



Hverdagsliv og dogmatik

Om muligheden for en både dogmatisk og åben samtale om tro

Kristensen, Johanne Stubbe T

Published in:
Kritisk Forum for Praktisk Teologi

Publication date:
2016

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Kristensen, J. S. T. (2016). Hverdagsliv og dogmatik: Om muligheden for en både dogmatisk og åben samtale om tro. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 149, 58-78.

Hverdagsliv og dogmatik

Om muligheden for en både dogmatisk og åben samtale om tro

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Nærværende artikel tager udgangspunkt i forhold, der lægger op til et kompromis mellem hverdagsliv og dogmatik, men peger på, at disse forhold er udtryk for en dualistisk tænkemåde, der dårligt kan forenes med en kristen, trinitarisk dogmatik. Derfor foreslår jeg i stedet en opfattelse af forholdet mellem dogmatik og hverdagsliv som et overskud, en berigelse og en bekræftelsessammenhæng. I en trinitarisk sammenhæng, hvor man kan drage paralleller mellem samtaler om tro og samtaler om død og sex, bliver dogmatikken et værn om åbenhed i samtalen og åbenheden omvendt til det, der holder dogmatikken fast på at være dogmatisk og får samtaler om tro til at handle om Gud.

Fra kompromis til berigelse

Kan vi føre en åben samtale om tro uden at gå på kompromis med den kristne tros dogmatik? Spørgsmålet, som stilles på mange måder i dag, forudsætter, at tro udfolder sig i mødet mellem hverdagsliv, troserfaringer og foreliggende bibeltekster, dogmer og teologier, og at der dermed i mange tilfælde er tale om, at troen høre hjemme i, hvad der kan kaldes et kirkeligt spændingsfelt. Spændingen gør det nærliggende, at en åben samtale om troen indebærer et

kompromis med den kristne dogmatik. Almenmenneskelige hverdags erfaringer synes at stå over for den kristne tros dogmer og faste fortolkningsunivers ligesom tåge kan stilles over for dogmatisme. Dermed kan det se ud som om, at vi i dag skal vælge enten at være tro mod det såkaldte hverdagsliv og gå på kompromis med dogmer og dogmatikkens refleksion af dem eller være dogmatiske og gå på kompromis med vores hverdagsliv. Dette alternativ holder dog ikke, og i det følgende vil jeg forsøge at forklare hvorfor og jeg vil vise, at problemet ikke består i at skulle vælge mellem hverdagslivet eller dogmatikken, men snarere består i, at vi ofte hverken får det ene eller det andet, dvs. hverken hverdagsliv eller dogmatik. I stedet vil jeg foreslå et mere hverdagsagtigt hverdagsliv gensidigt formidlet og bekræftet af en mere dogmatisk dogmatik. For at nå frem til dette vil jeg først åbne for en kritisk undersøgelse af forudsætningerne for den opfattelse, at hverdagen og dogmatikken er modsætninger, som kræver et kompromis. Dernæst vil jeg undersøge enkelte af disse forudsætninger, som de i dag kommer til udtryk i det polydokse forsøg på at forløse forholdet mellem hverdagen og dogmatikken. Til sidst vil jeg i modsætning til det polydokse forsøg foreslå, at hverdagslivet og dets fortolkning i en kristen sammenhæng bedst kan forstås trinitarisk som et bekræftelsesforhold, i forhold til hvilket det dualistiske spændingsforhold er sekundært. I den forbindelse vil jeg understrege, at den ofte formodede lukkede kristne dogmatik faktisk har en særlig åbenhed, og en såkaldt åben samtale om dogmatik kan nemt være mere lukket end som så. Der vil jeg pege på dogmatik som udtryk for en mere eller mindre reflekteret praksis, der ligner den tænkning, der knytter sig til andre former for intim adfærd, som vi kender, og allerede udgør et aspekt af vores hverdagsliv.

Hverdagen og det kristne: Et kirkeligt spændingsfelt?

Udfordringen “hverdagsliv og dogmatik” er afhængig af, hvad vi forstår ved begreberne “hverdagsliv” og “dogmatik”, deres forhold og deres kontekst.¹ Måske kan det forekomme unødigt besværligt med en undersøgende tilgang til denne udfordring, men uden står vi umiddelbart med et begreb om “hverdagen”, der nemt associeres med det almene, og et begreb om “dogmatikken”, der hører til det særlige kristne og dermed med en modsætning

mellem det almene og det særlige. Denne modsætning efterlader os med en fordring om at gå på kompromis med enten det ene eller det andet eller foretage et forsøg på selv at skabe en sammenhæng mellem det, der forekommer os usammenhængende. Bygge bro, som det indimellem hedder. Ingen af delene mener jeg duer.² Blandt udfordringens mange forudsætninger vil jeg i det følgende fremhæve to væsentlige, nemlig for det første den opfattelse, at det almene skulle være en primær modsætning til det særlige, kristne, og senere de dermed sammenhængende opfattelser, at erfaring skulle være en modsætning til fortolkning og forskellighed en modsætning til identitet.

Det er en udbredt moderne opfattelse, at forholdet mellem det almene og det særlige er et dualistisk spændingsfelt med den almene erfaring på den ene side og i den særlige kristne tro og fortolkning på den anden (Pannenberg 1988, 77). Der findes en række forskellige populære-teologiske beskrivelser af dette forhold som en eller anden form for problematisk spænding, som vi skal beherske ved at skelne mellem den ene og den anden pol, som f.eks. mellem den almindelige natur og den særlige åbenbaring, den universelle lov og det partikulære evangelium, mellem tilsvarende naturlige fornuft og troens fornuft, mellem det menneskelige og det kristne, mellem væren og tænkning, erfaring og fortolkning, filosofi og teologi. Dogmatikkens historie kan endda umiddelbart fremstå som et langt forsøg på at formulere, hvad det særligt kristne går ud på i tilsyneladende modsætning til alt det andet almindelige, og mange teologer har endda set selve dette rekonstruktions-, refleksions- eller formuleringsforsøg som netop den identitetsforskel eller differens, der gør udfordringen og spændingen til fortid og det vil sige forløser den.³ Spændingen er dermed fordrejet som et problem i sig selv. Det vil sige set som et udtryk for dette ikke at kunne fastholde en kristen tro og identitet og for at bukke under for forvirring eller ligefrem opløsning. I en sådan populær-teologisk sammenhæng associeres det almene nemt med en modsætning til det kristne forstået sådan, at kristen er man først, når man bekender eller identificerer, hvad dette vil sige, dvs., beskriver dette til forskel fra eller ligefrem i modsætning til noget andet, alment, som det ikke er. Med en sådan tilgang dømmes hverdagslivets erfaringer, for de er det "modsatte" eller den "grund", som den kristne fortolkningen skal gøres gældende på eller ligefrem på bekostning af (Pannenberg 1988, 77).

Men der er mange forskelle på måden, som udfordringen at reflektere og formulere sin identitet manifesterede sig på i kirkens første, før-moderne, år, i de moderne år og måden, som vi møder den på i dag med spørgsmålet om hverdagsliv og dogmatik. Mens udfordringen i de første år af kirkens liv dybest set angik troens egen sammenhæng, inklusive det hverdagsliv, som denne tro reflekterede, beskrives udfordringen i dag som en, der angår troens sammenhæng, men nu eksklusiv det almindelige, objektive eller naturalistisk forståede hverdagsliv og i det hele taget eksklusive alt det, der i moderne sammenhæng anses for at kunne beskrives uden troens perspektiv og ikke have med den at gøre. Altså som om troen, dogmerne og dogmatikken, der reflekterer dem, ikke længere selv har en "hverdag", en tid, og et sted. Denne forandring har – i et omfang, der er både paradoksalt og kontroversielt – befordret en tiltagende subjektivering og abstraktion af dogmatikken fra sine mange konkrete sammenhænge, herunder hverdagslivet (Pannenberg 1988, 142-143). Situationen i dag er stadig præget af forskellige dogmatiske forsøg på at få den tilbage i disse sammenhænge eller bygge en bro til det, der synes at ligge uden for dogmatikken, som f.eks. "videnskaben", "erfaringen" eller nu "hverdagslivet".⁴ Ikke desto mindre bliver den akademiske dogmatik stadig mere abstrakt, spekulativ og teoretisk, og det *er* – i lyset af populærteologi, klassiske identitetsformuleringsforsøg, moderne vilkår og senere sammenhængsforsøg – ikke mærkeligt, at den *kan* fremstå som en hård dom over vores konkrete, erfarede og almindelige hverdagsliv.

Dog er allerede denne situation – kritikken af den abstrakte dogmatik – selv udtryk for en slags abstraktion og hviler på moderne forudsætninger, der ikke ubetinget er dogmatikkens egne. Dogmatikkens situation er ikke ubetinget defineret af vores moderne forudsætninger, men af en længere historie, og har en videre horisont. Kritikken af den moderne spænding, som på den ene side selv gør spændingen til sit udgangspunkt, men på den anden side hævder den skal overvindes, er altså på en måde selv for spændingsfyldt. Vil vi forholde os til den, må vi begynde et andet sted, nemlig ikke kun med de moderne præmisser, men også med vores egne. For det hører ikke uden videre til dogmatikkens selvforståelse at hævde, at der findes noget i verden – en objektivitet eller en hverdag – der ikke allerede angår den. Dogmatikkens perspektiv er den formidlede Guds, og dens egne primære distinktioner er derfor ikke modernitetens dualistiske forestilling om subjektivitet og objek-

tivitet, fortolkning og erfaring, akademi og hverdagsliv osv., men andre forskelle som f.eks. mellem skabelse, forløsning og fuldendelse og de erfaringer, som hører dertil (Pannenberg 1988, 14-18).⁵ For dogmatikken findes ikke en hverdag, en erfaring, en natur, en lov, en fornuft, der ikke allerede har med Gud at gøre og er præget af Guds differentierede adfærd til den og vores tilsvarende nuancerede forhold til dette. Det er dette, Guds, perspektiv dogmatikken forsøger at reflektere, når den forholder sig til de kristne dogmer i deres sammenhæng og taler til os om Gud og ikke om alt muligt andet: “Die christliche Theologie ist nicht nur eine kulturwissenschaftliche Disziplin. Damit kehrt die Frage wieder, ob die Theologie mit Recht von Gott redet und mit welchem Recht sie das tut.” (Pannenberg 1988, 17). Dogmatikken drejer sig om Gud og Guds forhold til mennesket, og i dogmatikken tages dette forhold, som findes udtrykt i kirkens dogmer og som vi derfor kun kender kulturelt formidlet, op til kritisk efterprøvning og udlægning med henblik på deres sag og dens sandhed for os (Pannenberg 1988, 26).

Vi må derfor, hvis skal forholde os til udfordringen, forudsætte en anden sammenhæng end den moderne og i vidt omfang dualistiske, og genopdage dogmatikkens fordring om identitet, om at tale sandt om Gud. Spørgsmålet er, hvordan vi kan gøre dette, det vil sige udtrykke denne identitet som en differens, der bliver kommunikation og fællesskab fremfor som en differens, der faktisk bliver adskillelse – og dom over hverdagen. Foreløbig kan vi besinde os på den længere tradition, som dogmatikkens historie også er, for at tematisere og formidle sammenhænge og faktisk kommunikere – ikke i betydningen informere, men i betydningen udvirke fællesskab. Dette er så vidt jeg kan se den aktuelle trinitariske fremfor den dualistiske og monistiske mulighed. Dette vil jeg forklare ved kritisk at undersøge en aktuel kritik af dogmatikken og dens ortodokse identitets- og formuleringsfordring nærmere, nemlig undersøge den opfattelse, at dogmatikken *ikke* skal udgøre én refleksion af én tro til forskel fra andre, men være polydoks og altså mangfoldig for at kunne værne om sine forskellige sammenhænge, inklusive hverdagen, dens mangeartede trosformer og dens åbenhed.

Polydoks dogmatik som forløsning af moderne spænding?

En af de tilsyneladende oplagte måder at forholde sig til udfordringen “hverdag og dogmatik” er at forsøge at gå på kompromis, afskaffe og afmontere det i dogmatikken, der forekommer som det største problem, nemlig dens opfattelse af sig selv som én tænkning, der reflekterer én bestemt tro på én bestemt Gud. Én kristendom, én tro, én kirke, én konfession osv. For det er særligt ét-tallet og enhedens implicite adskillelsestendens, der gør, at dogmatikken forekommer som en dom over hverdagens forskellige erfaringer, trosformer og udtryksmåder. Dette er hovedanliggendet i den amerikanske aktuelle polydokse bevægelse, der forsvarer teologisk polyidentitet og meto- disk *polydoksi*, idet den vil mangfoldiggøre dogmatikken til flere dogmatik- ker og på denne måde bedre favne den mangfoldighed, som hverdagslivet synes at møde os med.⁶ Den polydokse bevægelse – og egentligt udtrykker den selv sit paradoks ved at ville udtrykke sig som én normativ bevægelse – udgør et bredt opgør med det, der kaldes myten om den *ene* kristendom eller den *ene* dogmatik og i nogle sammenhænge også den ene identitet eller endda et opgør med troen på den ene Gud, dvs. med den opfattelse at kri- stendommen skulle være en monoteistisk religion.⁷

I en af de væsentligste polydokse udgivelser beskrives polydoksens an- ledning som en “intellectual crisis” blandt troende som følge af “[R]eligious pluralism, the collapse of traditional religious institutions, and the growing impact of religious studies on believers” og polydoksens svar på krisen er budskabet om, at der er “multiple forms of right belief” (Keller/Schneider 2011). Polydoksens forudsætning er en, særlig amerikansk, bred kirkelig sammenhæng, hvor kristendommens enhed, identitet og stabilitet tidligere er blevet varetaget af “traditional religious institutions”, men nu forekom- mer i krise.⁸ Opgaven består ifølge polydoksien i at gøre sig fri af denne sam- menhæng. For de polydokse gælder det om at undgå “points of unification”, “centers of totalization” “points of subjectivation”, fordi disse udtryk for en- hed afskærer erfaringer og dermed bliver uetiske, undertrykkende og frem- medgørende (Keller/Schneider 2011, 2). Hovedargumentet, som i den ellers progressive sammenhæng forekommer besynderligt konservativt, er dette, at “kristendommen” (i bestemt ental i anførselstegn) aldrig har været én, og

derfor skal den heller ikke betragtes eller tematiseres som én, men omfavnes i al sin mangfoldighed: “‘Christianity’ was never merely One to begin with” (Keller/Schneider 2011, 2).⁹ Der findes ikke allerede enhed i teologien, og derfor – altså med henvisning til fortiden – søger de polydokse en “coherence”, der både er polyvokal og udvikler sig “in the midst of actual, lived complexity” (Keller/Schneider 2011, 3). Denne “coherence” er en ny form for teologisk sammenhæng, som de hævder er afgørende for teologiens vitalitet og integritet.

Dette kan næsten lyde som et forsvar for dogmatisk pluralisme eller pluralisme i det hele taget, men et af problemerne med pluralismen er, hævder de polydokse, at pluralismen forstår mangfoldighed som et kollektiv af adskilte enheder fremfor som et net af indbyrdes afhængige, altså af mangfoldige relationer, og dermed bliver pluralismen lige så undertrykkende som den mono- og ortodoksi, den anfægter. De polydokse ønsker heller ikke “a new orthodoxy of the Multiple to replace the orthodoxy of the One”, men en ægte polydoksi, der er relationel og polyvokal og altså en “*confessedly* multiple teaching of divine multiplicity.” (Keller/Schneider 2011, 2). Forskellen på en pluralistisk og en polydoks dogmatik er, at den polydokse tematiserer mangfoldighed som en sammenhæng af relationer, et netværk, og dermed bliver polydoksien, hævder redaktørerne, en mere etisk og politisk passende position. Den er, siges det, ikke mindre end et svar på et “planetary pressure” “to find and practice a saner, more sustainable common life” (Keller/Schneider 2011, 5).

Som det, der gør, at polydoksien ikke er pluralistisk, er selve forestillingen om relationalitet bevægelsens betingelse (Keller/Schneider 2011, 9). Muligheden for polydoksi står og falder med det begreb om relationalitet, den bygger på. Cathrine Keller og Lauren C. Schneider forstår relationaliteten som “interconnections”, som selve “the connective tissue” eller ligefrem som et “fabric of existence itself” (Keller/Schneider 2011, 7, 12). Sprogbrugen er metaforisk, poetisk som f.eks. i beskrivelsen af selve relationerne som lim “it sticks together without plastering over differences” eller er et “vibrant web”, der undgår pluralismens “sterile series and separate ones: plastic bottles tossed by a desert road” (Keller/Schneider 2011, 4, 10). Det er ikke klart, hvad de mere præcist forstår ved relationalitet, men dette er der muligvis en særlig apofatisk grund til, for relationaliteten beskrives også poetisk som en fortættet

sky: “*Uncertainty* in our triune approach appears at every level implicated in multiplicity – as the very density and cloud of *relationality*.” (Keller/Schneider 2011:8) Relationaliteten er intim, bundløs og uigennemsigtig – ligesom Gud for disse teologer også er det (Keller/Schneider 2011, 12). Sammenhæng og relationalitet udgør på denne måde både betingelse og princip for polydoksien, der generelt er kendetegnet ved en poetisk, skjult idealiserende begrebsbrug, der næsten får multiplicitet og relationalitet til at fremstå som singulære subjekter, uigennemsigtige og uanfægtelige autoriteter.

Dette skjult-autoritære kendetegn viser sig indirekte i den væsentligste polydoksie udfordring, som Keller og Schneider selv peger på: Hvordan begrunder de deres egen ret til at drive teologi for andre? Kan én fortolkning være bedre end en anden og hvad afgør dette?: “What interpretive authority/ies can be made possible [...]”? Problemet er dels, at den særligt kvalificerede eller endda professionelle teolog mister sin autoritet som fortolker – hvad der selvfølgelig ikke er et generelt problem, men et problem for dem, idet de faktisk hævder den polydoksie fortolkningsautoritet, men ikke kan redegøre for den – dels det dybere, mere alvorlige forhold, der drejer sig om fortolknings betydning for os overhovedet. Kan vi ikke bare undvære den og blive ved vores uens, mangfoldige, relationelle erfaringer? Blive ved hverdagen, som vi finder den, og gerne helt uden eftertanke og dogmatik? Kan den ikke bestå i sig selv uden tænkning og sammenhæng? Keller og Schneider besvarer faktisk dette spørgsmål – måske uden at vide at de gør det – når de skriver, at de vil gøre teologien rigtig og ret og understreger dens betydning som et etisk og politisk anliggende: “[T]his polydoxy will help to right theology [...] it teaches us to trade certainty for faith and *anathema* for *caritas*” (Keller/Schneider 2011, 13). Polydoksien skal skifte dogmatikkens fordømmelser ud med kærlighed, men forudsætter derfor også, at den rette tænkning ikke allerede er tilstede hos os andre og i vores hverdag, og kommer dermed faktisk til at formidle en fordømmelse, som står i modsætning til hele deres intention. Sagt med andre ord: Polydoksien er et bud på, hvordan vi bør tænke, så vi ikke afskærer erfaringer, men dermed afskærer den faktisk, helt dualistisk, alle de erfaringer, vi allerede har gjort og gør som mennesker, der allerede er forskellige og udfordres af, hvor gådefuldt problematisk dette kan erfares af os.¹⁰ Derfor bliver deres kompromissøgende middel mod spændingen faktisk en opfordring til at intellektualisere den væk gennem en politisk korrekt

forestilling om multiplicitet.¹¹ Selvom Keller og Schneider tydeligt siger, at de vil åbne dogmatikkens grænser og af med “the habit of producing heretics as outer boundary markers for orthodox identity” så vil de dog stadig med deres egen fortolkning “rette” andres fortolkninger til (Keller/Schneider 2011, 2). Dermed har vi enheds- og identitetsproblemet formuleret i sin metodiske aktualitet af polydoksien selv: Hvis polydoksien har ret, behøver den ikke rette hverken dig eller mig, og hvis den ikke har ret, kan den ikke hjælpe os med noget som helst. I modsætning til at blive ved denne apori, som jeg altså ser som et særligt udtryk for den moderne apori “dogmatik og hverdag”, vil jeg foreslå en dogmatik, der står ved sin identitet som én, kravet om at udtrykke denne med autoritet, men i forlængelse af efter-dialektisk trinitarisk dogmatik forstår denne autoritet som åbent formidlet og afhængig, forstået sådan, at formidlingen ikke kan reduceres til et abstrakt system, men er konkret, og at dogmatikken derfor også er intimt forbundet med hverdagslivet for overhovedet at være dogmatik.

Identitet, intimitet og åbenhed: Hverdagslivets bekræftelsessammenhæng

Fælles for efter-dialektisk dogmatik er opfattelsen af, at dogmatiske udsagn er karakteriseret ved en trinitarisk differentieret form og et tilsvarende indhold. Dette betyder, at dogmatiske udsagn ikke kan stilles over for ikke-dogmatiske udsagn og erfaringer uden på en eller anden måde allerede at være differentieret og nuanceret relateret til dem. Det er i den efter-dialektiske teologi kontroversielt, hvilke konkrete sammenhænge der er væsentligst for dogmatikken, dvs. hvilke der primært er dens sted, og hvilke den primært henter anføgtelse, åbenhed og kontinuitet fra. De kan f.eks. være historiske, antropologiske, religiøse eller kirkelige sammenhænge – men alle er hverdagssammenhænge (Gunther Wenz 2005, 276). Selv de kirkelige hører til den kirkelige hverdag. Dogmatiske udsagn har ikke anden autoritet end den, som den får i disse sammenhænge og bliver tildelt af dem, der har gjort og fortsat gør dens udsagn autoritative. Sådan har det i princippet altid været, men radikaliteten i formidlingen er gennem mange år kun blevet skærpet. Dogmatiske udsagn har ikke deres autoritet alene på grund af forhold til

bibel, kirke, videnskab, erfaring eller universitet, men får autoritet, når de fremstår og erfares som formidlende alle disse sammenhænge og tilsvarende enheds- og fællesskabsskabende (Pannenberg 1988, 36, 41, 52, 57ff). Dogmatikkens egen forudsætning og horisont er hverdagens sammenhænge, ligesom der omvendt også allerede findes et enheds- og identitetsproblem i vores hverdagsliv (Pannenberg 1988, 71-72, 73ff).

Den britiske teolog Sarah Coakley tager på sine egne, anglikanske præmisser disse indsigter et stykke videre, idet hun i det første bind af sin systematiske teologi *God, Sexuality, and the Self* peger på, at netop radikaliteten af formidlingssituationen og autoritetsproblemet gør systematikken og dogmatikken akut relevant – hvorfor den systematiske teologi befinder sig i, hvad hun kalder en “remarkable state of regeneration” og en “notable periode of revival” (Coakley 2013, 41-42). Den systematiske teologi, som hun udfolder som dogmatik, er, siger hun, ganske vist fejlbarlig, men nødvendig som et samlet forsøg på i mange forskellige genrer at afklare det normativt ortodokse – ligesom ethvert menneske også har behov for en eller anden form for afklaring af sin identitet, uanset hvor mangfoldig og uens den kan være (Coakley 2013, 36, 38): “Systematics, in other words, does not convey the hubristic idea of a totalizing discourse that excludes debate, opposition, or riposte; but on the other hand, it does not falter at the necessary challenge of presenting the gospel afresh in *in all its ramifications* [min kursiv] – systematically unfolding the connections of the parts of the vision that is set before us.” (Coakley 2013, 41). Det systematiske i systematikken er, at dens ambition om at give en integreret præsentation af den kristne sandhed, hvor dele må hænge sammen, og den måde, man griber den an på, har betydning for helheden. Coakley anerkender i den forbindelse den postmoderne filosofiske, den politiske og den feministiske kritik af den traditionelle systematiske teologi, men hævder, at det ikke fratager os forpligtelsen til at gøre forsøget.¹² Coakley påstår derved ikke, at vi kan slippe fri af fortidens fejl, men at de ikke skal være et argument for at undslå os den svære opgave og tage ansvar i den situation, som vi befinder os i, og forsøge at tale om Gud sammenhængende. Dette er ikke kun udtryk for afguderi – for hvilket menneske kan udtrykke Guds sammenhæng – men involverer en fundamental form for uvidenhed og en “submission to mystery and unknowing” (Coakley 2013, 44). Den uvidenhed er forudsætningen for åbenbaringsbegrebet og

vores talemulighed og ikke en trussel mod den som i polydoksien, hvor uvidenhed dyrkes intellektuelt og nærmest naivt som mål. Uvidenheden kommer hos Coakley i stedet til udtryk i en kropslig praksis, der er betingelse for vores viden og talen: “The mere intellectual acknowledgement of human finitude is not enough (and in any case is all too easily forgotten); the false humility of a theological ‘liberalism’ which remakes God as it wishes under the guise of a Kantian nescience is equally unsatisfactory; it is the actual *practice* of contemplation that is the condition of a new ‘knowing in unknowing’. It must involve the stuff of leaned bodily enactment, sweated out painfully over month and years, in duress, in discomfort, in bewilderment, as well as in joy and dawning recognition. Apophatic theology, in its proper sense, then, can never be mere verbal play, deferral of meaning, or the simple addition of negatives to positive (‘cataphatic’) claims. Nor, on the other hand, can it be satisfied with the dogmatic ‘liberal’ denial that God in Godself can be known *at all*: It is not mysterious in *this* sense.” (Coakley 2013, 45-46). Man behøver ikke følge Coakley hele vejen, men vigtigt er, at systematikken som sammenhængstænkende disciplin har sit sted i en hverdag præget af en intentionel asketisk praksis af “un-mastery”, der ændrer dens måde at udøve magt på og indebærer en sand opmærksomhed på den af dogmatikken marginaliserede eller truede “anden” (Coakley 2013, 47). Coakley trækker i den forbindelse selv særligt på patristiske kilder, men en tilsvarende identifikation af praksis’ betydning – i form af bøn og lovprisning – for dogmatikken findes i øvrigt også i den dialektiske og efter-dialektiske teologi, hvor der længe har været en udbredt konsensus om, at dogmatiske udsagn genremæssigt er doksologiske og derfor kun fungere, når de bliver udsagt og modtaget som sådan, dvs. som kommunikerende, fællesskabsskabende.

Praksis har altså betydning for, om dogmatikkens formulering af den kristne sammenhæng virker til lidelse eller lovprisning, altså får autoritet, og Coakley iagttager: “there is much talk of the problem of attending to the otherness of the ‘other’ in contemporary post-Kantian ethics and post-colonial theory; but there is very little about the intentional and embodied practices that might enable such attention” (Coakley 2013, 48). Empati, hævder hun, kan ikke designes, men kun udvikles gennem destabiliserende og ubehagelige erfaringer, og netop derfor er det også helt afgørende, at systematikken vover at tænke “det hele”, dvs. også sin egen enhed og sammenhæng.

For ellers er det så nemt at undslippe alle de mørke og forsømte områder, alt det svære, alt det, der anfægter og ikke lader sig integrere. Kun gennem den totale ambition bliver vi konfronteret med os selv. Denne form for eksplicit systematisk, ambitiøs ortodoks i betydningen ret, teologi forbliver, siger Coakley, i princippet usystematisk (Coakley 2013, 49). Det er dette konkrete, mørke, usystematiske i vores situation, der hindrer teologien i at blive dominerende, undertrykkende og fremmedgørende, således som den filosofiske, politiske og feministiske kritik har hævdet, at den er. Sagt med andre ord, har de forskellige postmoderne kritikere af systematikken en fælles rod, der også peger på dens mulighed: "The deeper issues, then, involve the insidious entanglement of knowledge, power, and gender. But their shared root, let me now suggest, is the deeper problem of *desire*. It is the idolatrous desire to know all that fuels 'onto-theology'; it is the imperious desire to dominate that inspires 'hegemony'; it is the 'phallogocentric' desire to conquer that represses the 'feminine'." (Coakley 2013: 51-52). For os betyder det også, at dogmatikkens mulighed ifølge Coakley beror på, hvordan vi håndterer det dybere problem, som vores begær – både i forhold til viden, magt og sex – udgør for os. Begær er i den sammenhæng altså meget mere end seksuelt begær, men også begær efter at være relateret til andre på vores egne præmisser, socialt, politisk, religiøst osv. Der er begær efter at beherske andre, vores relationer til dem og måske endda relationaliteten selv.

Dermed reflekterer Coakley et velkendt teologisk motiv: Gud kræver det rette begær af os – at vi begærer Gud – og med det rette gudsbegær bliver begæret i vores andre relationer også ret, dvs. relationerne i vore liv, som også er de konkrete forskelle, kropslige, kønslige, sociale osv., forandres i overensstemmelse med det begær, der præger dem. Coakley taler altså ikke som de polydokse idylliserende eller idealiseret om vores relationer, men om dem som forskelle i vores liv, der erfares lidelsesfuldt og er bestemt til forandring i lyset af vores fælles forhold til den Gud, som vi alle er forskellige fra (Coakley 2013, 53, 55). I Coakleys kontemplative "teologié totale" er tohederne, der præger vores opfattelse af klasse, race og køn, overvundet af treheden, der angår deres plastiske åbenhed for guddommelig forandring: "For the very act of contemplation – repeated, lived, embodied, suffered – is an act that, by grace, and over time, inculcates mental patterns of 'un-mastery', welcomes the dark realm of the unconscious, opens up radical attention to the 'other',

and instigates an acute awareness of the messy entanglement of sexual desires an desire for God” (Coakley 2013, 43). Systematikken er altså med hendes ord “keenly aware of social locations and worldly power” og véd at “submission” ikke er “subjection” (Coakley 2013, 60, 83). Denne teologi sidder ikke fast i forestillingen om sig selv, som et offer for andres – traditionelle institutioners enhed og autoritet – men virker omvendt heller ikke være at dominere andre: “*Théologie totale* [...] insists on the sweated-out significance of embodied (and thus gendered, and socially located) contemplation, not mere verbal play or abstract thought. It attends to the different *levels* and *forms* at which doctrine may be purveyed [...]” (Coakley 2013, 59-60).

Coakley beskriver teologiens praksis differentieret og nuanceret og også på måder, som er næsten direkte anvendelige i forholdet til spørgsmålet om hverdagen, som vi er gået ud fra. Hvad vil det sige at drive teologi på denne måde? At konstant lade sine egne idoler afsløre, at være villig til at hengive sig til denne afsløring, at være akut lydhør over for sin sociale og politiske kontekst, at være hermeneutisk opmærksom, at afstå fra det kyniske og fjendtlige, at værne om gavmildhed og nåde og være frivilligt tavs, når det er dette, samtalen kræver (Coakley 2013, 84). Og alt dette skal forstås i Coakleys egen konkrete både akademiske og pastorale sammenhæng, uden hvilken det bare bliver til plat moral. Coakley mener dette alvorligt, udsætter sig selv, udsletter sit falske selv og forklarer for os, at “gentle effacement allows communication with the ‘other’ at a depth not otherwise possible, indeed perhaps not even imaginable.” (Coakley 2013, 86).

Af disse grunde findes hos Coakley ingen generel modsætning mellem hverdagen og dogmatikken og intet kompromis med ortodoksien. Der findes kun faktiske modsætninger og en forandret ortodoksi. Ved ortodoksi forstår hun hverken korrekt repetition af bekendelse eller påtvunget kirkelig regulering, men et tilbud om den form for integritet, der gives af at være, tænke og forstå i sammenhæng (Coakley 2013, 90). Dette kræver et opgør med den moderne dualisme, som ikke underkender dens betydning, men ser den i sin teologiske sammenhæng: “*Théologie totale* resists many of the binary disjunctions which so exercise, and distract, contemporary practitioners of systematic theology. It resists the divides between belief and practice, between thought and affect, between academic and accessible writing, between Christian theology and ‘religious studies’, between academic theology and

‘pastoral’ theology, and between ‘liberal’ feminism and postmodern gender theory.” (Coakley 2013, 91). Modsætningen til disse adskillelser er ikke polydoksens proces-teologiske eller post-strukturalistiske ny-monisme, ny-materialisme eller ny-feminisme, den er ikke et forsøg på at balancere mellem to poler og heller ikke udtryk for et ønske om at bygge bro. Den er et andet, netop teologisk og sammenhængende, perspektiv på den faktiske spænding, som den anerkender, og på det, der sker, når vi taler sammen om tro.

Coakley identificerer som sagt begæret som det, der primært bestemmer vores samtaler, hvilket betyder at samtaler om Gud ikke kan abstraheres fra vores eget forhold til Gud og almindelige situation. De handler altid også om sex, politik og kirkeliv (Coakley 2013, 308). Coakley vender på denne måde Freud på hovedet: “Instead of ‘God’ language ‘really’ being about sex, sex is really about God” (Coakley 2013, 308). Tilsvarende kan vi sige, at det i vores hverdag, der måske kan synes mest profant eller mest ligegyldigt i forhold til Gud, ofte er det, der bære den største betydning med sig. Det gælder både det, som vi tager for givet og derfor ikke bemærker i vores liv, og alt det, som vi ikke tager for givet og derfor typisk forsøger at fortrænge. Alt dette er særlig vigtigt for dogmatikken. Uden dette bliver den ikke dogmatik. Hvis vi skal tale med andre om Gud og bekræfte, at der ikke er tale om et dogmatisk eller et hverdags-kompromis, skal vi have alt dette inden for rækkevidde. Uden dette kan vi kun tale om dogmer, men ikke om det, som dogmerne handler om. Så kan vi f.eks. kun tale abstrakt om skabelse, men ikke om konkrete naturlige tilblivelser eller ægte menneskelige begyndelser, kun tale om gud-billedlighed, men ikke om, hvad det vil sige at erfare sig personligt udvalgt eller følelsesmæssig speciel, kun tale om synd, men ikke om hvad det vil sige at leve selvdestruktivt, afhængigt eller destruktivt-aggressivt osv. Ikke fordi dogmer og dogmatik skal oversættes til et hverdagsprog – oversættelse ville netop være et andet tåbeligt, sprogligt brobygningsprojekt – men fordi dogmatikken, idet den i sin egen situation forholder sig til dogmerne, deres sag og deres kontekst allerede handler om vores hverdagsliv. Hvis ikke den gjorde det, så ville den ikke have betydning og så kunne vi skille os af med dem. Når vi ikke kan dette, så er det, fordi de allerede betyder noget. Der er allerede en eller anden form for enhed, integritet og identitet i vores liv. Nok er den fordrejet, nok er vi fremmedgjorte, og nok er vi som oftest totalt hjæl-

peløse overfor den og kan ønske at blive af med den i dens fordrejede skikkelse. Det gælder både vores egen identitet, andres og Guds, men dette er som Coakley understreger lettere sagt end gjort: “‘orthodoxy is very rarely what it seems’. The potential for cultural and patriarchal distortions is endless [...] Likewise, and as Freud above all knew so well, ‘to kill the Father is to remain with and reaffirm the rule of the Father’”. I stedet for at forsøge at slå Gud eller systematikken ihjel opfordrer hun derfor til, at vi lader den forandre, dvs. knæler og beder Gud om forandring (Coakley 2013, 326). På knæ får systematikeren eller præsten ikke rollen som én der skal tvinge “den anden” eller dømme “hverdagen”, men er på den anden side heller ikke én, der taler den efter munden. Hvad knæ og solidaritet vil sige, kan og skal selvfølgelig diskuteres, og selvom Coakley nok skal tolkes relativt bogstaveligt, tror jeg, at vi kan udvide forestillingen til at gælde de positioner, som vi indtager i tilsvarende intime sammenhænge som troen. De sammenhænge, hvor mennesker typisk på én gang kan føle sige lige magtfulde og afmægtige, sammenhænge som død og sex, hvor sagen på én gang er lige intim og fremmed. Sådan er det også med Gud, troen, dogmatikken og hverdagen. Hverdagen er stedet, hvor både tro og dogmatik hører hjemme, hvor Gud forandrer os og vores refleksion bliver til dogmatik. For os drejer det sig om den dybere holdning eller position – i tro, på knæ eller anden – som formidler og lader os udtrykke lige præcis den på samme tid bestemte og åbne sammenhæng.

Litteratur

- Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press
- Boesel, Chris and S. Wesley Ariarajah (red.) 2014: *Divine Multiplicity. Trinities, Diversities, and the Nature of Relation*. New York: Forham
- Coakley, Sarah 2013: *God, Sexuality and the Self. An Essay ‘On the Trinity’*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cooper-White, Pamela 2011: *Braided Selves: Collected Essays on Multiplicity, God, and Persons*. Eugene: Wipf and Stock

- Hammarström, Mats 2012: "(Mis)Understanding Intra-active Entanglement – Comments on René Rosfort's Criticism of Karen Barad's Agential Realism". I *Kvinder, Køn & Forskning* 4 2012, 39-46
- Keller, Catherine 2015: *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York: Columbia University Press
- Keller, Catherine and Laurel C. Schneider (red.) 2011: *Polydoxy. A Theology of Multiplicity and Relationality*. New York: Routledge
- Pannenberg, Wolfhart 1988: *Systematische Theologie. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schneider, Laurel C. 2007: *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. New York: Routledge
- Rosfort, René 2012: "Different Kinds of Matter(s) – Subjectivity, Body, and Ethics in Barad's Materialism". I *Kvinder, Køn & Forskning* 1-2 2012, 55-65
- Wenz, Gunther 2005: *Offenbarung. Studium Systemtischer Theologie. Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Noter

- 1 Den umiddelbare udfordring ved at skulle føre en åben samtale om tro uden at gå på kompromis med den kristne tros dogmatik kan fremstå indlysende. For uanset, hvordan man nærmere forstår dogmatikken og dens forhold til de kristne dogmer, så drejer den sig om den kristnes Guds-, selv- og verdensforståelse og dermed om den kristne identitet og tale som netop tilhørende eller udtrykkende Gud, dvs. som én bestemt og ikke en hvilken som helst. De kristne dogmer, der er meget forskellige i form og indhold, forstår sig som regler, udtryk for grænser, nærmere bestemmelser, præcisering af rammer eller som principper, og da dogmatikken forholder sig til dem, får den nemt ry som streng eller bare unødigt grænsevogter. Over for os og vores almindelige hverdag og erfaringer kan dens regler forveksles med en dom over disse erfaringer, dvs. f.eks. som en regel, der skal tvinges over hovedet på en stakels uskyldig kirkegænger, eller et princip, som et uheldigt søgende menneske, der går ind i en kirke, skal uddannes i at anvende eller forholde sig til.

Ja, udfordringen kan umiddelbart forekomme indlysende, men den har også særlige forudsætninger, som vi skal være opmærksomme på og overveje, om vi vil gøre til vores egne.

- 2 Dogmatikken tematiserer umiddelbart hverdagslivet og dets erfaringer som alt andet end almene – i betydningen gældende for de fleste, overordnede, ubestemt eller uden indhold – nemlig som enestående, konkrete, dramatiske, passionerede som præget f.eks. af personlig skam, skyld, død, tilgivelse osv. Dertil kommer at dogmatikken selv heller ikke forstår sig som særlig. Nok kan den betragtes som en refleksion, der tager sit udgangspunkt i en særlig begivenhed forstået som f.eks. åbenbaringen, Kristus, troen, gudstjenesteerfaringen, men uanset hvordan dette særlige forstås, så består selve dets særlighed i dets almenhed – altså i dets betydning for alle mennesker. Dertil kommer at både begrebet dogmatik og disciplinen dogmatik er kontroversielt i den forstand, at der ikke er enighed om, hvad præcist ordet dækker over. Normalt forstås ved dogmatik “læren om den kristne lære”, men hvad det vil sige, kan diskuteres. Dogmatik kan f.eks. forstås minimalt som kristen eller anonym implicit kristen forståelse, som eksplicit forståelse, som formidlet og udtrykt forståelse, som en særlig akademisk tilblivet og udtrykt forståelse og alle disse muligheder kan være kristen forståelse af selv, verden og Gud og dertil kommer en diskussion af ordet forståelse, som kan være tænkning eller praktisk eller begge dele. I den mest omfattende betydning af dogmatikken rummer den det hele, dvs. sin egen historie lige fra gammeltestamentlig foregrebet kristen implicit tilgang til tilværelsen til aktuel postmoderne akademisk disciplin, idet den tematiserer sin egen kontekst og de forhold ved den selv, som ikke kan rummes eller integreres. I artiklen her bruger jeg som udgangspunkt begrebet i sin mest omfattende betydning, som det findes hos Wolfhart Pannenberg. Ifølge Pannenberg er dogmatikken læren om det kristne dogme med henblik på det, som er dogmets sag (Pannenberg 1988, 18, 23, 25). Derfor spørger dogmatikken, om dogmet udtrykker sin sag og sagen i dogmet. Dogmatikken tager som systematisk teologi relationen mellem sag og dogme op som et spørgsmål om den kristne tros sandhed for os. Den skal ifølge Pannenberg både prøve og udlægge dogmet (Pannenberg 1988, 26). Dette gør dogmatikken radikalt selvkritisk og bekræftende, således at dogmatikkens prioritet af Guds virkelighed viser sig ved den parentes, som den kan sætte om denne virkelighed som teore-

tisk forudsætning: "Wäre es vielleicht notwendig, auf die Annahme zu verzichten, dass die Wirklichkeit Gottes in der Dogmatik von vornherein als Voraussetzung feststeht, wenn man mit Barth an der Priorität Gottes vor den Glaubensakt und vor der Glaubenserfahrung festhalten will?" (Pannenberg 1988, 54). Pannenberg skelner mellem kirkens læreforkyndelse, dogmernes sandhed og dogmatik som akademisk selvkritisk disciplin, der tematiserer forholdet mellem de to (Pannenberg 1988, 27-28). Det hører derfor til den akademiske disciplin, at den for at bevare sandheden ikke kan forudsætte den ukritisk: "Die systematische "spekulative" Rekonstruktion der christlichen Lehre kann [...] die Frage nach ihrer Wahrheit nicht abschliessend entscheiden. Das besagt aber nicht, dass sie gar nicht keinen Beitrag zu dieser Frage leistete, weil die Wahrheit der Lehre schon im voraus sicher wäre. Vielmehr steht faktisch im Prozess theologischer Reflexion und Rekonstruktion der Wahrheitsgehalt der Überlieferung selber auf dem Spiele". (Pannenberg 1988, 33).

- 3 Denne opfattelse er en hovedsag i Pannenbergs kritik af Barth og Hegel, og denne kritik er et hovedmotiv i hans *Systematische Theologie*. Pointen er, at vi ikke kan tænke og formulere os ud af vores synd, og at vi derfor ikke kan forløses fra spænding rent intellektuelt – om end denne spænding også manifesterer sig som sådan, altså som intellektuelle kriser og kriser i selvforståelse. At forstå den rent som sådan ville være en reduktion (Pannenberg 1988, 189-191, 459, 481).
- 4 Se Gunther Wenz, der beskriver de typiske forskellige efter-dialektiske tilgange til denne problematik (Wenz 2002, 271ff.).
- 5 Dette ville svare til et manikæisk eller flaciansk kætteri. Den konkrete forskel er her, om man, når man skelner det almene fra det særlige som f.eks. naturen fra åbenbaringen eller loven fra evangeliet, forudsætter og dermed tematiserer den afgørende sammenhæng, som altså i den før-moderne dogmatik i vidt omfang blev forudsat, eller om man forudsætter en forskel og ved sin skelnen blot bidrager til at gøre denne skelnen til en egentlig adskillelse. Sagt med andre ord skal der ikke så meget til, før den øvelse i at differentiere ved hjælp af alle de dogmatiske begrebspar ikke bliver enheds-skabende – sådan som differenstænkningen typisk har fungeret – men bliver adskillelse. Forskellen består i, om man husker konteksten. Altså: Hvis

man i dag vil forbinde det almene med naturen, loven, fornuften osv. og det særlige med åbenbaringen, evangeliet og troen, så bliver dette faktisk til det modsatte af dogmatik, hvis ikke deres kontekst tages med, dvs. nemlig den sammenhæng mellem lov og evangelium, som er evangeliet.

- 6 Den polydokse dogmatik er beskrevet i mange sammenhænge, men mest samlet i antologien "Polydoxy. A Theology of Multiplicity and Relation", som udkom i 2011 og indeholder bidrag fra en række teologer, som tidligere har skrevet om multiplicitet (blandt andre Laurel C. Schneider, Catherine Keller, Monica A. Coleman, Mary-Jane Rubenstein og John Thatamanil), men nyt ved antologien er forsøget på at indkredse multiplicitetsteologien som en fælles teologi og dermed også decideret teologisk position, kendetegnet ved en måde at drive dogmatik på: "In conclusion, the chapters in this volume form an invitational introduction to polydoxy as a vibrantly engaged mode of doing constructive theology." (Keller/Schneider 2011, 13). Begrebet "multiplicity" har længe været et vigtigt religionsfilosofisk begreb (tematiseret senest af blandt andre Jean-Luc Nancy og Gilles Deleuze og i amerikansk teologisk sammenhæng af Clayton Crockett), men dogmatiseringen af det er nyt.
- 7 Dette er ikke så radikalt, som det måske kan lyde, men udtryk for et ældre trinitetsteologisk motiv, som også findes hos den efter-dialektiske dogmatik som f.eks. hos Moltmann og hans efterfølgere. De polydokse reflektere dog ikke denne trinitetsteologiske tradition i dens fylde, men tager motiver enkeltvis.
- 8 Cathrine Keller og Laurel C. Schneider beskriver polydoksien som et for-svar for den metodiske og ontologiske betydning af begreberne "multiplicity", "the unknown" og "relationality". Disse begreber skal, hævder de, udgøre teologiens begyndelse: "[...] the daunting differences of multiplicity, the evolutionary uncertainty it unfolds, and the relationality that it implies" er "starting points for religious thought" hvorfor "multiplicity itself has become theology's resource" (Keller/Schneider 2011, 1).
- 9 "[...] 'the Christian tradition' does not refer to a singular lineage, nor do Christians speak with one voice even (or especially) when they attend to the same line of scripture. In this sense, the Christian tradition is always already polydox; it is irreducible to any one voice or lineage that may claim exhaus-

stively to represent Christian faith, thought and practice.” (Keller/Schneider 2011, 2).

- 10 Keller og Schneider understreger, at polydoksien er en måde at drive teologi på. Den er en hermeneutik, siger de, med ontologiske og teologiske forudsætninger. Selv peger Keller og Schneider på en feministisk, pluralistisk, post-strukturalistisk og procesteologisk inspiration, men værd at nævne er også særligt Kellers inspirationen fra ny-materialismen, specielt i form af indflydelse fra Karen Barad, som hun trækker stærkt på i sin seneste monografi, “Cloud of the Impossible” (2015). Fælles for disse forskellige retninger er et udtalt opgør med dualistisk tænkning forstået som tænkning, der koncentrerer sig om adskillelser som f.eks. transcendens-immanens, bevidsthed-krop, subjektivitet-negativitet, enhed-mangfoldighed osv., men deres filosofiske ophav er meget forskelligt, og spørgsmålet er, om så forskellige retninger kan samles, forenes og homogeniseres så tilsyneladende problemfrit, som polydoksien lægger op til, uden dermed at gøre vold på de erkendelser, som de er vokset ud af. I vores sammenhæng er det væsentligt, fordi den amerikanske procesteologi og ny-materialisme, der trods alt må siges at være den væsentligste filosofiske understrøm hos Keller, ikke kender til enhedens problem på samme måde, som den kontinentale tradition, der hos Keller primært er repræsenteret af Butler, Deleuze, Derrida og Nancy og har Descartes – og Luther – som sin kritiske forudsætning, gør.
- 11 Kellers gudsbegreb udspringer af procesteologiens teistiske opfattelse af enten, at Guds væren ikke kan skelnes af os fra sin tilblivelse i historien eller at Gud simpelthen bliver til gennem historien – og altså ikke allerede er eller kan adresseres af os som Gud: “We might leave divine unknowing in the cloud of our own unknowing of the divine. But we would still agree that the indeterminacy of the creation is the creative condition of its genesis – its becoming multiplicity. Some of us would affirm that God is also becoming in the internal relations of this becoming; others of us would negate our capacity to distinguish between the being and becoming of what we call “God.” (Keller/Schneider 2011, 7). Keller hævder det sidste og skriver sig dermed så langt væk fra den kontinentale, protestantiske identitets og trinitetsrefleksion, at det er svært at gøre indsigterne frugtbare. Jo mere hun understreger tilblivelsens betydning jo mere akut bliver spørgsmålet om, hvad eller hvem

der bliver til? Jo mere mangfoldig tilblivelsen er, jo vigtigere bliver spørgsmålet om sammenhæng? Selv så forskellige trinitariske positioner Hegel og Schleiermacher, Barth og Rahner, Pannenberg og Moltmann ville alle sammen være enige om dette og altså om, at hverdagens enhed ikke blot hører fremtiden til, ligesom dogmatikkens flerhed heller ikke gør det.

- 12 I Coakleys gengivelse går den filosofiske kritik af den systematiske teologi ud på at anklage den for onto-teologi, dvs. for at gøre Gud til en genstand for den menneskelige erkendelse. Den politiske kritik går ud på, at systematikken dominerer, totaliserer og undertrykker marginaliserede stemmer, mens den feministiske kritik anklager systematikken for fallocentrisk kontrol og herredømme (Coakley 2013, 42).