet. Hvad er årsagerne til den kløft, jeg søger at bygge bro over? Det andet og tredje trin handler om at identificere, hvad henholdsvis kontinental og analytisk teologi er. Hvad er de vigtigste kendetegn ved disse traditioner? Herefter vil jeg i det fjerde trin analysere konflikten nærmere under overskrifterne ”tilsyneladende uoverensstemmelser,” ”forskellige interesser” og ”mulig kompatibilitet mellem traditionerne.” Jeg foreslår, *hvordan* der kan bygges bro mellem disse traditioner, samtidig med at jeg kritisk forsøger at bestemme, *hvad* mæglingen forsøger at forene, samt hvad vi ikke kan forene uden at dispensere for ufravigelige indholdsbestemmelser i de forskellige traditioner.

Ideelt set burde jeg give en nøje redegørelse for de historiske forudsætninger for debatten. Summen af spændende emner er dog for stor til at blive behandlet i én artikel, og jeg har derfor været nødsaget til at træffe nogle materialevalg.² Alligevel håber jeg at kunne præ-

sentere begge traditioner på en overskuelig og tilgængelig måde og derved skabe nogle anvendelige kategorier, jeg kan bruge i diskussionen.

Første trin: Hvad er problemet?

At bygge bro over skellet mellem analytisk og kontinental teologi er kompliceret, for forståelsen af traditionerne bestemmer mulighederne for integration.³ I artiklen her forudsætter jeg, at der er et skel, og denne forudsætning kan accepteres, da det er standardfortolkningen af de filosofiske og teologiske landskaber. Men vi bør naturligvis også være opmærksomme på, at det i bedste fald er en generalisering, eftersom mange filosofiske og teologiske værker er for omfattende og komplekse i tematisk spændvidde til at kunne fastgøres i denne dikotomi. Desuden er der også vigtige eksempler på forskere, der overskrider disse grænser.⁴

Men hvorfor har vi så dette skel ifølge standardfortolkningen? Filosof Stanley Rosen forklarer den stereotype forståelse set fra et analytisk perspektiv:

Precision, conceptual clarity, and systematic rigor are the property of analytical philosophy, whilst the continentals indulge in speculative metaphysics or cultural hermeneutics, or, alternatively, depending on one's sympathies, in wool-gathering and bathos.

Det er en vældig karikeret fremstilling af den kontinentale position, men ganske sigende. Situationen er dog måske ikke så enkel. Filosofen Neil Levy har argumenteret for, at kun den analytiske tradition kan ses som et ”paradigme”, der som sådan deler forudsætninger, problemer, metoder og teoretiske tilgange.⁵ I modsætning til det analytiske paradigme er den kontinentale tradition meget mindre homogen. Det betyder, at den analytiske

tradition er *forholdsvis* let at fiksere i en præcis karakteristik, mens den kontinentale tradition er meget mere uensartet og pluralistisk.

I denne artikel fokuserer jeg primært på den teologiske debat. Vi skal dog ikke glemme, at meget af den teologiske debat er filosofisk, enten direkte fordi de emner, der splitter traditionerne, er filosofiske spørgsmål, eller indirekte fordi teologiens teoretiske rammer er helt afhængige af filosofiske forudsætninger. Dermed er den grundlæggende dikotomi blevet integreret i teologien fra filosofien, og det er formentlig umuligt at bygge bro over skellet i teologien uden at bygge bro over skellet i filosofien.

Som nævnt i indledningen vil jeg karakterisere de to traditioner mere omhyggeligt i andet og tredje trin. Jeg ønsker dog stadig indledningsvist at identificere, hvad splittelsen går ud på, idet jeg begrænser mig til en præliminær karakterisering af problemstillingen. Splittelsen er mangefacetteret, både hvad angår teologiens opgaver og metoder: Hvilke spørgsmål ses som vigtige? Hvilke spørgsmål, mener man, det er muligt at besvare? Hvad er teologiens natur, og hvem søger den at tjene? Hvilke kilder skal teologien bruge, og hvad er deres status?

Den analytiske tradition ser teologien som en teoretisk bestræbelse, der søger at besvare spørgsmål om kristendommens keredoktriner og grundlæggende problemer i religionsfilosofien og etikken. Den søger at udføre denne opgave med værktøjer fra analytisk filosofi, og den besidder en optimisme i forhold til muligheden for at opnå fremskridt i komplekse spørgsmål om Guds natur og egenskaber, bevidsthedens filosofi, metaetik og meget andet. Den kontinentale tradition er kritisk over for denne teoretiske tilgang og betragter den som en forgæves bestræ-

belse på grund af en epistemologisk skepsis over for metafysiske spørgsmål. Fokus er på praksis, hvor teologien skal bidrage til menneskers trivsel og blomstring ved at fremlægge konstruktive forslag til opretholdelse af gode liv, frigørelse af marginaliserede individer og kritik af problematiske samfundsstrukturer.

Begrebet ”kontinental” narrer nogle til at tro, at skellet er geografisk, men det er let at se, at opdelingen ikke handler om geografi, men om tendenser.⁶ Desuden er der ikke noget sådan som *den* analytiske tradition eller *den* kontinentale tradition i filosofi eller teologi, men der er forskellige analytiske og kontinentale traditioner (pluralis).⁷ I de følgende to afsnit vil jeg alligevel indkredse en mere præcis karakteristik af de to hovedtraditioner, begyndende med den kontinentale tradition. På trods af al kompleksiteten må sådanne forsøg være nødvendig for en mulig brogning kan adresseres.

Andet trin: Hvad er kontinental teologi?

Der er mange subtraditioner indenfor kontinental filosofi og teologi, som normalt diskuteres i litteraturen, f.eks. af filosoffer som Simon Critchley og Simon Glendinning: Fænomenologi, eksistentia-lisme, hermeneutik, pragmatisme, konstruktivisme, kritisk teori, strukturalisme, poststrukturalisme, dekonstruktion, feminisme, psykoanalyse.⁸ Mange af disse teoritraditioner har rødder i kantiansk og hegeliensk filosofi, især i deres kritik af metafysik og muligheden for objektiv viden. Men de udvikler sig også gennem en intern kritik af hinanden, hvilket gør dem ret forskellige. Ideelt set burde jeg derfor identificere kendetegnene ved alle disse undertraditioner, men det, der interesserer mig her, er den overordnede sam-tale med den analytiske tradition. Jeg vil

således fokusere på nogle samlende temaer i den kontinentale tradition, selvom det uundgåeligt vil være en grovkornet behandling.

Det, jeg foreslår som forenende for disse tankestrømme i den kontinentale tradition, er et skifte fokus fra sandhed til mening.⁹ Den kontinentale tradition bestræber at identificere, beskrive, opret-holde og udvikle religiøs tro som en kilde til mening i livet. Simon Critchley, en af de mest fremtrædende skikkelser i artiku-lationen af den kontinentale tradition, hævder, at kontinentale teoretikere deler et fokus på *kritik, frigørelse og praksis*.¹⁰ Disse begreber hviler på en dobbelt ind-sigt i menneskets konstitution: (1) det menneskelige subjekts radikale *endelig-hed* og (2) den menneskelige erfarings *kontingente* eller *konstruerede* karakter.¹¹ Filosofien bør *kritisere* nutiden, men så også præsentere *løsninger* til praksis for vores ”historically and culturally embed-ded life in the world as finite selves.”¹² Det betyder, at filosofien også *frembringer* kriser ved at afsløre skjulte og skadelige strukturer og at vise, hvordan frigørelsen vil se ud.¹³ Denne analyse er forhåbentlig nyttig, men måske også for snæver, da man med fokus på fortolkning kan have et pragmatisk fokus, men også et mere teoretisk fokus, hvor man søger at fortolke generelle fænomener i den menneskelige eksistens: de grundlæggende betingelser, orienteringer, værdier, forudsætninger osv.¹⁴

Ifølge filosofen David Cooper forener tre anliggender den kontinentale tradi-tions brogede lejr: (1) kulturkritik, (2) overvejelser om undersøgelsesernes epistemologiske baggrunds-betingelser og (3) selvets fald.¹⁵ ”Kulturkritik” søger at identificere skadelige strukturer i samfun-det, der ofte er skjult for vores øjne. De ”epistemologiske baggrundsforhold”

relaterer sig til skepsis over for den videnskabelige forklarings prætenderede universalitet og en vægt på historisk og kontekstuel situerethed. "Selvets fald" relaterer sig til den opfattelse, at strukturerne i samfundet forårsager det individ, der er en del af dem (som fx Michael Foucault hævdede det i flere værker), og at der derfor ikke er nogen mulighed for en ren, usmittet individualisme. Den konstante udveksling med konteksten er medbestemmende for individets konstituering.

Et andet centralt element i den kontinentale tradition er dets fokus på hermeneutik, ikke som en fortolkning af tekster, men som en eksistenshermeneutik. Filosofer som Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer og Paul Ricoeur gjorde fx fænomenologien til en hermeneutisk disciplin, hvor forståelse af et givent aspekt altid er en fortolkning.¹⁶ Målet er her en helhedsfortolkning af menneskets eksistens. Interessant nok er der ifølge filosofen Merold Westphal to forbindelser mellem denne fænomenologiske hermeneutiks perspektiv og så teologiens anliggende: For det første matcher *endelighedens hermeneutik* den teologiske antagelse af mennesket som et skabt væsen; for det andet matcher *mistankens hermeneutik* forestillingen om syndens fornuftsmæssige konsekvenser.¹⁷ *Hermeneutik* er et umådeligt differentieret begreb, der omfatter den lange historie fra bibelsk eksegese, over generelle fortolkninger af tekster, via fortolkninger af alle produkter og artefakter skabt af menneskelig bevidsthed, til en generel fortolkning af menneskets eksistens som sådan. Derfor skelner teologen Werner Jeanrond mellem "mikro" og "makro" hermeneutik.¹⁸ "Mikro" hermeneutik kan ses som "teologisk hermeneutik," hvilket betyder, at alle tekster antages at

have en teologisk dimension, der kan afdækkes. "Makro"-aspektet kan kaldes "hermeneutisk teologi," som ser teologiens natur som hermeneutisk som sådan, og opgaven bliver så at forstå universet som Guds univers og menneskets rolle og plads i det.¹⁹

Implikationen er, at teologer i relation til makro-hermeneutik søger at forstå de troendes kontekster og herudfra konstruere nye koncepter for at udvikle den kristne tro i disse sammenhænge. Som teologen Sallie McFague gribende siger: "Our primary datum is not a Christian message for all time which becomes concretized in different contexts; rather, it is experiences of women and men witnessing to the transforming love of God interpreted in a myriad of ways."²⁰ Så for McFague er teologens rolle at *opfinde* nye metaforer og *overtale* folk til at acceptere disse som frugtbare for vores tidsalder. Denne tilgang er i tråd med den berømte definition af filosofi af Gilles Deleuze og Felix Guattari: filosofi er *opfindelsen* af begreber, ikke *analysen* af dem.²¹ Vi ser verden på ny ved hjælp af nye begreber, og begreber er derfor en kritisk ideologisk kampplads.²²

Teologiens hermeneutiske projekt deler anliggende med den filosofiske variant i sit fokus på praksis. Teolog Ingolf Dalferth belyser projektet ved at sige: "They [theology and philosophy] do not attempt to solve theoretical puzzles but practice an intellectual way of life that does not take things at face value but asks critical questions about everything, including its own questions."²³ Så teologi handler om "normativ orientering" i livet. Men hvordan opnår vi overhovedet, ifølge Dalferth, orientering?

[Q]uestions of orientation do not focus on the phenomena themselves, but on the conduct of human

life when dealing with the phenomena. They are not questions of being, but questions of meaning, they explain, not why something is as it is, but what it signifies for us.²⁴

Bemærk igen, at dette projekt kan tages i henholdsvis en pragmatisk og en teoretisk retning.

Der er ofte inspiration fra kritisk teori blandt de teologer, der har et pragmatisk fokus. De søger at identificere de skadelige strukturer i samfundet, analysere deres årsager, kritisere dem og (nogle gange) foreslå alternativer.²⁵ Jeg forstår den pragmatiske teologis ambition som en teologi, der søger at øge menneskets trivsel [*flourishing*].²⁶ Dette projekt deles af en noget forskelligartet gruppe af tænkere, fra Miroslav Volf til Sallie McFague.²⁷ Konstruktiv teologi i pragmatisk forstand er således ikke et låst begreb, men der er enighed om, at de metaforer, der udvikles i teologien, skal fremme menneskers frihed og trivsel og forme en adfærd, der frembringer kærlighed, håb og tro for alle grupper af mennesker.²⁸

Lad mig endnu en gang citere Ingolf Dalferth, da han klart formulerer ambitionen hos teoretikere med en pragmatisk orientering:

Understood in this sense, metaphysics is not a theoretical or speculative but a practical enterprise. Its task is not to offer ultimate explanations and 'explain the world' in terms of its fundamental structure, but rather provide schemes of ultimate existential orientation in terms of which we seek to orient ourselves in the complex situations of our lives.²⁹

Den kontinentale tradition er blevet kritiseret for at være uigennemsigtig, dunkel, uklar og overdrevent ordrig. Som fx Richard Swinburne siger:

"[W]hat characterizes them all is a certain sloppiness of argument, a tendency to draw big, vague general pictures of the Universe, without spelling out very precisely or justifying them very thoroughly, a kind of philosophy nearer to literature than to science.³⁰

Uigennemsigtigt sprog er ganske rigtigt ofte en anstødssten for læsere udenfor den kontinentale tradition, men den er også ofte overdrevet, da meget arbejde i den kontinentale tradition er både klart og tilgængeligt for velvillige læsere.

Tredje trin: Hvad er analytisk teologi?

Før jeg forklarer nogle af de vigtigste kendetegn ved analytisk teologi, vil jeg først præsentere, hvordan jeg forstår forskellen mellem naturlig og analytisk teologi, da nye læsere nogle gange kan blive forvirrede over brugen af disse etiketter.

Naturlig teologi er traditionelt blevet forstået som det teoretiske arbejde, der forsøger at opnå kundskab om Gud andre steder end i den særlige åbenbaring i Jesus Kristus og – afledt – den hellige skrift.³¹ Traditionelt regnes emner som moral, samvittighed, historie, natur eller fornuft med til den naturlige teologis interesseområder. Mange teologer arbejder indenfor både naturlig og analytisk teologi, men det er ikke givet. Naturlig teologi er således mindre knyttet til den kristne tradition – f.eks. deltager muslimer, jøder og endda agnostikere i disse debatter – og der er mindre engagement i udforskningen af centrale emner i kristen teologi. Naturlig teologi er ofte blevet beskyldt for at forsøge at bevise Guds eksistens og fornægte fornuftens begrænsning, men uanset om disse beskyldninger er valide, kan vi i hvert fald sige, at ingen af disse problemer deles af analytisk teologi.

Analytisk teologi er ligeledes en mangfoldig størrelse, men væsentligt mindre forskelligartet end den kontinentale tradition. Vi kan først karakterisere analytisk filosofi som den opfattelse, at sprogfilosofi er grundlaget for alt filosofisk arbejde.³² En af de centrale figurer i den analytiske teologis tradition, Michael Rea, siger, at analytisk teologi er "... approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher."³³

Rea har identificeret fem idealer for analytisk teologi, som har været meget diskuteret i litteraturen:

P1. Skriv, som om filosofiske holdninger og konklusioner kan formuleres tilstrækkeligt i sætninger, der kan formaliseres og manipuleres logisk.

P2. Prioriter præcision, klarhed og logisk sammenhæng.

P3. Undgå indholdsmæssig (ikke-dekorativ) brug af metaforer og andre troper, hvis semantiske indhold overgår deres propositionelle indhold.

P4. Arbejd så meget som muligt med velforståede, simple begreber og begreber, der kan analyseres ud fra disse.

P5. Behandl begrebsanalyse (i det omfang det er muligt) som en kilde til evidens.

Ydermere siger han: "By my lights, they are prescriptions that non-analytic philosophers either reject as unimportant or actively aim to violate, and for principled reasons."³⁴ Det er ikke stedet her at diskutere disse fem propositioner udførligt, men det er evident, at både stil og ambition er markant anderledes end den kontinentale tradition. Reas kollega, teologen Oliver Crisp, siger i forlængelse heraf:

The 'analytic' component to analytic theology, like contemporary analytic philosophy, involves using certain tools like logic to make sense of theological issues, where metaphysical concerns are central. And like analytic philosophy, analytic theology will prize intellectual virtues like clarity, parsimony of expression, and argumentative rigor.³⁵

Den analytiske tradition indrømmer, at stil kan være en smagssag, men understreger ofte, at kompleksiteten skal være i begrebernes indhold, ikke i sprogets syntaks eller stilistik. Der er plads til metaforer og troper, men de bør ikke betragtes som grundlæggende for refleksion. Ikke desto mindre, som jeg også vender tilbage til i næste afsnit, er det vigtigste, at den analytiske teologi ikke accepterer den skepsis over for ontologi, som vi finder i meget arbejde i den kontinentale tradition – og i megen analytisk filosofi. Dette er især vigtigt, når diskussionen vender sig mod vores muligheder for at tale teologisk indholdsrigt om Gud.

Den analytiske tradition *en large* beskyldes ofte i kradse vendinger for at være a-historisk, ikke-teologisk, skjule "viljen til magt," overse den afgørende rolle værdier og følelser spiller for mennesker, være irrelevant osv. Som Merold Westphal spidsformulerer det, "a theologian whose metaphysical interests in abstract concepts and impersonal structures loses contact with the historical revelation that gives rise to the community of faith might be seen more as the enemy than as the friend of faith."³⁶ Derfor er det i stigende grad vigtigt, at analytiske teologer viser, at det, de gør, er ægte teologi og af interesse for almindelige troende eller i det mindste for et bredere publikum end akademikere.³⁷

Fjerde trin: Hvordan bygger man bro? Hvad skal man bygge bro over?

I det følgende vil jeg analysere skellet mellem disse to teologiske traditioner, som jeg nu har forsøgt at karakterisere overordnet. Jeg identificerer:

Fire spørgsmål, der tilsyneladende ikke kan syntetiseres med konsistens,

Fem problemstillinger, der primært er et resultat af forskellige interesser mellem traditionerne, og endelig,

To problemer, hvor reel kompatibilitet ser ud til at være mulig.

Disse identifikationer er naturligvis ikke fastlåste afgrænsninger, da flere emner kan placeres i mere end én kategori afhængigt af problemstillingens vægt og ramme. Da jeg sigter efter at foreslå, hvordan man kan bygge bro over kløften mellem analytisk og kontinental teologi, vil jeg naturligvis fokusere på de tilsyneladende uoverensstemmelser.

1) Tilsyneladende uoverensstemmelser

Jeg vil i det følgende identificere fire tilsyneladende uoverensstemmelser, der ser ud til at forårsage skellet mellem traditionerne. Der er ganske givet flere, men disse fire er fundamentale.

Først årsag: Epistemologi. Er viden mulig? I hvilket omfang? De erkendelsesmæssige problemstillinger er blevet alles-tdsnærværende i vestlig filosofi, især siden Kants første kritik. Den kontinentale traditions skepticisme er et omfattende udtryk for denne tendens. Heroverfor ønsker den analytiske tradition at tilbagevise skeptikerne og tydeliggøre, hvordan det er muligt at opnå *reel viden*. For kun at tage ét element af denne komplekse problemstilling: Selvom begge traditioner accepterer, at klassisk fundamentisme

[*foundationalism*] er slået fejl, insisterer analytikerne på, at andre typer af fundamentisme er værd at undersøge. For eksempel ser ”doxastisk fundamentisme” visse overbevisninger som genuint grundlæggende; det vil sige, at de er rationelle, selvom vi ikke kan bevise dem.³⁸ Mange i den analytisk-teologiske lejr følger fx filosofen Alvin Plantingas argument om, at troen på Gud er et såkaldt ”proper basic” – en antagelse mange i den kontinentale lejr vil være skeptiske over for.³⁹ Der er naturligvis nuancer i dette. Næsten ingen argumenterer for en epistemologisk neutralposition længere, så det vil være en stråmand at affeje den analytiske tradition for ”objektivisme”. Desuden må begge traditioner erkende, at vi er nødt til at holde metafysik og epistemologi adskilt. Det *er* muligt at være metafysisk realist og alligevel epistemologisk skeptiker: Eller som filosofen John Keller siger: ”we cannot get outside our minds to somehow compare our representations with reality as it ‘is in itself.’”⁴⁰ Hvad vi kan vide, er ikke nødvendigvis lig med summen af, hvad der er sandt. Epistemologi har således vist sig at være et overordentligt vanskeligt emnefelt, og der er ingen simple diskussioner. Så vidt jeg kan vurdere, kan de fleste tænkere placeres på et kontinuum fra ”*ret sikker viden*” til ”*noget usikker viden*” afhængigt af problemstillingen. Det skyldes også, at mange af epistemologiens grundproblemer hænger sammen med sprogfilosofien. Så når Mike Rea siger, at vi bør behandle begrebsanalyse som en kilde til sand erkendelse (P5 ovenfor), vurderer jeg, at netop denne analytiske sprogforståelse er umulig at acceptere for mange i den kontinentale tradition. Samtidig er det dog også sådan, at nogle teoretikere internt i den analytiske tradition vil vurdere denne tilgang som meget optimistisk og efter-

spørge en mere finkornet analyse. Ikke desto mindre må vi konkludere, at den generelle forståelse af vores epistemologiske evner og muligheder er inkonsistent mellem de to traditioner. En af dem må revurdere sit udgangspunkt for at muliggøre reel brobygning.

Anden årsag: Hvad er sandhed? Opdager vi den eller opfinder vi den? Er der fakta eller kun fortolkninger? Merold Westphal fra den kontinentale tradition kritiserer ideen om, at vi kan opnå "eternal, non-perspectival, objective truths about God and the world."⁴¹ Som sådan er den kontinentale tradition en skeptisk tradition. Nu er der naturligvis flere forskellige teorier om sandhed, og Crisp siger, at analytisk teologi er forenelig med flere af disse.⁴² Men der er også sandhedsteorier, som kolliderer med den analytiske teologis vision. Fx kritiserer Crisp den postliberale forståelse af sandhed som epistemisk sandhed og siger, at denne ikke kan være i overensstemmelse med analytisk teologi, fordi forskellige "grammatikker" af tro ikke kan bringes i overensstemmelse med hinanden (de er inkommensurable). Crisp forfægter i stedet selv korrespondensteorien, fordi den fokuserer på nøgterne beskrivelser og garanterer muligheden for propositionel sandhed. Jeg er selv overordentlig kritisk overfor korrespondensteorien som metateoretisk position, fordi den forsimples forholdet mellem sind, sprog og verden, og fordi den er umulig at praktisere på andet end banale propositioner.⁴³ Men er sandhedsspørgsmålet overhovedet vigtig for teologien? Svaret fra den analytiske lejr er uden tøven bekræftende – teologien er sandhedssøgende. Teologen William J. Abraham argumenterer fx for, at autenticitet eller kristen identitet ikke er tilstrækkeligt for teologien,⁴⁴ fordi sandhed er en ufravigelig komponent. Ikke desto

mindre er hans opfattelse vanskelig at indfange, da han også siger: "If the deep truths of the Gospel and the central elements of the Nicene Creed are constitutive of the Christian faith, then much modern and contemporary theology is really the invention of various forms of post-Christian religion."⁴⁵ Så sandheden er målet for analytisk teologi, men der kan være en åben diskussion om, hvad sandhed er, hvordan den opnås, og om der er begrænsninger for resultaterne for teologi fx i sammenligning med bekendelsesskrifternes udsagn (*norma normata*). Sandhedsspørgsmålet er tilsyneladende mindre afgørende for den kontinentale tradition. For eksempel siger Simon Critchley, at nietzscheansk nihilisme er afgørende for næsten alle kontinentale tænkere. Pointen er, at "[a]ll transcendent claims for a meaning to life have been reduced to mere values."⁴⁶ Umiddelbart vil en sådan position føre til, at man må erklære alt for meningsløst, men disse kontinentale tænkere ser det som deres opgave at præsentere en "aktiv nihilisme."⁴⁷ Trods sandhedens forvitring har vi brug for værdier og orientering for at finde mening i en (tilsyneladende) meningsløs verden.⁴⁸ Også i dette tilfælde ser det ud til, at disse syn på sandheden ikke kan forenes konsekvent. En revision hos én af traditionerne er en forudsætning for brobyggelse.

Tredje årsag: Rationalitet. I lyset af de seneste årtiers diskussion kan vi spørge: Gives der en ikke-kontekstuel rationalitet? Nej, det gør der ikke – men kan vi alligevel identificere specifikke kriterier, som kan øge vores almene tillid til teoretiske udsagn og teorier? Det er håbet i den analytiske tradition. Oliver Crisp siger: "what is meant by 'reason' is rather slippery at times, and how we use reason in theology will have important implications

for the shape and content of theology.”⁴⁹ Analytikerne hævder, at analytiske værktøjer er de bedste redskaber til at opnå en mere universel rationalitet, og at de udgør de bedste muligheder for at få korrekt viden om virkeligheden. Den kontinentale tradition vil være uenig i denne påstand, og det synes umuligt at forene disse synspunkter konsekvent. Her vil jeg dog alligevel skitsere et forslag til en mulig løsning. I mit eget arbejde har jeg nydt godt af filosoffen Lorenz Puntels betoning af, at al rationalitet altid er indlejret i et særskilt teoretisk rammeverk.⁵⁰ Enhver rationalitet er således *mildt* relativistisk. Indenfor en teoretisk ramme kan man dog have objektiv rationalitet i den forstand, at fuldt eksplicerede strukturer kan udtrykkes uden nogen reference til et subjekt. Hermed erkender Puntel på den ene side, at al forståelse sker inden for bestemte teoretiske rammer, men samtidig siger han på den anden side, at en ramme kan udvide sig og blive stadig mere sammenhængende. Der er derfor ingen uoverensstemmelse mellem at være bundet til en bestemt kontekst og samtidig nærme sig sandheden asymptotisk ved at opnå bedre og bedre begrundelse for sine synspunkter.

Fjerde årsag: Forestillingen om Gud. Kan vi opnå viden om Gud? Hvordan kan vi tale om Gud? Den kantianske kritik er en forudsætning, der bestemmer meget, selv i det omfang, hvor Simon Critchley kan sige: ”it is arguable that much of the difference between analytic and Continental philosophy simply turns on *how* one reads Kant and *how much* Kant one reads.”⁵¹ Lad mig prøve at angribe emnet fra en lidt anden vinkel. En måde at skelne på, der hjælper os med at forstå de divergerende perspektiver mellem de analytiske og kontinentale traditioner, er mellem realisme og antirealisme

– fx præciserer John Keller skellet med denne sondring.⁵² Realisme kan forstås på mange måder, men alle artikulationer deler en vægtlægning af ”bevidsthedsuafhængig” [*mind-independent*] virkelighed.⁵³ Synspunktet er, at eksistensen og arten af visse fænomener ontologisk set er uafhængige af mental aktivitet. Ifølge Keller indebærer realisme i relation til teologiske udsagn om Gud tre ting:

Objektivitet: Sandheder om *d* [et såkaldt ”diskursdomæne”, fx om Gud] er bevidsthedsuafhængige. De er ikke på nogen ikke-triviell måde afhængige af menneskelig mental aktivitet. Det, vi tror, opfatter og ønsker, determinerer ikke Guds natur.

Transparens: Grammatiske navneord og prædikater i *d* er ægte navneord og prædikater. Der er en ”semantisk ensartethed,” så sproget i *d* også gælder sprog uden for *d*. Anti-realister vil typisk mene, at der anvendes en ”alternativ” [*funny*] semantik på *d*, hvilket skyldes, at de ikke mener, at universaler er virkelige.⁵⁴

Sandhedsegnethed: Påstande i *d* er sandhedstilpassede. De sigter mod sandhed og kan vurderes for sandhed og falskhed.⁵⁵

Spørgsmålene er komplicerede, og der er næppe nogen, der er realist eller anti-realist *through and through*. Man kan således være realist i sin forståelse af Gud og anti-realist i forhold til nationalstater – eller anti-realist i sin forståelse af Gud, men realist i forhold til fornuften. Problemet for min ambition her er, at det er inkohærent at integrere både realistiske og anti-realistiske syn på Gud i én sammenhængende teori. Og meget af det arbejde, der udføres i den kontinentale tradition, hviler på et anti-realistisk syn, hvorimod meget af det arbejde, der udfø-

res i den analytiske tradition, hviler på et realistisk syn. Når vi opdager en sådan inkonsekvens, kan vi enten gå i andre retninger eller analysere situationen for en mere finkornet løsning, der kan opløse inkonsekvensen. Min ambition er her at bygge bro mellem traditionerne, og jeg foreslår, at vi spørger, om ikke den kontinentale tradition kan acceptere en realistisk diskurs om Gud og stadig opnå meget af det, den forsøger? Kan vi acceptere, at teologer har en realistisk forestilling om Gud på den ene side og på den anden side acceptere, at vores tale om Gud hovedsageligt er analogisk og/eller metaforisk? På den måde kunne vi sige, at vi har analytiske værktøjer til ét område af teologien samt konstruktive ambitioner for et andet.⁵⁶ Nogle gange vil disse værktøjer naturligvis overlappe hinanden. Det, der af og til kaldes ”det politiske argument” – at vi skal fokusere på den type teologi, der kan understøtte befrielsen af de marginaliserede og undertrykte – synes at favorisere anti-realisme, men kun hvis vi mener, at realisme *alene* vedrører ”indhold”. Men i første omgang vedrører realisme teologiens ”status,” hvilket naturligvis medfører, at der er en mangfoldighed af moralske anvendelser også i den realistiske teologis lejr.⁵⁷ Et andet problem er, at anti-realisme kan give uventede bagslag, da de undertrykte ofte ikke har ressourcerne til at vinde fortolkningskampen (man kan fx tænke på den nuværende ulykkelige situation i Rusland). Det kan således ikke garanteres, at antirealistisk kreativitet vil ende ud som en fordel for de undertrykte. Jeg mener derfor, at anti-realistiske ambitioner kan fungere endnu mere effektivt, hvis et realistisk gudsbegreb accepteres uden at antirealisten opgiver sine pragmatiske forhåbninger. Jeg ser det realistiske/antirealistiske skel som den mest problematiske udfordring

for en mulig brobygning mellem traditionerne. Det synes næsten umuligt at forene disse synspunkter, men jeg har antydnet et løsningsforslag ovenfor, og jeg finder håb hos Sarah Coakley, når hun siger, at de to traditioner kan give en indrømmelse på nogle punkter uden at miskreditere deres identitet.⁵⁸ Mit forslag er altså, at antirealisterne i den kontinentale tradition kan gøre en indrømmelse i deres forståelse af Gud uden at miskreditere deres identitet som konstruktive teologer.

2) Forskellige interesser

Nogle problemstillinger, som adskiller de to traditioner, skyldes forskellige interesser. Jeg identificerer en række af disse i det følgende. Jeg anser ikke disse for at uoverkommelige for mit forsoningsprojekt, da teologiens tematiske spændvidde er så omfattende, at forskellige interesser er uundgåelige. Der er metodiske og materielle forskelle, og ingen af disse forekommer mig akut kritiske.⁵⁹ Den væsentlige forskel er – for at rekapitulere – at den analytiske tradition fokuserer på begrebsanalyse, mens den kontinentale tradition fokuserer på fænomenologiske beskrivelser og eksistenshermeneutik. Følgende er således kun korte pin-points for at få en fornemmelse af problemerne.

Første interesseforskel: Metode. Så vidt jeg kan vurdere, er der ikke én væsentlig filosofisk tese, der adskiller traditionerne, men deres metoder er væsentligt forskellige.⁶⁰ Ifølge Merold Westphal er traditionerne ”different in their vocabularies, canons, and methods or style of ‘argument.’”⁶¹ Ingen af disse metodiske forskelle skaber imidlertid uløselige forhindringer for en mulig brobygning. De kan anses for at hidrøre fra forskellige fortolkningsinteresser. Fx er deduktive argumenter centrale i den analytiske tradition, men de spiller så godt som

ingen rolle i den kontinentale traditions arbejder, hvilket ikke nødvendigvis skaber nogen uenighed i indholdet.

Anden interesseforskkel: Visdom. I den kontinentale tradition kan teologi og filosofi ses som "ways of life."⁶² En anden term for samme er at se teologi og filosofi som visdomstraditioner. Dette har ikke været omdrejningspunktet for den analytiske tradition, men der er ingen åbenlys grund til dette. Den kontinentale tradition kan anklage den analytiske for at have forkerte normer, der resulterer i forkerte prioriteringer, men det er primært et spørgsmål om temperament.

Tredje interesseforskkel: Paradigmatisk versus litterært. De to traditioner adskiller sig ved at have forskellige målgrupper, hvilket også medbestemmer, hvordan det teoretiske arbejde udføres. Filosofen Elenore Stump anklager den analytiske tradition for at være "largely blind to that part of reality 'that includes the complex, nuanced thought, behaviour, and relations of persons.'"⁶³ Vi kan derfor sige, at synet på naturvidenskaben som den ideelle undersøgelse af virkeligheden er en af de vigtigste forskelle mellem traditionerne.⁶⁴ Den analytiske traditions paradigme omfatter – som nævnt – oftest en realistisk ontologi og en analytisk metodologi. Resultatet er, at den analytiske tradition forvandles til en "problemløsningsaktivitet," der er hovedkarakteristikken for en "normalvidenskab" i Thomas Kuhns terminologi.⁶⁵ Her er traditionens kanon ramme for paradigmet, og flere "evige" [*perennial*] spørgsmål styrer omfanget. Praktiske forhold og historisk orientering ses traditionelt ikke som en del af paradigmet.⁶⁶

Fjerde interesseforskkel: Historiens rolle og betydning. Det bliver af og til hævdet, at den analytiske tradition ikke har forståelse for historiens betydning. Men som

jeg ser det, kasserer den analytiske diskurs ikke så meget historien, som den er skeptisk overfor værdien af historiske tekster uden klare kriterier for at overveje deres relevans. Der er en reel mulighed for, at dette resulterer i en "atomistisk" læsning af teologiske problemer, men det følger ikke nødvendigvis.⁶⁷ Som filosofen Alasdair MacIntyre har sagt, er det nok korrekt, at den analytiske tradition mangler historisk dybde og sociologisk følsomhed.⁶⁸ Ikke desto mindre er der en stigende interesse for historiske spørgsmål i analytisk teologi, fx Elenore Stumps arbejder om Thomas Aquinas, Marilyn McCord Adams arbejder om William Ockham, Nicholas Wolterstorff om John Locke og Thomas Reid, Richard Cross om Duns Scotus og så videre.⁶⁹ Det er en god pointe, men som teolog Claudia Richter påpegede over for mig i en samtale, er det ikke denne form for historisk bevidsthed, den kontinentale tradition taler om. Ifølge den kontinentale tradition er problemet ikke mangel på interesse for historiske studier, men mangel på bevidsthed om al menneskelig videns historisk indlejrede situering. Der henstår altså stadig noget arbejde med at få klarlagt historiens rolle og betydning for teoretisk arbejde, men diskussionen er i gang, og jeg forventer, at det er muligt at bygge bro over perspektiverne her.

Femte interesseforskkel: Politisk engagement. Som Simon Critchley sagde, er kritik, frigørelse og praksis i fokus for den kontinentale tradition. Neil Levy er enig og siger: "Because Continental philosophers typically tend to be politically engaged, they are more interested in the political stakes and conditions of knowledge, and thus in laying bare the *nonrational* factors that condition knowledge."⁷⁰ Men der er ingen indre nødvendighed, der tilsiger, at analytiske teologer ikke

skal deltage i eller bidrage til politisk arbejde. Så vidt jeg kan vurdere, er det mest af alt en konsekvens af forskellige interesser.

Som sådan er hverken metodiske perspektiver, visdom, stil, historiesyn eller omfanget af politisk engagement skellets egentlige problem. Der er forskel på disse områder, men de udspringer primært af forskellige interesser.

3) Mulig kompatibilitet mellem traditionerne

Nogle perspektiver kan – og bør – integreres i begge traditioner. Jeg vil identificere to af disse og derefter foreslå, hvordan denne gensidige integration kan forstås.

Første perspektiv: Mysterium. Mysterier er resultatet af ikke-reduktive paradokser, for eksempel inkarnationens metafysik.⁷¹ Som Mike Rea samtykkende skriver, er Gud altid mere end blot et "explanatory posit."⁷² Men de, der driver teologi med analytiske ambitioner, finder typisk oplagte "forklarende roller," som Gud kan spille. De vil typisk dele antagelsen om, at vi kan opnå *klar* kundskab om Gud, også selvom den viden ikke er *fuldstændig*, og nogle mysterier henstår. Jeg tror ikke, at disse forskellige ambitioner nødvendigvis resulterer i stridigheder. Som Sarah Coakley – igen – klogt siger: "To embrace divine mystery is emphatically *not* to succumb to mental torpor or laxity; on the contrary, the dizziness inculcated by prayerful encounter with the divine life is precisely the spur to a new and intense form of clarity about what can, and cannot, be said 'appropriately' (*proprie*) about God."⁷³ Jeg foreslår, at denne forståelse af mysteriet som en uundgåelig del af teologiens diskurs kan deles af både den analytiske og den kontinentale tradition.

Andet perspektiv: Kontekstens rolle. Virkeligheden er farvet af vores kognitive, etiske og æstetiske værdier, *men ikke determineret af disse*. Dette dobbelte aspekt kunne være et bidrag til at bygge bro mellem traditionerne. Werner Jeanrond taler muligvis for store dele af den kontinentale tradition ved at sige: "All of our efforts at interpreting the universe and the meaning of our life in it are already informed and guided by some of the many existing and often conflicting interpretations of reality."⁷⁴ Men dette synspunkt er overordnet set ikke længere kontroversielt, og præmissen kan fint accepteres også af den analytiske tradition. Spørgsmålet er, hvor langt vi strækker indsigten. Som den analytiske filosof Georg Gasser siger: "There is a fundamental difference, however, between being aware of the helpfulness of such a hermeneutics and making it an absolute medium of interpretation."⁷⁵ Målet må være en mere kompleks epistemologi, inklusiv en bevidsthed om hermeneutikkens delikate problemstillinger, som godt kan deles af begge traditioner. Den kontinentale tradition med dens hermeneutiske fokus har en tendens til at mistænke den analytiske tradition for at ignorere spørgsmålene om mening og eksistens og stole for meget på empiriske videnskabers indsigter. Problemet for analytisk teologi er tilsyneladende, at den løser tekniske problemstillinger, som få mennesker forstår eller ligefrem bekymrer sig om. Problemet for kontinental teologi er, at den i store træk har undermineret det teoretiske arbejdes betydning. Hvorfor skal vi overhovedet lytte til diverse udlægninger af teologien, hvis alt kun er et perspektiv? Ved på denne måde at indrømme fordele og ulemper ved begge traditioner kan vi åbne op for diskussionen om relevansen af begge tilgange til teologiske spørgsmål.

Afslutning: Et kald til at gå videre fra prolegomena

Konklusionen må være, at det er svært at bygge bro over disse traditioner. Det er evident. Der er så mange forskellige strenge at slå, at det virker umuligt at forene dem alle på én gang på nogen harmonisk måde. Når vi har et teologisk problem, siger analytikere: ”Lad os starte med at afklare problemet”. Men de kontinentale teoretikere siger fluks: ”At afklare en problemstilling er ikke så ligetil, for afklaringer er selv undvigende.” Så blot at vide, *hvad* vi søger at løse, er kompliceret.

Efter min mening er et af de mest afgørende skridt faktisk at forsøge at komme ud over prolegomena og videre til materiale spørgsmål. Det er meningsløst at ville dispensere fra prolegomenale overvejelser, men der synes ikke at være nogen enkelt løsning på disse debatter. I stedet kunne diskussioner af teologiens materiale spørgsmål måske bringe os videre. Lorenz Puntels analyse af kontinentale tænkere som Martin Heidegger, Emmanuel Levinas og Jean-Luc Marion er et iøjnefaldende eksempel.⁷⁶ Hans kritik af deres teoretiske rammeværk stjæler ikke billedet,

men fører til en omhyggelig analyse af, *hvad* de faktisk siger. Den fremgangsmåde forekommer mig frugtbar. Selvfølgelig er jeg opmærksom på progressionens rækkefølge, som Oliver Crisp også siger: ”One cannot begin to ask questions about the nature of God before establishing whether we are able to talk about the nature of God in any meaningful sense.”⁷⁷ Ikke desto mindre kan fokus på prolegomena stadig stjæle hele fokus i teologiske diskussioner, hvilket i sidste ende forekommer mig ufrugtbar.

Jeg foreslår derfor, at vi – i forhold til prolegomena og artiklens fokus – på den ene side indrømmer, at begge traditioner har alvorlige udfordringer. Når det er sagt, ser det på den anden side ud til at være muligt at forlade nogle – dog ikke alle – af de mest radikale komponenter i traditionerne og søge nyt fælles fodslag, som jeg også har forsøgt at vise i afsnittene ovenfor. Som Sarah Coakley siger: ”it takes special goodwill and long-suffering patience to learn to understand each other again,”⁷⁸ og derfor har denne artikel kun været et lille skridt i på vejen, men dog – forhåbentligt – i den rigtige retning.

Noter

¹ Artiklen er en justeret version af den prøveforelæsning, jeg gav ved mit ph.d.-forsvar ved MF Vitenskabelig Højskole 12. maj 2022 under den angivne problemstilling, ”How to bridge the divide between analytic and continental theology?”

² For gode indføringer se fx Andreas Vrahimis, *Encounters between Analytic and Continental Philosophy* (New York: Palgrave MacMillan, 2013) eller C.G. Prado, *A House Divided. Comparing Analytic and Continental Philosophy* (New York: Humanity Books, 2003).

³ Som sådan kan mit forslag ikke være den *endelige* løsning. Dog kan der gøres fremskridt ved at afklare problemer og foreslå nye sondringer, hvilket er målet her.

⁴ Indflydelsesrige kristne filosoffer som Alasdair MacIntyre og Charles Taylor er eksempler herpå.

⁵ Neil Levy, ”Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences,” *Metaphilosophy* 34, nr. 3 (2003): 284.

⁶ Se David E. Cooper, ”The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy,” *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 94 (1994): 2.

⁷ Jf. Merold Westphal, ”Hermeneutics og Holiness,” i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 265.

⁸ Se Simon Critchley, *Continental Philosophy. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001) eller Simon Glendinning, *The idea of Continental philosophy: a philosophical chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

- ⁹ Jf. RR Reno, "Theology's Continental Captivity," *First Things* (april 2006): 13.
- ¹⁰ Critchley, "What is Continental Philosophy?" 355.
- ¹¹ *Ibid.*, 355.
- ¹² *Ibid.*, 357.
- ¹³ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2019).
- ¹⁴ Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- ¹⁵ Cooper, "Analytic and Continental Philosophy," 4.
- ¹⁶ Se fx Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006).
- ¹⁷ Westphal, "Hermeneutics and Holiness", 273. Parentetisk bemærket: Vi kan forstå "mistankens hermeneutik" kvantitativt i stedet for, som sædvanligt, kvalitativt. Forstået på denne måde bemærker vi, at selvom vi kan komme til sande påstande, er der *altid* mere at opdage. Jf. *Ibid.*, 274.
- ¹⁸ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (New York: Crossroad, 1991), 4.
- ¹⁹ *Ibid.*, 8-9.
- ²⁰ Sallie McFague, *Models for God. Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987), 44.
- ²¹ Gilles Deleuze og Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991).
- ²² Se også Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 301.
- ²³ Ingolf U. Dalferth, "On distinctions," *International Journal for Philosophy of Religion* 79, nr. 3 (2016): 173.
- ²⁴ *Ibid.*, 177.
- ²⁵ Harmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Berlin: Suhrkamp, 2013).
- ²⁶ Fx Jan-Olav Henriksen, *Religious Pluralism and Pragmatist Theology. Openness and Resistance* (Leiden: Brill/Rodopi, 2019).
- ²⁷ Miroslav Volf og Matthew Croasmun, *For the Life of the World. Theology That Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019); Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress, 1982).
- ²⁸ Marion Grau og Jason Wyman (red.), *What is Constructive Theology? Histories, Methodologies, and Perspectives* (London: T&T Clark, 2020); Jf. Randall Rauser, "Theology as a Bull Session," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 77.
- ²⁹ Dalferth, "On distinctions", 179.
- ³⁰ Richard Swinburne, "Intellectual Autobiography," i *Reason and the Christian Religion. Essays in honor of Richard Swinburne*, redigeret af Allan G. Padgett (Oxford: Clarendon, 1994), 2.
- ³¹ Se fx William Lane Craig og J.P. Moreland (red.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012).
- ³² Michael Dummett, "Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be?" i Michael Dummett, *Truth and other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977/1979), 441.
- ³³ Michael C. Rea, "Introduction," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 7.
- ³⁴ Rea, "Introduction," 6.
- ³⁵ Oliver D. Crisp, "On Analytic Theology," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 37-38; jf. William J. Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 54.
- ³⁶ Westphal, "Hermeneutics and Holiness," 268.
- ³⁷ Serien "Oxford Studies in Analytic Theology" på Oxford University Press, det levende samfund omkring Journal of Analytic Theology og fællesskaberne i både St. Andrews og Helsinki er lovende eksempler på de internt akademiske samtaler. Om der yderligere er et bidrag til den bredere kirkelige samtale, er det for tidligt at vurdere, skønner jeg.
- ³⁸ Se Rea, "Introduction," 12.
- ³⁹ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God" i *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, redigeret af Alvin Plantinga og Nicholas Wolterstorff (Notre Dame og London: University of Notre Dame Press, 1983), 17.
- ⁴⁰ John A. Keller, "Theological Anti-Realism," *Journal of Analytical Theology* 2 (2014): 25. Se også diskussionen i min afhandling, Michael Agerbo Mørch, *Systematic Theology as a Rationally Justified Public Discourse about God*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023), 283.

- 41 Rea, "Introduction," 29.
- 42 Crisp, "On Analytic Theology," 49.
- 43 Det skriver jeg meget mere om i min afhandling, fx siderne 128-130 og 177-178,
- 44 Abraham, "Systematic Theology and Analytic Theology," 56.
- 45 Ibid., 57.
- 46 Critchley, "What is Continental Philosophy?" 356-57.
- 47 Fx Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, (Berlin: Akademie Verlag, 2012).
- 48 Dalferth, "On distinctions".
- 49 Crisp, "On Analytic Theology," 44.
- 50 Lorenz B. Puntel, *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Oversat af og i samarbejde med Alan White (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008).
- 51 Critchley, "What is Continental Philosophy?" 356; Se også Andrew Chignell, "'As Kant has Shown ...' Analytic Theology and the Critical Philosophy" i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 117-135.
- 52 Keller, "Theological Anti-Realism."
- 53 Se fx Annan Chakravartty, "Scientific Realism," i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), (Summer Edition 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- 54 I teologien har man diskuteret sprogets status i teologisk diskurs i århundreder. Er det entydigt [*univocal*]? Er det analogt? Er det metaforisk? Måske behøver vi ikke at vælge, men kun at indrømme, at vi har epistemologiske begrænsninger for, hvad vi kan sige om Gud. Jf. Sarah Coakley, "On Why *Analytic Theology* Is Not a Club," *Journal of the American Academy of Religion* 81, nr. 3 (2013): 606.
- 55 Keller, "Theological Anti-Realism," 14-15.
- 56 Som sådan kan vi både sige, at Gud er en realitet, der er uafhængig af menneskelig tanke og sprog, og at symboler for Gud virker (jf. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 3-16).
- 57 Keller, "Theological Anti-Realism," 28.
- 58 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 606.
- 59 Jf. Andreas Vrahimis, "Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy," *International Journal of Philosophical Studies* 19, nr. 4 (2011): 634.
- 60 Rea, "Introduction," 1-2.
- 61 Westphal, "Hermeneutics and Holiness," 265.
- 62 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, oversat af Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1981).
- 63 Citeret fra Georg Gasser, "Toward Analytic Theology: An Itinerary," *Scientia et Fides* 3, nr. 2 (2015): 52, fn. 16.
- 64 Jf. Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 291.
- 65 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).
- 66 Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 296.
- 67 Jf. Crisp, "On Analytic Theology," 43 og 50.
- 68 Som hans synspunkt er opsummeret af Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," 59-60, fn. 13.
- 69 Jf. Thomas H. McCall, *An Invitation to Analytic Christian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 83-121.
- 70 Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 288.
- 71 Jf. Coakley, "On Why *Analytic Theology*."
- 72 Rea, "Introduction," 9.
- 73 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 605.
- 74 Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 5.
- 75 Gasser, "Towards Analytic Theology," 51.
- 76 Lorenz B. Puntel, *Being and God. A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas og Jean-Luc Marion*. Oversat af og i samarbejde med Alan White (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011).
- 77 Crisp, "On Analytic Theology," 51. Men sammenlign igen med William Abrahams tre bekymringer om, at (1) teologer ikke får bestået epistemologiske bekymringer til at studere doktrinerne, (2) at teologer er fristet til ikke at beskæftige sig ordentligt med epistemologi, fordi det er så svært at håndtere, og (3) at studier i prolegomena i sidste ende hindrer teologiens arbejde (Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," 66-67).
- 78 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 604.