



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

“Man’s predicament is estrangement, but his estrangement is sin”.

– *En kritisk analyse av syndsbegrepet hos Paul Tillich i lys av tradisjonell luthersk lære om synden*

Julie Schjøth

Veileder
Professor Harald Hegstad

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2017, Vår
AVH5065: Masteroppgave i teologi (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

23968 ord

Sammendrag

I denne avhandlingen spør jeg: *Hvordan forstår Tillich synd som fremmedgjøring, og hvordan kan dette vurderes i lys av tradisjonell luthersk lære om synden?*

Jeg drøfter Paul Tillichs lære om fremmedgjøring i lys av tradisjonell luthersk lære om synden ved å peke på menneskesyn, gudsrelasjon, språk, lov og evangelium, menneskets forhold til det kollektive og aktualitet i dag. Dette gjør jeg ved å gjøre et litteraturstudium og beskrive det som Paul Tillich uttrykker om syndsbegrepet.

Den tradisjonelle lutherske lære om synden innholdsbestemmer jeg ut fra Bengts Hägglunds dogmehistoriske fremstilling i *De homine*. Tillich bruker et annet vokabular, men i teologisk substans synes han å ligge tett opp til Luther. Samtidig gjør han noen grep som en konsekvens av at mennesket beskrives som fremmedgjort. På denne måten nyanserer, forklarer og utdyper han diskusjonen om hva syndsbejennelsen er, og hvilken betydning det har å snakke om synd på en måte som er relevant og forståelig for det moderne mennesket.

Skal den lutherske læren om synd være meningsfullt, er det avgjørende at denne lære er både relevant og forståelig for livene våre. Jeg undersøker om det er mulig å *fastholde* det lutherske syndsbegrepet samtidig som vi refortolker det. Tillich prøver å fastholde den lutherske lære om synden gjennom å revitalisere og nytolke begrepet med perspektiver hentet fra eksistensialismen. For Tillich befinner mennesket seg i en tilstand av fremmedgjøring fra Gud, verden og seg selv. Men han fastholder likevel begrepet synd for å karakterisere denne fremmedgjøring, nettopp fordi det innebærer å vende seg bort fra Gud. Slik er fremmedgjøring synd.

Forord

Takk til min far for gode samtaler og innspill, og til min kjære forlovede for tålmodighet, raushet og humor i et intenst halvår med skriving.

Takk til Harald Hegstad for god veiledning og hjelp i arbeidet med avhandlingen.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning: Bakgrunn for problemstillingen	6
1.1 Problemstilling.....	8
1.2 Materiale og avgrensning	9
1.3 Sentrale bidragsyttere og eget bidrag.....	10
1.4 Metode og disposisjon	11
2. Bakgrunn og kontekst.....	13
2.1 Paul Tillichs liv og virke.....	13
2.2 Korrelasjonsmetoden	15
3. Tradisjonell luthersk lære om synden.....	20
3.1 Syndsbegrepet i CA	20
3.2 Imago Dei	20
3.3 Syndefallet	21
3.4 Den trellbundne vilje	23
3.5 Gjenfødselen.....	24
3.6 Luthers antropologi	25
4. Syndsbegrepet som fremmedgjøring i Tillichs systematiske teologi	27
4.1 Hvordan beskriver Tillich mennesket antropologisk?	27
4.1.1 Endelig frihet	27
4.1.2 Selv-verden- polariteten	27
4.1.3 Polariteten mellom frihet og skjebne.....	28
4.1.4 Universell fremmedgjøring og menneskets gudbilledlighet.....	30
4.1.5 Essensiell og eksistensiell væren.....	31
4.1.6 Essensiell og eksistensiell væren.....	31
4.2 Hvordan beskriver Tillich forholdet mellom begrepene synd og fremmedgjøring?	35
4.2.1 Fremmedgjøring	35
4.2.2 Fremmedgjøring er synd.....	36
4.2.3 Fremmedgjøring er synd.....	36
4.2.4 Arvesynd.....	37
4.3 Hvordan tolker Tillich fallet mytologisk, psykologisk og ontologisk?	38
4.3.1 Mytologisk tolkning	38
4.3.2 Psykologisk tolkning	39
4.3.3 Ontologisk tolkning	41
4.4 Hvordan kommer fremmedgjøring til uttrykk gjennom vantro, begjær og hybris?	43
4.4.1 Utdyper og gjentolker vantro.....	43
4.4.2 Vantro (unbelief)	43
4.4.3 Hybris	44
4.4.4 Begjær (concupiscence).....	44
4.5 Hva er fremmedgjøringens konsekvenser?.....	45
4.5.1 Selvets sammenbrudd.....	45
4.5.2 Angst, lidelse og fortvilelse.....	46
4.6 Hvordan beskrives livet som tvetydig?.....	48
4.6.1 Tvetydighet.....	48
4.6.2 Moral	49
4.6.3 Kultur.....	50
4.6.4 Religion	50
4.7 Hvordan forsøker mennesket å frelse seg selv?	52
4.7.1 Den trellbundne vilje.....	52
4.7.2 Den nye Væren	52

5. Drøfting: Hvordan forstår Tillich synd som fremmedgjøring, og hvordan kan dette vurderes i lys av luthersk, tradisjonell teologi?	54
5.1 Menneskesyn	55
5.1.2 Selverkjennelse	55
5.1.3 En utvidet rettferdiggjørelseslære	56
5.1.4 Situasjonsnært	58
5.1.5 Et implisitt fall?	58
5.2 Gudsrelasjon	60
5.2.1 Gudsbegrepet	60
5.2.2 Blir Gud for transendent?	61
5.3 Finner vi lov og evangelium?	62
5.4 Språket	63
5.5 Det enkelte menneskets og det kollektive	64
5.6 Er det mulig å løfte Tillichs lære om fremmedgjøring ut av sin tid?	65
5.6.1 Hva er <i>vår</i> doxa?	65
5.6.2 Utdatert eksistensialisme?	66
5.6.3 Det flytende selvet	67
5.6.4 Gift med tidsånden?	67
6. Konklusjon	68
Litteratur	73

1. Innledning: Bakgrunn for problemstillingen

Diskusjonen om den lutherske lære om synden (gr. *hamartia*) er blitt svært aktuell både i forbindelse med liturgireform (utformingen av syndsbekjennelsen) og i debatten om syndens plass i forkynnelsen.¹ Den tradisjonelle lutherske læren om synden ble utformet under reformasjonen, slik den blant annet kom til uttrykk i den augsburgske bekjennelse, *Confessio Augustana* (CA) artikkel II. Her heter det at mennesket fødes uten gudsfrykt, uten tillit til Gud og med ond lyst, og at dette er synd som medfører den evige død for den som ikke blir gjenfødt ved dåpen og den Hellige Ånd.² Synd beskrives altså som vantro, opprør og protest mot Gud og Guds herredømme. Også på 1500-tallet var syndsbegrepet et kritisk punkt for reformatorene. Det var mye debatt om dette, og det var ulike syn.³ Fordi det er så sentralt og så skarpt formulert har det alltid vært diskusjon omkring det.

En gang var høy syndsbevissthet et adelsmerke. I vår tid har syndsbegrepet blitt mer og mer utvasket.⁴ I følge Marius T. Mjaaland er ”synd er blant de mest misforståtte termene i det kristne vokabularet”.⁵ Grunnen til at begrepet er blitt så utvasket og misforstått mener han har sin bakgrunn i at syndsforkynnelsen har blitt dempet som en følge av den generelle sekulariseringen av samfunnet, og også den lavkirkelige pietistiske tradisjonens oppgjør med forkynnelsen om synd.⁶ Åste Dokka peker på at det har ofte blitt redusert til å bety *umoral*. I luthersk teologi er umoralen imidlertid kun et uttrykk for synd. Det er ikke en etisk kategori, men en større teologisk kategori som handler om avstanden vi alltid lever i, brudd mellom menneske og Gud, mellom ideal og virkelighet. Det handler om opplevelsen av lidelse og urettferdighet, som vi ikke klarer å rømme fra selv. Vi er skyldige og utsatte, fanget i strukturer vi ikke har kontroll over. Luthersk teologi betrakter synd som et *absolutt* vilkår for livet, og har derfor blitt beskyldt for et mørkt menneskesyn.⁷

¹Dokka, ”Nu sonet er vår brøde: Hva skal vi med korset? Frelser det oss fra noe?” Dokka, Åste. ”Nu sonet er vår brøde: Hva skal vi med korset? Frelser det oss fra noe?” Vårt Land. 12.04.2017. Hentet 13.04.2017 fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11682317-nu-sonet-er-var-brode>

² Mæland, Jens Olav, and Arthur Berg. *Konkordieboken : Den Evangelisk-lutherske Kirkes Bekjennelsesskrifter*. Ny Norsk Oversettelse. ed. Oslo: Lunde, 1985, 29-30

³ Brunvoll, Arve. *Vedkjenningskriftene å Den Norske Kyrkja*. 2. Utg.]. ed. Vol. [4]. Logos. Oslo: Lunde, 1979, 32-38

⁴ Dokka, 2017

⁵ Mjaaland, Marius Timmann. *Systematisk Teologi*. Oslo: Verbum Akademisk, 2017, 152

⁶ Mjaaland, 2017, 152

⁷ Dokka, 2017

En følge av denne utviklingen er at det har blitt en økende bevissthet om at kirken må ta et grunnleggende oppgjør med læren om at mennesket er grunnleggende syndig uavhengig av handlinger.⁸

Mjaaland spør hva som forsvinner når man ikke lenger snakker om synd, og mener at det er nettopp i erkjennelsen av at vi bærer mørket i oss at vi har en mulighet til å søke tilgivelse og fred. Det handler om *selverkjennelse* og *gudserkjennelse*.⁹ Dokka betoner at hvordan vi forstår synden bestemmer hvordan vi forstår frelsen; som noe som har med vårt forhold til Gud og vår evige skjebne å gjøre, eller som noe som angår livet her og nå.¹⁰

Skal den lutherske læren om synd være meningsfullt, er det avgjørende at denne lære er både relevant og forståelig for livene våre. Det lutherske syndsbegrepet har alltid vært sentralt i både luthersk forkynnelse, liturgi og salmer. La oss nå se om det er mulig å *fastholde det* lutherske syndsbegrepet samtidig som vi *refortolker* det. Teologen Paul Tillich mener at det tradisjonelle begrepet "arvesynd" ikke lenger kan brukes, men han er likevel enig i dens innhold.¹¹ Han prøver derfor å fastholde den lutherske lære om synden, gjennom å revitalisere og nytolke begrepet med perspektiver hentet fra eksistensialismen. For Tillich befinner mennesket seg i en tilstand av fremmedgjøring overfor Gud, fra andre, og seg selv. Han fastholder imidlertid begrepet synd for å karakterisere denne fremmedgjøring, nettopp fordi det innebærer å vende seg bort fra Gud. Slik er fremmedgjøring synd.¹²

It is not the disobedience to the law which makes an act sinful but the fact that it is an expression of man's estrangement from God, from men, from himself...¹³

Derfor mener Tillich at begrepet synd må brukes først etter at det har blitt gjentolket religiøst, ved hjelp av begrepet fremmedgjøring.¹⁴ Her uttrykker Tillich eksplisitt at han reagerer på den tradisjonelle lutherske syndsforståelsen. Den diskusjonen som Paul Tillich tar opp om hva synden betyr og hvordan man skal snakke om den, er en diskusjon som er høyaktuell. Jeg vil

⁸ Haga, A. T. & Skippervold, P. "Er vi syndige av natur?" *Vårt Land*, 04.04.2012, s. 37

⁹ Mjaaland, 2017, 152-161

¹⁰ Dokka, 2017

¹¹ Tillich, Paul. *Systematic theology*: (Vol 2). Chicago: University Chicago Press, 1957, 46. Alle referanser til Tillichs Systematic Theology bd. I-III gis heretter i forkortet form: ST I, ST II og ST III.

¹² Roth, John K., Editor, and Gale Group. *Ethics*. Rev. ed. Gale Virtual Reference Library. Pasadena, Calif.: Salem Press, 2005, 1367

¹³ ST II, 47

¹⁴ ST II, 46

her se både se på hvorfor han reagerer på det og hva hans alternative forståelse av den lutherske syndsforståelsen innebærer. Tillichs måte å formulere syndsbegrepet er et forsøk på å bygge bro mellom menneskets kultur og evangeliet.¹⁵ Derfor er det interessant å undersøke om dette kan være et nyttig innspill til hvordan det lutherske syndsbegrepet kan gjøres forståelig og relevant for vår tid.

1.1 Problemstilling

Med utgangspunkt i dette lyder problemstillingen som følgende:

Hvordan forstår Tillich synd som fremmedgjøring, og hvordan kan dette vurderes i lys av tradisjonell luthersk lære om synden?

Det er ikke min hensikt å gå inn på alle deler av Tillichs teologi for å besvare problemstillingen. Likevel er det nødvendig å stille noen grunnleggende spørsmål. Noen belyser nødvendig kontekst, andre belyser problemstillingen mer direkte:

- For å besvare hvordan Tillich forstår synd som fremmedgjøring, er det nødvendig å forstå som en del av konteksten hvordan han beskriver menneskets antropologi. Spørsmålet blir derfor: *Hvordan beskriver Tillich mennesket antropologisk?*
- Tillich bruker begrepene synd og fremmedgjøring på ulike måter, og for å besvare problemstillingen er slik spørsmålet: *Hvordan beskriver Tillich forholdet mellom synd og fremmedgjøring?*
- Tillich tolker fallet på ulike måter, og dette er sentralt for å besvare problemstillingen. Derfor spør jeg: *Hvordan tolker Tillich fallet mytologisk, psykologisk og ontologisk?*
- Sentralt er også hvordan fremmedgjøringen kommer til uttrykk som synd. Spørsmålet blir derfor: *Hvordan kommer fremmedgjøring til uttrykk gjennom vantro, begjær og hybris?*
- Sentralt til grunn er også hvordan mennesket opplever fallet. Slik blir spørsmålet: *Hva er syndens konsekvenser?*

¹⁵ Thorbjørnsen, Svein Olav. Paul Tillich, 111-121. I Kristiansen S. J og Rise S. (Red.) *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. Høyskoleforlaget: Norwegian Academic Press. 2008, 115

- Relevant for problemstillingen er også hvordan Tillich beskriver menneskelivet som tvetydig, både godt og ondt. Slik blir spørsmålet: *Hvordan beskrives livet som tvetydig?*
- Å besvare problemstillingen innebærer også hvordan mennesket forsøker å frelse seg selv, men trenger den Den Nye Væren for å handle. Derfor spør jeg: *Hvordan forsøker mennesket å overvinne fremmedgjøringen?*

Ved å stille disse grunnleggende spørsmål, er målet å trenge dypere inn i hvorfor og hvordan Tillich refortolker syndsbegrepet. Det gjelder filosofisk, teologisk, psykologisk og til dels også politisk. Jeg velger denne problemstilling fordi det ligger noe grunnleggende i teologien hans som jeg ønsker å forstå. Det å ha et reflektert forhold om syndefallet er viktig fordi det handler om noe av det aller viktigste i teologien og kirkas liv; hvordan man kan snakke *sant* om hva det er å være menneske. Vi forkynner evangeliet inn i en menneskelig sammenheng om menneskelivet i sin mangfoldighet. I en relevant beskrivelse av syndsbegrepet har kirken lagt fundamentet for å tale relevant om frelsen. I denne problemstillingen så ligger det også en samtale i den lutherske kirke om hva som er en *legitim* luthersk måte å snakke om synden på. Ikke minst er problemstillingen relevant fordi synd er et grunnleggende element i sjelesorg, samtale, og forkynnelse og liturgi. Dette er et vanskelig prosjekt, fordi det er utfordrende å forstå Tillich med sine filosofiske premisser som han kombinerer med teologien. Men det er også interessant å se hvordan hans framstilling både kan berike og utfordre teologien.

1.2 Materiale og avgrensning

Tillich har produsert store mengder teologisk litteratur. Jeg avgrenser meg til å anvende tre hovedbøker i hans forfatterskap som primærlitteratur: *Systematic Theology* (ST) volum 1-3, forfattet i årene 1951-1963. Hovedvekten vil ligge på ST volum II, da det er dette verket som slik jeg forstår, danner grunnlaget for hans framstilling av syndsbegrepet. Jeg kan heller ikke gå veldig dypt inn på frelsen i hans teologi, men vil berøre temaet noe.

Jeg velger dette trebindsverket fordi det har en spesiell oppbygning som skal ivareta en spesiell strategi: Det skal *skape en bro* mellom den aktuelle kultur og kristendom som en historisk støtrelse. Tillich ønsker å vise at i vår kulturelle situasjon er kristen tro nødvendig, og at vår kulturelle situasjon har bidrag å komme med i forhold til troen. De religiøse

tradisjoner gir svar på de fundamentale spørsmål som mennesket ut fra sine vilkår reiser.¹⁶ Derfor er denne litteratur aktuell og spennende å bruke når jeg skal forsøke å forstå hvordan og hvorfor Tillich forstår synd som fremmedgjøring.

Det er også skrevet store mengder litteratur om det tradisjonelle lutherske syndsbegrep. Jeg er klar over at hva som regnes som ”tradisjonell luthersk lære om synden” på ingen måte er entydig. Innen protestantisk lutherdom er det ulike lutherske ståsteder hvor man snakker om synd på ulike måter. Likevel mener jeg at det er både legitimt og nødvendig i denne sammenheng å forsøke å avgrense hva som er tradisjonell luthersk lære om synden. Dette fordi det er viktig å drøfte hva som er kontinuitet eller brudd med den lutherske tradisjon- og eventuelt nødvendigheten av disse. Jeg avgrenser meg derfor til Bengts Hägglunds fremstilling i *De homine*. Han gir en dogmehistorisk fremstilling av hvordan man i kort tid etter reformasjonens gjennombrudd oppfattet mennesket i frelseshistorisk sammenheng, som teologiens subjekt og objekt.¹⁷

1.3 Sentrale bidragsyttere og eget bidrag

Det finnes en mengde forskning på Tillichs teologi. For å belyse de ulike momentene i drøftingen henter jeg impulser fra en rekke ulike teologer og filosofer som støtter opp om eller kritiserer Tillichs teologi, eventuelt vurderer hans brudd og kontinuitet med luthersk teologi. Marius Mjaaland har berørt en del av dette temaet. I sin bok *Systematisk Teologi* skriver han sin systematiske teologi inspirert av Tillichs korrelasjonsmetode, og han løfter frem utfordringer med å formulere en aktuell doxa knyttet til vår tid.¹⁸ Donald F. Dreisbach skriver i sine to artikler; ”The unity of Paul Tillich's existential analysis” og ”Essence, existence, and the fall: Paul Tillich's analysis of existence” om hvordan Tillich presenterer fallet som en overgang fra essens til eksistens, og belyser Tillichs aktualitet.¹⁹ En annen viktig bidragsyter er Bernhard Lang. Han skriver i sin artikkel ”Three philosophers in paradise: Kant, Tillich and

¹⁶ Thorbjørnsen, 2008, 115

¹⁷ Hägglund, Bengt. *De Homine: Människouppfattningen I äldre Luthersk Tradition*. Vol. 18. Lund: Gleerup, 1959, 17

¹⁸ Mjaaland, Marius Timman. *Systematisk Teologi*. Oslo: Verbum Akademisk, 2017.

¹⁹ Dreisbach, Donald F. "The unity of Paul Tillich's existential analysis." *Encounter* 41, no. 4 (1980 1980): 365-380. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017) A; Dreisbach, Donald F. "Essence, existence, and the fall: Paul Tillich's analysis of existence." *Harvard Theological Review* 73, no. 3-4 (July 1980): 521-538. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017) B.

Ricœur interpret and respond to Genesis 3" om hvordan Tillich tolker syndefallsberetningen.²⁰ John J. Carey drøfter i sin artikkel "Luther and Tillich: a consideration of Tillich's dialectical relationship with Luther and Lutheranism" Tillichs forhold til den lutherske tradisjonen tilknyttet rettferdiggjørelse og antropologi.²¹ Selv om disse bidragene er relevante i min oppgave, er det likevel en del som ikke er utforsket nok; hvordan Tillichs fremmedgjøringsbegrep bryter og står i kontinuitet med det lutherske syndsbegrep, og de eventuelle nødvendigheter og utfordringer knyttet til dette.

1.4 Metode og disposisjon

Det ligger i oppgavens natur at dette er en hermeneutisk analyse av syndsbegrepet i Tillichs systematiske teologi. Jeg gjør et litteraturstudium og forsøker å beskrive det Tillich uttrykker om syndsbegrepet. Metoden vil være å gå inn i de litterære primærkilder og å analysere og drøfte dette. Jeg er begrenset til å *tolke* hva Tillich mente med syndsbegrepet, da det er tekstens mening jeg forholder meg til.²² I arbeidet med å fortolke hans litteratur er det noen særlige utfordringer knyttet til dette. Det ene er at Tillich skriver i et abstrakt filosofisk språk som det er krevende å sette seg inn i, og teologien må derfor forstås ut fra filosofiske premisser. Det andre er at det blir fort en avstand mellom litteraturen som er på engelsk og en avhandling skrevet på norsk. Et forsøk på å redusere denne avstanden er å sitere sentrale begreper og uttrykk på engelsk. Et tredje moment er at deler av litteraturen om dette emnet viser seg å være utilgjengelig for meg, da det er mye som kun er utgitt på tysk. For det fjerde er det en utfordring å forstå *sammenhengen* mellom den tradisjonelle lutherske teologien og Tillich sin teologi, fordi man sammenlikner to forskjellige tider, samfunn, språk og ikke minst metoder. Det er derfor en meget krevende øvelse å sammenlikne på denne måten. Det er likevel ikke sagt at det er galt å gjøre det.

Gadamer skiller mellom primærforståelse og sekundærforståelse. Primærforståelse innebærer at man er rettet mot *saken*, ikke mot språket eller avsenderens mening om saken.

²⁰ Lang, Bernhard. "Three philosophers in paradise: Kant, Tillich and Ricœur interpret and respond to Genesis 3." *Sjøt* 28, no. 2 (2014 2014): 298-314. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).

²¹ Carey, John J. "Luther and Tillich: a consideration of Tillich's dialectical relationship with Luther and Lutheranism." In *Biblical and humane: a Festschrift for John F Priest*, 235-250. Atlanta: Scholars Pr, 1996. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).

²² Wetlesen, "hermeneutikk". Wetlesen, Jon. *Samtale med tekster i lys av Gadammers hermeneutikk*. Norsk filosofisk tidsskrift. Universitetsforlaget, 1983, 219-244, 223

Sekundærforståelse innebærer at man prøver å forstå *den andres mening* om saken.²³ I presentasjonen av syndsbegrepet vil jeg først gjengi Tillichs begreper, så vil jeg i sekundærforståelsen når jeg analyserer forsøke å forstå hans *mening*. Kunnskap om virkningshistorie kan påvirke vår forståelse.²⁴ For å forstå syndsbegrepet hos Tillich er det nødvendig å få innsikt i hva hans reaksjon på sin samtid innebar. Viktige momenter her er møtet med to verdenskriger, utvandring til USA og impulser fra sosialismen og eksistensialismen. Gjennom modellen ”Den hermeneutiske sirkel” viser Gadamer at delene må forstås i lys av hverandre og helheten.²⁵ Syndsbegrepet hos Tillich kan altså bare forstås i lys av hele hans teologi, da alle delene virker å være innvevd og avhengige av hverandre.

I det følgende går jeg frem slik:

I kapittel 2 ser jeg på Paul Tillichs liv og virke i lys av sin historiske samtid, og korrelasjonsmetoden som handler om hvordan hans teologi kan forstås som livsfortolkende. Videre i kapittel 3 presenterer jeg det tradisjonelle lutherske syndsbegrepet, med utgangspunkt i Hägglunds *De homine*. Så, i kapittel 4 presenterer jeg og analyserer syndsbegrepet hos Tillich. Jeg ser på antropologi, forholdet mellom synd og fremmedgjøring, mytologisk, psykologisk og ontologisk tolkning av syndefallet. Videre ser jeg på hvordan fremmedgjøring kommer til uttrykk som vantro, begjær og hybris. Jeg går videre inn på syndens konsekvenser. Så ser jeg på hvordan livet fremstår som tvetydig i møte med religion kultur og moral, og til slutt hvordan mennesket forsøker å overvinne fremmedgjøringen. I kapittel 5 drøfter jeg Tillich sitt syndsbegrep i lys av tradisjonell lutherske læren om synden. Her ser jeg på menneskesyn, gudsrelasjon, lov og evangelium, språk, menneskets forhold til det kollektive, og fremmedgjøringsbegrepet aktualitet i dag. Til slutt i kapittel 6 kommer jeg med en konklusjon.

²³ Wettlesen, 1983, 232

²⁴ Wettlesen, 1983, 232

²⁵ Wettlesen, 1983, 236

2.Bakgrunn og kontekst

2.1 Paul Tillichs liv og virke

Paul Tillich var en tysk teolog og filosof, en av de store internasjonale teologene, som har hatt stor betydning som teolog og filosofi det 20. århundre. For å forstå Tillichs intensjoner med hans teologi må vi se nærmere på hans liv og historiske bakgrunn, og ikke minst hans politiske og filosofiske impulser som han vedkjenner seg. Det kan bidra når vi skal hermeneutisk tolke hans eksistensielle blikk på syndsbegrepet.

Paul Tillich (1886-1965) vokste opp i en luthersk prestefamilie i den lille øst-tyske byen Starzeddel, som i dag ligger i Polen. Familien flyttet etterhvert til Berlin, og Tillich begynte tidlig å interessere seg for teologi og filosofi.²⁶ Han studerte teologi og filosofi i Berlin, Tübingen og Halle. I denne tiden kom han i kontakt med kritisk filosofi og bibelvitenskap. Etter at han var ferdig med teologistudiet ble han ordinert som prest i en menighet i Berlin, men han fortsatte å studere til å bli professor. I hans tidlige år var han sterkt påvirket av den klassiske idealisme som preget filosofien, men samtidig var han inspirert av den naturlige mystisisme og ontologisk tankegang. Fredrik W. J. Schelling var en viktig inspirasjonskilde, som han også skrev to doktorgradsavhandlinger om. Det var også slik han ble drevet i retning av eksistensialismen.²⁷ I følge eksistensialismen innebærer menneskets eksistensielle situasjon en tilstand av fremmedgjøring fra dets essensielle natur.²⁸

Etter to år som prest ble han feltprest under første verdenskrig. Dette endret hans idealistiske grunntanker, og han engasjerte seg sterkt i det sosialdemokratiske parti. Krigen, død og elendighet førte Tillich inn i en alvorlig troskrise.²⁹ Dette førte til et brudd med den idealistiske filosofi og den liberale teologi. En bakgrunn for dette var at han opplevde den borgerlige kulturs sammenbrudd og det 19. århundrets livsstil. I stedet for det 19. århundrets idealistiske streben, kom eksistensen i fortvilelse og angsten. I stedet for bevissthet om et

²⁶ Berkhof, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017), 287-288

²⁷ Thorbjørnsen, 2008, 112-113

²⁸ ST II, 21-26

²⁹ Berkhof, 1989, 288

stadig fremskritt, kom følelsen av en permanent krise. Dette medfører at for Tillich så ble hans intense personlige møte med to verdenskriger til ”hovedproblemet” i hans teologi og filosofi, i form av spørsmålet etter all historisk virkelighetsmening og vesen over hodet: at *situasjonen* krever både tolkning og formende aktivitet.³⁰

Tillich fortsatte sin karriere i utover 1920-årene. Han var privatdosent i Berlin fra 1919-1924 og professor i systematisk teologi i Marburg fra 1924-1925. Etter første verdenskrig var Tillich opptatt av religiøs sosialisme, kulturteologi og ulike dogmatiske spørsmål, og også dans, kunst, teknikk og religionssosiologi. Den krevende situasjonen i Tyskland førte han i 1933 til USA og Union Theological Seminary i New York. Han ble professor i filosofisk teologi fra 1941. I 1955 ble han utnevnt ved Harvard da han pensjonerte seg. Han fratradte stillingen i 1962, og de siste årene var han professor ved Divinity School ved universitetet i Chicago. Tillich døde i 1965.³¹

Fire år som feltprest klinger derfor sterkt med i utformingen av hans teologi og syndsbegrepet. I stedet for en litt naiv og sterk tro på fremskrittet, er det en teologi som tåler møtet med verdenskrigens makt og katastrofer. Emigrasjonen til USA i 1933 fikk også betydning for utformingen av hans teologi. Det tvang han til å omforme sine begreper med røtter i tysk tale, og denne omformingen forandret både språket og tankene hans. Når han snakker om synden er sosialismen en viktig impuls for han. Også eksistensialismen blir en viktig kilde for måten han utformer teologi om synden, ved at den avslører menneskets sanne situasjon.³² I Norge er han slik jeg forstår det, lite kjent utenfor teologiske fagkretser. Plassert i det teologiske landskapet ble Tillichs teologi et alternativ til Karl Barth og den liberale tradisjon. Tillich mente at Bart tok ikke hensyn til den menneskelige situasjon, mens den liberale teologi tok *bare* hensyn til denne. Tillich tok avstand fra Bultmanns teologi, blant annet hans avmytologiseringsprogram.³³ Carey påpeker at Tillich betraktet seg selv som en lutheraner, dypt forankret i den lutherske tradisjonen:

³⁰ Zahrnt, Heinz. *Saken Gjelder Gud*. Vol. 23. Gyldendals Studiefakler. Oslo: Gyldendal, 1970, s. 233-277: 244-245

³¹ Thorbjørnsen, 2008, 112-113

³² Zahrnt, 1970, 244-250

³³ Thorbjørnsen, 2008, 111

I, myself belong to lutheranism by birth, education, religious experience, and theological reflection. I have never stood on the borders of lutheranism and calvinism. The substance of my religion is and remains lutheranism...not only my theological but also my philosophical thinking expresses the lutheran experience.³⁴

2.2 Korrelasjonsmetoden

Tillich trekker frem to sentrale kriterier som kan gjelde for enhver kristen teologi: For det første er teologiens subjekt det som *ubetinget* angår oss og derfor kan bare påstander som gjelder dette ubetingede kvalifisere som teologiske. Det andre er at disse påstander kan bare kvalifiseres dersom de innbefatter at vår væren eller ikke-væren avhenger av dette ytterste anliggende (ultimate concern).³⁵

Korrelasjonsmetoden danner grunnlaget for å forstå hvordan Tillich gjennomfører sin metode og hvordan en skal forstå Tillich sin teologi i sin helhet. Når Tillich danner sin metode, gjør han dette ut fra de momenter han mener er sentrale sammenhenger (korrelasjoner) i livet og samfunnet. I følge Zahrnt innebærer dette en forbindelse og vekselvirking mellom Gud og menneske.³⁶

The cognitive relation in theology reveals the existential and transcending character of the ground of objects in time and space. Therefore, no method can be developed without a prior knowledge of the system which is to be built by the method.³⁷

Dette viser seg i menneskets religiøse opplevelser og teologisk erkjennelse av Gud. Denne vekselvirkning viser seg først i den religiøse erfaring. Dette kommer også til uttrykk i at han betoner at en rett teologi må innfri to grunnleggende vilkår: Den må uttrykke *sannheten* i det kristne budskap, og dette uttrykk må være *tidssvarende*, være tilpasset situasjonen. Med *situasjonen* mener Tillich menneskets selvforståelse som helhet i en bestemt tid, summen av vitenskapelige, kunstneriske, økonomiske, politiske, sosiale og moralske former, som en generasjons selvforståelse kommer til uttrykk i.³⁸

³⁴ Carey, 1996, 238

³⁵ ST II, 12, 14. Min oversettelse.

³⁶ Zahrnt, 1970, 251

³⁷ ST I, 60

³⁸ ST I, 3-5, 54, 60

Zahrnt peker på at Tillich kaller teologien for ”mottakelsen av åpenbaringen.”³⁹ Det innebærer at Guds åpenbaring omfatter et *objektivt* og et *subjektivt* element som avhenger sterkt av hverandre. Det objektive element innebærer at Gud åpenbarer seg, og det subjektive element innebærer at mennesket mottar åpenbaringen. Bare der hvor objektet åpenbarer og subjektet mottar, kan det skje en åpenbaring. Åpenbaringens subjektive side, mottakelsenes handling kaller han religion. I motsetning til Barth, er det ikke for Tillich noen *absolutt motsetning* mellom åpenbaring og religion. Den som taler om åpenbaring taler samtidig om en religion. Underforstått finnes det ingen ren åpenbaring, den er alltid farget av sin kultur. Den kristne åpenbaring kunne ikke ha blitt fullbyrdet i *menneskenes* religion og kultur. Da ville den ikke ha talt til menneskene, men den ville blitt fremmed. Derfor er det også riktig å tale om bibelsk religion. Bibelen er både et dokument om Guds selv-åpenbaring, og om de måter som mennesket har mottatt denne åpenbaring på.⁴⁰ Slik betoner altså Tillich menneskets subjektive mottakelse som en avgjørende del av Guds åpenbaring.

Zahrnt peker på at erkjennelsen er en viktig del av korrelasjonen i forbindelsen mellom Gud og mennesket. Denne realiseres i vekselvirkningen mellom spørsmål og svar.⁴¹ Under inntrykk av Guds svar stiller mennesket sine spørsmål. Teologien formulerer de spørsmål som ligger i den menneskelige eksistens, og anvist av de spørsmål som ligger i den menneskelige eksistens, formulerer den de svar som ligger i den menneskelige åpenbaring. Den gir en analyse av den menneskelige situasjon som de eksistensielle spørsmål går ut fra, og den viser at det kristne budskap er svar på disse spørsmål. Svarene som den kristne åpenbaring gir, er bare meningsfulle når de står i *korrelasjon* med de spørsmål som angår hele den menneskelige eksistens. Bare den som har opplevd forgjengelighet og rystelse, trussel om tomheten, kan forstå hva gudstanken innebærer. Menneskelivet er en stadig prosess av spørsmål og svar. Grunnspørsmålene i den menneskelige eksistens er urgamle, det mytologiske materiale viser at disse grunnspørsmålene er allerede formulert i menneskehetens historie.⁴² Slik fungerer korrelasjonsmetoden som en vekselvirkning mellom menneskets spørsmål stilt av teologien og teologiens svar på disse spørsmål.

³⁹ Zahrnt, 1970, 252

⁴⁰ ST, I, 60-64

⁴¹ Zahrnt, 1970, 253

⁴² ST I, 61- 63

Zahrnt peker på at Tillich betoner *uavhengigheten* mellom de eksistensielle spørsmål og teologiske svar.⁴³ Det innebærer at spørsmålet som er i den menneskelige eksistens, bør ikke avledes av åpenbaringsens svar. Da blir ikke spørsmålet ekte. Samtidig kan heller ikke det teologiske svar avledes fra det eksistensielle spørsmål. Spørsmålet former ikke svaret, spørsmålet må komme fra åpenbaringshendelsen, fra et sted utover den menneskelige eksistens. Gud kan bare åpenbares gjennom Guds egen handling. Motsatt må også de eksistensielle spørsmål og teologiske svar *avhenge* av hverandre. Spørsmålenes form er allerede på forhånd influert av det teologiske system som de dukker opp innenfor, preget og dermed allerede rettet mot svaret. Motsatt må også de eksistensielle spørsmålene påvirke de teologiske svar. Men svarene avhenger av spørsmålene som de skal besvare. Svarets substans er ikke uavhengig av det eksistensielle spørsmål, man må forsøke å tilpasse svaret til de spørsmål som allerede er stilt.⁴⁴ Hvis begrepet Gud viser seg i korrelasjon med den trussel fra tomheten, som ligger i eksistensen, da må Gud kalles *værens uendelige makt* som motstår trusselen fra tomheten. Om angsten blir forstått som det å oppdage endeligheten, må Gud kalles *motets uendelige grunn*. Tillich kaller sin teologi for *apologetisk* teologi, på grunn av dens vekselforbindelse mellom spørsmål og svar. Dette innebærer at teologien svarer på de spørsmål som ”situasjonen” stiller, og den svarer med det evige budskap og med de begreper som ”situasjonen” gir.⁴⁵

Det å utarbeide de eksistensielle spørsmålene mener Tillich er en filosofisk oppgave, også når det er en teolog som gjør det. I denne analysen av den menneskelige eksistens benytter teologien seg av alt materiale som den menneskelige selvfortolkning har gjort tilgjengelig på alle områder innen kulturen: filosofi, poesi, drama, litteratur, terapeutisk psykologi og sosiologi. Eksistensialismen er til særlig hjelp.⁴⁶ Det som er myten i religiøs form om menneskets religiøse situasjon, uttrykker eksistensialismen i begreper. Derfor kan den hjelpe oss til igjen å forstå de religiøse myter og symboler som gir svaret på spørsmålet om den menneskelige situasjon i vår tid.⁴⁷

⁴³ Zahrnt, 1970, 254

⁴⁴ ST II, 13-16

⁴⁵ ST I, 6, 64

⁴⁶ ST I, 63

⁴⁷ ST II, 27, 28

Zahrnt viser til spørsmålet etter *væren* (being) som en sentral del av korrelasjonsmetoden.⁴⁸ Spørsmålet etter væren og beskrivelsen apologetisk teologi uttrykkes særegent i forholdet mellom teologi og filosofi. Når teologien vil uttrykke forholdet om Gud forståelig for mennesket, kommer man ikke utenom filosofien. Dette fordi begge har å gjøre med væren. Ontologi er filosofiens sentrum, og den stiller spørsmål om hva det innebærer at noe er. Men også teologien omhandler væren og ontologi. Ontologiske elementer finner vi i alle utsagn som teologien gjør om Gud: verden og menneskene. Dette ligger innenfor værens område, det er noe som *er*, som har væren. Derfor har vi to ”ytterpunkter” som teologien representerer: Både eksistensielle spørsmål og teologiske svar som Tillich fremstiller gjennom læren om væren, i form av spørsmål og svar. Mennesket er truet av tomhetens opphav, og det driver mennesket inn i angsten og til spørsmålet om sin væren.⁴⁹ Menneskets adskillelse fra væren peker på dets ”fall”. Menneskets overgang fra ”essens” til eksistens” er det Tillich betegner som syndefallet. Men denne overgangen må tolkes riktig; ikke historisk, men eksistensielt. Resultatet av menneskets overgang fra essens til eksistens er fremmedgjørelsen.⁵⁰

I følge Zahrnt er værens makt det som Tillich kaller Gud.⁵¹ Mennesket stiller spørsmål ved sin væren, etter opplevelsen av tomhet, synd, døden, forgjengeligheten, døden. Og denne værens makt kaller Tillich Gud. Den som spør etter virkeligheten ned i dypet, etter all værens mening og grunn, spør etter Gud, om han vet det eller ikke. Tillich erstatter begrepet Gud som ”allmakt” med dyp (abyss) og dette gjør han for å uttrykke hvem Gud er og hvor mennesket møter han. Dypet betegner en virkelighetsdimensjon; Guds virkelighet ligger ikke over eller under virkeligheten, men i all verdens virkelighet. Gud som “dyp” tilsvarer det som angår oss ubetinget (the ultimate concern).⁵²

The ultimate concern is unconditional, independent of any conditions of character, desire or circumstance. The unconditional concern is total: No part of ourselves or of our world is excluded from it; there is no “place” to flee from it.⁵³

⁴⁸ Zahrnt, 1970, 255

⁴⁹ ST I, 20- 23

⁵⁰ ST II, 39, 55-56

⁵¹ Zahrnt 1970, 259

⁵² ST I, 208, 236

⁵³ ST I, 12

“Concern” peker på den religiøse erfarings eksistensielle karakter:

The object of theology is what concerns us ultimately. Only those propositions are theological which deal with their object in so far as it can become a matter of ultimate concern for us.⁵⁴

Zahrnt peker til slutt på den Nye Væren (New Being), og dette innebærer angsten for tomheten som driver mennesket til å spørre etter væren. Tomheten truer væren.⁵⁵ Mennesket lider ikke under synden, men under tilværelsens meningsløshet. Det er ikke Guds vrede, men Guds fravær. Det dreier seg om å gjenforene mennesket med Gud. Denne kommer som et svar på det moderne menneskets eksistensielle spørsmål (ikke som svar på frelse), spørsmål etter en ny virkelighet, en ny væren. Som Kristus er Jesus manifestasjon av den nye væren.⁵⁶

If the Christian message is understood as the message of the “New Being”, an answer is given to the question implied in our present situation and in every human situation.⁵⁷

Gjennom det eksistensielle språket forsøker Tillich å berøre mennesket her og nå. Derfor bruker han ikke ”frelse”, men han formulerer den kristne troen i et språk som ikke er eksklusivt religiøst ved å bruke den nye Væren.

Tillich har gått frem etter denne metoden i sin systematiske teologi. Verket består av fem deler, som hver er delt i to avsnitt. Første avsnitt analyserer alltid den menneskelige situasjonen, og utarbeider de eksistensielle spørsmål, mens det kristne budskaps symboler i et annet kapittel blir fremstilt som et svar på dem. Det er følgende fem deler i korrelasjon mellom spørsmål og svar: På spørsmålet om fornuften er svaret *åpenbaringen*, på spørsmålet etter væren er svaret *Gud*, på spørsmålet etter eksistens er svaret *Kristus*, på spørsmålet etter liv er svaret *Ånd*, og på spørsmålet etter historien er svaret *Guds rike*.⁵⁸

⁵⁴ ST I, 12

⁵⁵ Zahrnt, 1970, 265

⁵⁶ ST I, 49

⁵⁷ ST I, 49

⁵⁸ ST I, 64- 65

3. Tradisjonell luthersk lære om synden

3.1 Syndsbegrepet i CA

For å forstå hvilke grep Tillich gjør med det lutherske syndsbegrepet, er det nødvendig å gjøre rede for hva den tradisjonelle lutherske læren om synd innebærer. Slik det kommer til uttrykk i CA artikkel II som nevnt ovenfor, beskrives synd som at mennesket fødes uten gudsfrykt, uten tillit til Gud og med ond lyst. Dette er synd som medfører den evige død for den som ikke blir gjenfødt ved dåpen og den Hellige Ånd.⁵⁹ Synd beskrives altså som vantro, opprør og protest mot Gud og Guds herredømme. I følge Jan-O. Henriksen innebærer synden slik et brudd på det første bud (Du skal ikke ha andre guder enn meg), og synden bestemmes som ulydighet.⁶⁰

3.2 Imago Dei

I følge Bengt Hägglund er Imago Dei et teologisk begrep som betrakter mennesket i sitt rette forhold til Gud (coram deo). Adam hadde gudbilledligheten i sitt vesen og mistet den i fallet, men den tilkom likevel den skapte menneskets natur. Forutsetninger for imago dei finner Luther i 1 Mos. 1, 26; 5,1 og Ef. 4, 24. Gudsligheten kan betegnes som rettferdighet overfor Gud, en sann gudsfrykt, frihet fra frykt, fra død, sykdom og Guds vrede. Gudsligheten viser til ”homo theologicus”, mennesket viser til ”coram Deo”. Mennesket som rettferdig og synder (simul justus et peccator), viser relasjonen mellom mennesket og Gud. Luther betrakter imago Dei som noe *konkret*, og ikke en mulighet i mennesket, og dette vises gjennom at den går tapt i fallet, ved at menneskets natur forderves. Det er ikke en historisk beskrivelse av menneskets opphav, men en beskrivelse av hvordan mennesket *opprinnelig* er skapt i Guds bilde.⁶¹

Mennesket er altså opprinnelig skapt godt og i rettferdighet til Gud, men dens natur forderves gjennom fallet. Mennesket beskrives i sin relasjon til Gud som rettferdig og synder.

⁵⁹ Mæland et al, 1985, 29-30

⁶⁰ Henriksen, Jan-Olav. *Imago Dei: Den Teologiske Konstruksjonen Av Menneskets Identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, 174

⁶¹ Hägglund, Bengt. *De Homine: Människouppfattningen I äldre Luthersk Tradition*. Vol. 18. Lund: Gleerup, 1959, 77- 88

3.3 Syndefallet

Hägglund peker på at Luther betrakter mennesket som syndig (*homo peccator*). Utfra fornuften og erfaring kan man tale om mennesket, men den totale synden kan fornuften ikke se. Luther taler om en *universell synd*, om en fordervelse som preger menneskene før dets tilblivelse. Det er en innsikt om hva mennesket er, som først vinnes gjennom Ordets og Åndens lys. Adam brøt Guds forbud om å spise fra kunnskapens tre, og dette medførte at Adam avvek fra Ordet. Døden kom inn i Adams lemmer, og han kjente begjær i sin kropp, som gjorde at han spiste av kunnskapens tre og dermed syndet. Derfor er *vanthro* den største kilde til alle andre synder, fordi det fører menneske bort fra Ordet. Djervelen fører menneske bort fra Gud ved å erstatte dette med sitt eget Ord. Mennesket samtykker i dette gjennom fallet, ved å spise av kunnskapens tre. Det er frukten av vantroenhet som tar bolig i hjertet. Den vantro som her følger, er kilden til alle synder. Først faller mennesket fra Ordet, også følger det ytre begjæret og den ulydige handling. Syndefallet viser hvordan mennesket er; at det som skapt i Guds bilde og til et liv i fellesskap og lydighet med Gud likevel lar seg forlede og forakter Gud tviler på hans ord, og i stedet følger i fristelsens spor. Dette fallet bestemmer hele menneskets eksistens og gjør at man aldri kan tale om en uskadet natur etter fallet. Det er hva Luther kaller arvesynd, menneskets opprør mot Gud, men samtidig en konkret fordervelse, som strekker seg til kropp og sjel, marg og ben, intellekt og vilje.⁶²

Syndefallet viser altså hvordan mennesket er. Skapt i Guds bilde lar det seg villedet til å ikke stole på Guds Ord, og dermed fristes det til å følge fristelsene og ulydig vende seg bort fra Gud.

Hägglund viser til at vi finner kjernen for Luthers lære om arvesynden i Rom. 5. Luther tolker satsen i Rom 5, 12 som et *årsaksforhold*: ”De hadde alle syndet”. Dermed forstår Luther sammenhengen i rom 5, 12-21 slik: Døden og fordømmelsen kommer gjennom *alle* mennesker på grunn av *ett* menneskets feiltrinn, og alle mennesker skal stå som syndere på grunn av *ett* menneskets ulydighet. Hovedvekten ligger ikke på syndes arv, men at mennesket gjennom Adams fall fra første stund i hele sin natur er *bestemt* av synden, døden og dommen. I hver syndige handling er det *bortvendelsen* fra Gud som er syndens opphav. Arvesyndens tilstand er ikke bortvendelse fra Gud *alene*, men det er også menneskets *natur* som er fordervet, som gjør det tilbøyelig for det onde og som gjør at det ytrer seg i onde handlinger. Arvesynden

⁶² Hägglund, 1959, 103-110

forutsetter at menneskets syndstilstand *nedarves* fra Adam, som innebærer at for alle mennesker er naturen ødelagt av det onde. Derfor er menneskene fra de er født, syndere. Arvesynden er heller ikke noe som arves biologisk, eller er en kvalitet. Men den fremstilles som en *fordervelse* hos det konkrete mennesket. Selve kroppens natur betraktes ikke som syndig, men når den brukes av menneskene mot skaperens ordning, blir selve handlingen syndig, ettersom vår natur er fordervet.⁶³

Menneskets delaktighet i synden innebærer altså at mennesket vender seg bort fra Gud, og i denne bortvendelsen så blir selve handlingen syndig, siden vår natur er fordervet. Slik kan det synes som at arvesynden sier noe om et grunnleggende negativt menneskesyn.

Hägglund peker på at Luther betrakter sinnets *begjær* som synd, fordi det er et uttrykk for menneskenes misbruk av Guds gaver ved at det bruker dem til sin egen lyst. Begjæret *villeder* mennesket fra fødsel til død. Det overvinnes og stagges gjennom den Hellige Ånd i gjenfødselen, men ødelegges ikke bevisst før det kroppslige livet utslettes i døden. Alt er til syvende og sist ytringer av samme indre, betingede tendens, som hele tiden driver menneskene i retning bort fra Gud, og som medfører onde handlinger. Denne fordervelsen opphører først når kroppen dør fysisk. *Intellektets fordervelse* består i at mennesket ikke lengre kjenner Gud og hans vilje. *Viljens* fordervelse innebærer at mennesket ikke stoler på Guds barmhjertighet, ikke frykter Gud eller adlyder hans ord uten å følge kjødets begjærlige innfall. Selv overfor Gud i sin religiøse selvbedømmelse kan ikke mennesket *slippe* overbevisningen om at det enda er godt i sitt innerste, at det med sin fornuft kan velge det rette og dermed vinne noe godt. Det er en slik innstilling som er roten til menneskets fall, at det stoler på egne krefter, vil være lik Gud. Dette henger samme med uvitenhet om hva synd er, og hindrer for rett innsikt om frelsen.⁶⁴ Den som ikke eier tro og gudsfrykt i hjertet kan ikke gjøre det som er godt. Slik er ikke rettferdighet og synd primært i den aktuelle handlingen, men i *hele* personens natur. Luther beskriver ut fra dette forestillingen om arvesynden som en ”indre rørelse” i mennesket. I denne totale defekt, ligger dens bestemthet ”homo theologicus”.⁶⁵ Fordi mennesket ikke har tro og gudsfrykt i sitt hjerte, så handler det altså ikke synd om den aktuelle handlingen, men det er en *indre bevegelse* i mennesket, en total defekt.

⁶³ Hägglund, 1959, 111-114

⁶⁴ Hägglund, 1959, 114-116, 119- 120

⁶⁵ Hägglund, 1959, 120-128

Begjæret har altså i seg krefter, og siden mennesket ikke har tilbøyelighet for det onde, *villedes* mennesket og bruker begjæret til sine egen lyst, og slik gjør mennesket syndige handlinger. Mennesket ønsker å likne Gud, og det medfører at vi stoler mer på våre egne krefter, og vender oss slik bort fra Gud.

3.4 Den trellbundne vilje

I følge Hägglund så er det gjennom Luthers debatt med Erasmus at det kommer best frem hva Luther mener med at mennesket er trellbundet viljen. Luther benekter at mennesket har fri vilje (*liberum arbitrium*) og kan ikke velge mellom å elske og hate Gud, fordi frelsen er Guds verk. Vilje for Luther betegner ikke en rasjonell evne, men *den totale viljemessige innstillingen*, særlig dens relasjon til det guddommelige. Denne vilje som her forutsettes, innbefatter følelsene, den indre viljen, og innebærer en innretning mot det *evige*, som ligger over fornuftens fatteevne. Frihet er en mulighet til å gjøre det gode, og denne muligheten og viljen avhenger av viljens *bundethet* til Guds virke. Det innebærer at den indre viljen er under visse betingelser fri, når den styres av Guds Ånd. Dermed er den ikke *autonom* i idealismens mening, men den er fri i sin absolutte form, som *redskap* for en høyere makt. Den samme frihet virkeliggjøres på begynnende sett i troen. Den psykologiske frihet eksisterer (all viljemessig handling), men den kvalifiserte friheten (evnen til å velge det gode) har blitt mistet under fallet, og mennesket har blitt syndens trell. Dens indre vilje styres av Satans makt, og er innrettet mot det onde. Det mennesket som overgir seg til Gud, har en vilje som er fordervet, slik at det ikke kan elske Gud eller gjøre det gode uten å søke sitt eget beste. Dette er *syndens vesen*.⁶⁶ Man kan dels snakke om en frihet som en *opprinnelig* frihet som ble mistet under fallet, og dels om en frihet som på begynnende vis *gjenopprettes* gjennom troen og fullstendig gjenopprettes med de dødes oppstandelse.⁶⁷

Selv om mennesket ønsker å gjøre det gode, har det en vilje som er fordervet. Det medfører at mennesket ikke kan elske gud eller gjøre det gode uten å søke sitt eget beste, fordi det drives av syndens vesen.

⁶⁶ Hägglund, 1959, 164-170

⁶⁷ Hägglund, 1959, 176-179

3.5 Gjenfødselen

Mennesket fødes på nytt (regeneratio) gjennom dåpen, gjennom Ordet og gjennom gjenfødselens virkeliggjøring etter døden. Samtidig så tilknyttes dette forestillinger om troen som den kristne eksistensform, om gammelt og nytt menneske, lov og evangelium, kjød og ånd, person og gjerninger. Gjenfødselen innebærer at noe nytt oppstår som ikke fantes, og dette åpenbares gjennom Åndens virke. Det er en *fornyelse* av det indre mennesket, intellekt og vilje, av Ånden, som utgjør menneskets vesen. Fornyelsen viser seg i at ny kunnskap om Gud og en ny viljeinnstilling oppstår i forhold til Gud. Søken etter eget beste erstattes med søken etter Guds kjærlighet og kjærlighet til Gud og nesten. Gjennom nyskapelsen finnes det to motstridende mennesker hos den gjenfødte, og Luther fremstilles det kristne livet som en kamp mellom disse og til en viss grad også som en utvikling i troen. Det gamle og det nye mennesket er samtidige, de er både kjøtt og ånd. Det *gamle* mennesket omhandler det naturlige mennesket i teologisk henseende, slik det er i Gud øyne, dømt etter den guddommelige lov. Et grunntrekk er at det i alt søker sitt og anvender Guds gaver til sitt eget beste. Dette fordi det ikke kjenner Gud og derfor forestiller seg at de gaver mennesket har fra Gud er dets fortjeneste. *Det nye mennesket* er Ånden, sannheten, den rene gudskjærligheten som behersker mennesket, men ikke på samme måte identifiseres med menneskets natur. Den utgjør det i mennesket som kjemper mot kjøttet. Det er en motstand mot ondskapens begjær. Derfor må det gamle menneskets vesen dø eller tilintetgjøres. Den gjenfødte lever samtidig under lovens åk og i evangeliets frihet. Men det er bare gjennom tro på Kristus at denne friheten finnes. Det gamle mennesket står under loven, er underkastet døden, og plages av dårlig samvittighet. *Synden* finnes som en aldri utryddet rest. Derfor må vi alltid dømmes av loven, anklages av samvittigheten og plikter og dø. Slik korsfestes og dør det gamle mennesket, samtidig som det nye mennesket oppstår til et nytt liv, tilber Gud, tror på Guds Sønn, lever et evig uforgjengelig liv, i rettferdighet og hellighet. Disse to, det gamle og nye mennesket gjennomtrenger hverandre gjensidig. Rettferdigjørelsen skjer uten lov, uten gjerninger. Den nye menneskets vesen er den indre rettferdighet i og gjennom troen. Det er frihet og bundethet. Til slutt forvandles hele kroppen gjennom døden og oppstandelsen.⁶⁸

Slik gjenfødes altså mennesket, og det kristne livet fremstilles som en kamp mellom det gamle og det nye mennesket. Den gjenfødte lever i spenningen mellom lovens åk og

⁶⁸ Hägglund, 1959, 279, 294- 303

evangeliets frihet, og friheten finnes gjennom evangeliet. På grunn av synden må vi dømmes av loven, og slik dør det gamle mennesket. Samtidig oppstår det nye mennesket til et nytt liv.

Rettferdiggjørelse skjer ikke ved gjerninger, men gjennom tro. Nåden (*gratia*) befinner seg uten for oss hos Gud selv. Den er åpenbart i Kristi verk og utgjør grunnen for vår rettferdighet, en fremmed rettferdighet, som tilregnes oss for Kristi skyld gjennom troen og består i syndenes forlatelse. Mennesket preges av enten Guds vrede eller av nåden, og her bestemmes dets person som syndig eller rettferdig. Mennesket når sitt mål når det tas opp i Guds nåde. Her ligger et nytt vesen, og det skjer gjennom troens tillit til løftesordet.⁶⁹

Mennesket blir rettferdig overfor Gud gjennom tro. Gjennom nåden mottar mennesket Guds nåde gjennom tilgivelse for sine synder.

3.6 Luthers antropologi

Hägglund påpeker at Luthers måte å beskrive mennesket er en menneskebeskrivelse som innebærer hans *iakttagelse* og *introspeksjon*. Han skildrer mennesket i dets konkrete livsområder og oppfatter det som en helhet. Læren om følelser og konkret psykologisk erfaringskunnskap spiller en stor rolle, men samtidig er Luthers fremstilling i hovedsak en bevisst *teologisk antropologi* bestemt av skriften og den frelseshistoriske sammenheng hvor mennesket er betraktet.⁷⁰ Den lutherske læren om synden er altså i hovedsak en *teologisk antropologi*, bestemt ut fra Luthers innsikter i skriften.

Vi har sett at CA beskriver synd som at mennesket fødes uten gudsfrykt, uten tillit til Gud og med ond lyst. Arvesyndslæren er et forsøk på å forstå hvordan man kan forstå menneskeslektens *delaktighet* i synden. Det er Guds straff. Synden forstås som noe *medfødt*, til en viss grad *nedarvet* ved at den er en tilstand vi ”arver” fra Adams fall. Skapelsen er ikke bærere av synd, men når de brukes av menneskene mot skaperens ordning, blir selve handlingen syndig, ettersom vår natur er fordervet. Derfor er *begjæret* selve arvesyndens fordervelse, som villeder mennesket fra fødsel til død. Siden vi vi ikke lenger kjenner Guds vilje drives vi slik bort fra Gud. Selv om mennesket ønsker å gjøre det gode har det en vilje som er fordervet. Det medfører at mennesket ikke kan elske Gud eller gjøre det gode uten å

⁶⁹ Hägglund, 1959, 332-337

⁷⁰ Hägglund, 1959, 25

søke sitt eget beste, fordi det drives av syndens vesen. Mennesket fødes på nytt gjennom dåpen, Ordet og gjenfødselen. Det gamle menneske er slik det er i Guds øyne, og det nye menneske er Ånden, som kjemper mot kjødets natur, mot begjæret. Mennesket kan i omvendelse til Gud erfare en *begynnende* gjenopprettelse av frihet, som gjenopprettes fullstendig ved de dødes oppstandelse. Mennesket mottar Guds nåde gjennom tilgivelse for sine synder. Luther hadde en innsikt i menneskets følelser og erfaringer, men bygde sin antropologi i hovedsak ut fra hans nye innsikt i skriften.

4. Synsbelegpet som fremmedgjøring i Tillichs systematiske teologi

4.1 Hvordan beskriver Tillich mennesket antropologisk?

4.1.2 Endelig frihet

For at vi skal forstå hvordan Tillich forstår synd som fremmedgjøring er det nødvendig å se på hvordan han beskriver mennesket. Dette fordi det ligger til grunn for hvordan mennesket blir fremmedgjort. Tillich mener at mennesket har i seg strukturelle elementer som er *uforanderlige* sett fra et ontologisk perspektiv. Det er dette elementet i mennesket som Tillich kaller for ”endelig frihet”.⁷¹ Selv om mennesket har makt til å ha en historie og endre seg i denne, så er dette uttrykk for noe *grunnleggende* i menneskets natur.⁷²

Dette synet på mennesket vil mange være uenige om, mener Bjarne Lentz. For eksempel marxismen vil hevde at historiens endringer vil påvirke og forandre menneskets natur.⁷³

Tillich mener altså at mennesket har en essens som er fast til alle tider - uavhengig av historiens hendelser eller menneskets evne til å virkeliggjøre seg selv.

4.1.3 Selv-verden- polariteten

Til grunn for den grunnleggende struktur er det Tillich kaller *selv-verden- polariteten*. Mennesket er et selv, og del av en verden som det tilhører og er avhengig av. Mennesket blir bevisst seg selv gjennom deltakelse med verden. Tillich mener at denne grunnleggende struktur uttrykker seg gjennom tre polariteter: Individ - deltakelse (Individual - participation) dynamikk-form (dynamic- form) og frihet- skjebne (freedom- destiny). Det første aspektet i polaritetene uttrykker *selvet* eller selvets makt til å være noe selv. Det andre element uttrykker at selvet alltid er *del* av et værens univers. Disse elementene er i balanse, men menneskets ontologiske struktur ødelegges dersom et av elementene svekkes.⁷⁴

⁷¹ ST I, 164

⁷² ST I, 170

⁷³ Lentz, Bjarne. *Paul Tillich*. København: Gyldendal, 1994, 137

⁷⁴ ST I, 164-165, 172, 176

Mennesket har altså i seg en grunnleggende polar struktur, som uttrykker selvet og selvet som en del av et univers. Denne strukturen ødelegges dersom en av elementene svekkes.

Gjennom individualisering og deltakelse får den menneskelige væren utviklet personlighet og del i et fellesskap, ved at det individuelle selv deltar i verden. Dette innebærer at mennesker er avhengig av andre, og deltakelse er grunnleggende for ontologi, for væren. *Deltakelse* skaper forening i en ødelagt verden, og gjør et system av relasjoner mulig. For å være et *jeg* er jeg altså avhengig av å møte andre mennesker. Væren har dynamikk og form, og dette kommer til uttrykk gjennom vitalitet og intensjonalitet i mennesket. *Vitalitet* er en dynamisk kraft som gjør at mennesket holder seg åpent og levende og ikke begrenser seg til en fast, statisk struktur. Denne åpenheten kommer til uttrykk gjennom *intensjonalitet*, ved at væren har en målrettethet mot strukturer som er meningsfulle. Slik former og åpner værens intensjonalitet virkeligheten. På grunn av værens vitalitet og intensjonalitet kan mennesket skape noe nytt. Et tredje moment er polaritet mellom menneskets *frihet* og *skjebne*. Dette er i følge Tilich det avgjørende moment i hans oppfattelse av mennesket, fordi det muliggjør at mennesket kan å ha en historie, og slik muliggjør det menneskets overgang fra essens til eksistens.⁷⁵

Denne ontologiske struktur viser altså hvordan mennesket har kraft til å være et *selv* gjennom individualisering, vitalitet og frihet. Samtidig er det også *del* av sitt univers gjennom deltakelse, intensjonalitet og skjebne.

4.1.4 Polariteten mellom frihet og skjebne

Siden frihet er avgjørende for hvordan syndefallet kunne skje er det nødvendig å gå litt dypere inn på polariteten mellom frihet og skjebne. Frihet er ikke det samme som fri vilje forstått som en delstørrelse eller delprosess. Menneskets frihet er væren som et *komplett selv* og rasjonell person. Hver del og hver funksjon av mennesket konstituerer et personlig *selv* deltakende i friheten. Frihet beskriver Tillich som erfaringen av overveielse (deliberation), avgjørelse (decision) og ansvar (responsibility). Overveielse handler om å overveie argumenter og motiver. Personen som *overveier* er overfor motivene, hun er ikke identisk med motivene, men hun er *fri* fra dem. Den sentrerte person overveier og reagerer som et hele, gjennom sitt sentrerte selv, og drøfter motivene. Reaksjonen på dette kalles *avgjørelse* som innebærer å avskjære og ekskludere, og personen som avgjør er ”utenfor” det hun

⁷⁵ ST I, 174-184

avskjærer. Hennes personlige sentrum har muligheter, men hun er ikke identisk med noen av dem. *Ansvar* handler om den koblingen en person som har frihet gjør når det stilles spørsmål med hennes avgjørelser. Hun må respondere, for hennes handlinger er ikke bestemt av noe utenfor henne eller av noe del av henne, men av hele hennes sentrerte væren. Hver av oss er ansvarlig for det som har skjedd gjennom vårt sentrerte selv, frihetens organ.⁷⁶

Frihet er altså erfaringen av overveielse, avgjørelse og ansvar. Det kan synes som at Tillich her fremhever enkeltindividets *ansvar* for sine avgjørelser.

Tillich betoner også skjebnens innflytelse på friheten. Skjebnen er ikke en fremmed makt, men: "...my self as given, formed by the nature, history and my self... My destiny is the basis of my freedom; my freedom participates in shaping my destiny".⁷⁷ Menneskets frihet former dets skjebne.⁷⁸

Ordet skjebne har eskatalogisk konnotasjon fordi det peker på noe som skal skje. Derfor mener Tillich at det står i polaritet med frihet. Det peker ikke på det motsatte av frihet, men på frihetens *begrensninger* og *betingelser*. Den som har mulighet til å gjøre opprør mot skjebnen, eller å akseptere skjebnen, har frihet.⁷⁹

Derfor kan frihet og skjebne bare tillegges de grunnleggende trekk i menneskenaturen som en *analogi*, i likhet med de andre ontologiske polaritetene.: "Freedom in polarity with destiny is the structural element which makes existence possible because it transcends the essential necessity of being without destroying it".⁸⁰

Frihet er altså endelig fordi den betinges av skjebnen. Skjebnen peker på frihetens begrensninger og betingelser. Det er polariteten mellom disse som gjør overgangen fra essens til eksistens mulig.

⁷⁶ ST I, 82, 174- 184

⁷⁷ ST I, 185

⁷⁸ ST I, 185

⁷⁹ ST I, 185

⁸⁰ ST I, 182

4.1.5 Universell fremmedgjøring og menneskets gudbilledlighet

Tillich mener at menneskets frihet er *tillagt* den *universelle* fremmedgjørings skjebne. Dette innebærer at i hver frie handling så er *fremmedgjøringens skjebne* involvert. Både Gud, naturen og mennesket har nødvendig endelig frihet. Mennesket er fri, selv fra sin frihet. Gud er sin egen skjebne. Derfor *transenderer* Gud polariteten mellom frihet og skjebne. I mennesket begrenser frihet og skjebne hverandre, fordi mennesket har endelig frihet. Overgangen fra essen til eksistens er mulig bare fordi det er i rammen av den universelle skjebne.⁸¹

The doctrine of universality of estrangement does not make man's consciousness of guilt unreal, but it does liberate him from the unrealistic assumption that in every moment he has the undetermined freedom to decide in whatever way he chooses, for good or bad, for God or against him.⁸²

Læren om fremmedjørelsen hindrer altså mennesket fra å tro at man har ubegrenset frihet til å bestemme hva det velger, fordi det er underlagt den universelle fremmedgjøringens skjebne.

Friheten til å synde er videre uttrykk for menneskets *gudbilledlighet*: "Only he who is the image of God has the power of separating himself from God. His greatness and his weakness are identical".⁸³ Frihet er altså en del av menneskets struktur, og fordi dette uttrykkes i ønsket om gudbilledlighet, så fremmedjøres vi og vender oss bort fra Gud.

Slik er det menneskets frihet som muliggjør overgangen fra essens til eksistens. Bernhard Lang peker på at Tillich i sin tolkning av syndefallet trolig henter inspirasjon fra filosofen Joseph Schelling. Schelling betoner at genesis handler om menneskets *disposisjon* for å synde. Men syndefallets opphav er ikke åpenbart i den bibelske myten. For Schelling forutsetter synd *frihet* til å handle på en syndefull måte. Menneskets frihet leder det bort fra den guddommelige grunn hvor det ble formet. Det er det som kristendommen kaller "fall" men dette fallet er ikke en engangshendelse, det skjer hele tiden, i alle skapelser.⁸⁴

Dersom vi forstår Tillichs tolkning med bakgrunn i Schellings betraktning, så *forutsetter* synd at mennesket utøver sin frihet, og dette fører til at det adskilles fra Gud.

⁸¹ ST II, 32, 57

⁸² ST II, 57

⁸³ ST II, 33

⁸⁴ Lang, 2014, 307

4.1.6 Essensiell og eksistensiell være

Avgjørende for å forstå hvordan fallet kan skje, er også hvordan Tillich *skjelner* mellom essensiell og eksistensiell være. Dette er i motsetning til Hegel, som forsøkte å *forene* essensiell og eksistensiell være.⁸⁵ Tillich henter den filosofiske bakgrunn for skillet mellom essens og eksistens fra platonsk tenkning. Platon tenkte seg en ideell verden av ”former” eller perfekte mønster for ting, og en verden av individuelle, eksisterende ting som er ufullkomne kopier av fenomenene. Han bruker skillet mellom essens og eksistens for å skille mellom den skapte og den aktuelle verden. Tillich kaller skillet mellom essens og eksistens for ”the backbone of the whole body of theological thought.”⁸⁶

Denne tankegangen bakgrunnen for hans fortolkning av syndefallet, og det er sentralt for å forstå hvordan Tillich betrakter mennesket. Tillichs skille mellom essens og eksistens synes noe tvetydig. Han beskriver essens som noe som er mye forskjellig; noe universelt, ideer, normer, opprinnelig godhet i det skapte, osv.⁸⁷ Tillich beskriver videre essens som noe som “...appears in an existing thing in an imperfect and distorted way”.⁸⁸ Slik er eksistens ikke brutt fra essens, men det er altså fremmedgjort fra det. Fremmedgjøring handler også om det *personlig ansvar* i ens fremmedgjøring og at man *vender seg bort* fra det en tilhører.⁸⁹

Tillich skiller mellom *empirisk* og *vurderende* essens: Essens som *værens* natur er et ideal som en forsøker å nå gjennom intuisjon, men essens som noe som er *falt* har en annen karakter, ved at essens er basisen for å vurdere verdi. Videre beskriver han eksistens: Det kan innebære en ting innen en værens helhet, aktualiteten av det som er potensiale i essensen, en fallen verden, en tenkemåte som er bevisst sine eksistensielle forhold eller som benekter essens fullstendig. Alt som eksisterer springer ut av ”bare potensialitet”: Det er mer enn det er i en tilstand av bare potensialitet og mindre enn det kunne vært i kraft av sin essensielle natur.⁹⁰ Det kommer ikke helt klart fram hvorfor skillet mellom empirisk og vurderende essens er tvetydig.

⁸⁵ ST II, 23-24

⁸⁶ ST I, 204

⁸⁷ ST I, 202: Her har Tillich flere distinksjoner, men de virker ikke relevante her.

⁸⁸ ST I, 203

⁸⁹ ST II, 46

⁹⁰ ST I, 203: Her har Tillich flere distinksjoner, men de virker ikke relevante her.

Tillichs beskriver essens som *potensialitetens sfære*, og eksistens er at *potensialiteten aktualiseres*: ”If we say that something exists, we say that it has left the state of mere potentiality and has become actual”.⁹¹

Dermed er fallet fra essens til eksistens, fra potensialitet til aktualitet. Det er imidlertid ikke et *fullstendig* brudd fra essens: ”The essential nature of man is in all stages of his development, although in existential distortion”. Denne essensielle tilstand kaller Tillich for ”dreaming innocence”, som ødelegges i eksistensen.⁹² Å være er å være i *spenningen* mellom essens og eksistens. Tillich viser til Platons lære om eksistens:

To exist, i.e., to stand out of potentiality, is the loss of true essentiality. It is not a complete loss, for man still stands in his potential or essential being.⁹³

Tillich definerer den *ontologiske* forskjellen mellom essens og eksistens ved å vise til to typer av ikke-væren, *ouk on* (absolutt) og *mé on* (relativ ikke- væren). En potensialitet er ikke ingenting, og har utspring fra *absolutt ikke-væren*. Men potensialitet er heller ikke aktualisert, og må derfor ha utspring fra *relativ ikke-væren*. Å eksistere er ha utspring fra ikke-væren eller *mé on*. Men en eksisterende ting er endelig. Det kan miste alle dets muligheter og slutte å være. Det kan også endres og slutte å være hva det er og bli noe annet.⁹⁴

Tillich hevder at essenser har en *selvstendig* ontologisk tilstand, selv om de ikke kan sies å eksistere. Trær eksisterer ikke selv om de har eksistensiell væren. Men *ett tre* eksisterer. Det har utspring fra *trærnes* potensialitet. Det har imidlertid utspring og eksisterer av potensialitet bare fordi det har *del* i trærnes kraft av å være.⁹⁵

Dreisbach foreslår hvordan en kan forstå dette. Dersom en forestiller seg en tenkt bror, vil han ha en *essensiell væren*, han er objekt for tanke og kunnskap, og derfor er hans ontologiske status mer enn ingenting, selv om han ikke vil eksistere. Denne broren er også fri for synd og ikke falt, fordi å falle er å ødelegge sine essensielle muligheter. Fordi han mangler eksistens kan han aldri fremmedgjøres fra sin essens.⁹⁶

Det kan tenkes at ideer som blir til materie er noe av grunntanken når Tillich beskriver

⁹¹ ST II, 21

⁹² ST II, 33

⁹³ ST II, 22

⁹⁴ ST II, 21

⁹⁵ ST II, 21

⁹⁶ Dreisbach, 1980, b, 531

overgangen fra essens til eksistens. Mennesker mislykkes i å aktualisere alle potensialitetene som ligger åpent for dem, og slik ødelegger de sin essensielle natur. Slik er synd *mer* enn bare et ord for fremmedgjøring. Det å eksistere innebærer slik en uunngåelig ødeleggelse ved at man velger fritt mellom essensielle muligheter, og dette kalles *synd*.

Dreisbach peker på hvordan vi kan forstå *tvetydigheten* av essens og eksistens knyttet til våre liv. Eksistens generelt betyr *aktualisering av potensialitet*. Slik viser tvetydigheten mellom essens og eksistens at vår kunnskap om at *noe er*, dets essens, er primært kunnskap om hva *noe kan være*, dets *potensialitet*. Han viser til at vi baserer vår oppfatning av mennesker på empirisk erfaring av hva mennesker kan, deres potensialitet. Derfor bedreider man ikke et menneske for å ikke kunne fly som en fugl. Derimot bedreider man et menneske for å ikke være ærlig. Dreisbach peker på at det ikke er så lett å skille de to typer potensialiteter, naturens og individets. Et eksempel er at mennesket har potensialitet til å bli en bedre venn. I hvilken grad er dette en potensialitet det deler med alle mennesker eller i hvilken grad er det et aspekt i menneskets eget liv og situasjon? Ut fra dette mener han at denne tvetydighet *rettferdiggjør* tvetydigheten i begrepet slik Tillich beskriver essens.⁹⁷

Wayne G. Johnson mener at når Tillich gir en slik ontologisk analyse av mennesket, så gjør han det fordi han prinsipper som konstituerer universet må søkes i *mennesket*.⁹⁸

Som en motsetning til Tillichs kristne eksistensialisme, vil den ateistiske eksistensialisten Jean Paul Sartre hevde at Gud finnes ikke, og derfor er det heller ikke noen menneskelig natur. Det finnes slikt ikke noe menneskebilde (essens) vi kan måle vårt valg (eksistens) opp mot.⁹⁹ I et slikt perspektiv blir menneskets valg avgjørende for hvordan man vurderer hva som er riktig og galt. Man kan ikke forsøke å nærme seg sin essens, for den finnes ikke.

Tillich erkjenner at han knytter an til en platonsk filosofi, og det kan tenkes mye av mystikken knyttes an til Platon. Slik synes som at i kristendommen blir syndefallet en måte å forklare overgangen fra idé til materie. I et luthersk perspektiv beskrives synden som en *perversjon* av det skapte. I Tillichs perspektiv omfatter syndefallet at mennesket mister essensen; mennesket

⁹⁷ Dreisbach, 1980, b, 527

⁹⁸ Johnson, W. G. (1971). Slik Martin Luther's law-gospel distinction and Paul Tillich's method of correlation: a study in parallels. *Lutheran Quarterly*, 23(3), 274-288, 285

⁹⁹ Christoffersen, Svein Aage. *Mennesket og mysteriet: Lærarhandbok*. Fellesutg. Nynorsk/bokmål. ed. Oslo: Samlaget, 1993, 306

er ikke seg selv. Huleliknelsen¹⁰⁰ kan være et mulig bilde på grunntanken om essens og eksistens. Mennesket ser bare skyggen av ilden som kastes på huleveggen. Mennesket i sin fremmedgjøring ser bare glimt av ilden, og da får mennesket kontakt med noe dypere som kan være det evige. Eksistensialismen går *dypere* enn det materielle. Kombinerer man synet på det materielle med en helbibelsk forståelse, vil det materielle være noe *annet* en strengt tatt det materielle, fordi skapelsen (materie) får en *positiv* vurdering gjennom inkarnasjonen, at Gud ble menneske. Frelse vil være å bli seg selv gjennom å søke den nye Væren. Det å være menneske er ikke bare å være i eksistensen, man må også nærme seg *essensen*. Det ytre materielle livet er ikke bare en skyggeverden, men noe som kan lede oss til en kontakt med ideene, det evige, lyset eller Gud. Menneskets eksistens innebærer å gå fra et ”uegentlig” liv til et ”egentlig” liv. Man må *velge* å eksistere. Tillich synes slik å utforme tanken om idé og materie i en kristen setting i et filosofisk språk.

Vi har sett hvordan Tillich beskriver menneskets antropologiske trekk. Mennesket har en essens som er fast til alle tider: Mennesker er avhengig av andre, og deltakelse er grunnleggende for ontologi, for væren. Deltakelse skaper forening i en ødelagt verden, og gjør et system av relasjoner mulig. Væren har dynamikk og form og dette skaper vitalitet og intensjonalitet i mennesket. Menneskets *frihet* innebærer at hver del og hver funksjon konstituerer et personlig *selv* deltakende i friheten. Mennesket møter sin skjebne, seg selv gitt som menneske, formet av naturen, historien og seg selv. Menneskets frihet er avgjørende for menneskets overgang fra essens til eksistens. Essens er hva noe *potensielt* kan være. Eksistens er *aktualisering* av essensens potensialitet. Dette kan vi knytte til hvordan det er å være menneske, ved at vi hele tiden aktualiserer eller ikke aktualiserer våre potensialiteter. Tillich skiller mellom essens og eksistens i ontologisk forstand. Essens er virkelig, men bare i *begrenset* forstand. Tillich synes slik å utforme tanken om idé og materie i en kristen setting i et filosofisk språk.

¹⁰⁰ Skirbekk, Gilje, Granberg, Holst, Slaattelid, Gilje, Nils, . . . Skirbekk, Gunnar. (2007). *Filosofihistorie: Innføring i europeisk filosofihistorie, med særlig vekt på vitenskapshistorie og politisk filosofi* (Bokmål[utg.], 8. utg. ed.). Oslo: Universitetsforl., 55

4.2 Hvordan beskriver Tillich forholdet mellom begrepene synd og fremmedgjøring?

4.2.1 Fremmedgjøring

Når vi nå har sett hvordan Tillich beskriver mennesket antropologisk, er det nødvendig med en presisering av hvordan Tillich anvender begrepene synd og fremmedgjøring.

Tillich henter fremmedgjøring som begrep fra det han omtaler som ”anti-hegelianismen”.¹⁰¹ Fremmedgjøring som filosofisk konsept går tilbake til Hegel. Han beskrev livsprosessen som en pågående opprinnelig enhet som ble ødelagt av skillet mellom subjektivitet og objektivitet, og at kjærlighet ble erstattet ved lov. Men dette fikk motstand av hans elever, særlig Marx. Anti-hegelianerne benektet Hegels tanke om at fremmedgjøring overkommes av gjenopprettelse i historien. Tvert i mot mente de at individet, samfunnet og eksistensen er fremmedgjort og *ikke* gjenopprettet. Dette er mennesket slik det eksisterer, *ikke* hva det essensielt er og bør være. Ut fra dette peker fremmedgjøring på *grunntrekkene* ved menneskets fremmedgjøring: ”He is estranged from his true being”.¹⁰² For Tillich er derfor kjernen i begrepet fremmedgjøring at en hører *essensielt* til det en er fremmedgjort *fra*. Mennesket er ikke en fremmed for sin sanne væren, for det hører til denne væren.¹⁰³

Slik ser vi at Tillich henter sitt begrep fremmedgjøring fra anti-hegelianismen, og det innebærer at mennesket er fremmedgjort fra sin sanne væren, sin essens. Andrew Bowie peker på at fremmedgjøring betraktes som et ”moderne” fenomen. Dette innebærer en økning i sosial mobilitet som medfører at mulighet for å bli noe annet. Samtidig skaper det en opplevelse av at man *hindres* fra å realisere sitt sanne selv. En annen faktor er at naturen blir ikke lengre enn en umiddelbar trussel, fordi mennesket kan manipulere den til sin fordel. En slik objektivisering skaper imidlertid en *avstand* mellom menneskeheten og naturen.¹⁰⁴

Når Tillich snakker om synd som fremmedgjøring, så spiller trolig disse to momenter om begrenset selvrealisering og menneskets avstand til naturen en rolle.

¹⁰¹ Se Bowie, Andrew. *German Philosophy: A Very Short Introduction. A Very Short Introduction German Philosophy*. 2010, 61-62: Anti-hegelianismen er også kjent som en bølge venstreorienterte filosofiske tenkere i det 19. århundre. De kritiserte Hegel, men benektet ikke hans ideer. Deres hovedfokus var sosial transformasjon.

¹⁰² ST II, 45

¹⁰³ ST II, 45

¹⁰⁴ Bowie, 2010, 64-65

Tillich konstaterer at fremmedgjøring er ikke et bibelsk begrep, men det ligger *implisitt* i de fleste av bibelske beskrivelser av menneskets situasjon. Det ligger i symbolene i de bibelske fortellingene, om blant annet bortvisningen fra paradiset og fiendtligheten mellom menneskene. Derfor mener Tillich at det er ikke ubibelsk å bruke begrepet ”fremmedgjøring” for å beskrive menneskets eksistensielle situasjon.¹⁰⁵

Slik argumenter Tillich for at selv om vi ikke finner begrepet ”fremmedgjøring” direkte i Bibelen, finner vi det indirekte i flere av de bibelske fortellingene.

4.2.3 Fremmedgjøring er synd

Tillich understreker at fremmedgjøring kan ikke *erstatte* synd. Likevel argumenterer han å bytte ut ordet synd med et annet ord, fordi syndsbegrepet har blitt brukt på en måte som har lite å gjøre med ordets genuine bibelske betydning. Han viser til at Paulus snakket ofte om synd i entall og uten artikkel. Paulus betraktet slik synd som en ”kvasi-personlig kraft”. Tillich påpeker at til tross for Paulus’ fremstilling av synd, så har synd i kristne kirker, både katolske og protestantiske, blitt brukt i hovedsak i *flertall* ”synder”, og synder beskrives som avvik fra den moralske lov:

This has little to do with ‘sin’ as the state of estrangement from that to which one belongs - God, one self, one’s world.....sin cannot be overlooked. It expresses what is not implied in the term “estrangement”, namely, the personal act of turning away from that to which one belongs. Sin expresses most sharply the personal character of estrangement over against its tragic side. It expresses personal freedom and guilt in contrast to tragic guilt and the universal destiny of estrangement.¹⁰⁶

Ut fra dette mener Tillich at det tradisjonelle syndsbegrepet uttrykker det som ligger i begrepet fremmedgjøring- altså den personlige handlingen *å vende seg bort* fra det en tilhører. Synd uttrykker skarpest den *personlige karakter* av fremmedgjøring.¹⁰⁷ ”Man’s predicament is estrangement, but his estrangement is sin. It is not a state of things, like the laws of nature, but a matter of both personal freedom and universal destiny”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ ST II, 45-46

¹⁰⁶ ST II, 46

¹⁰⁷ ST II, 46

¹⁰⁸ ST II, 46

”It is not the disobedience to the law which makes an act sinful but the fact that it is an expression of man’s estrangement from God, from men, from himself”.¹⁰⁹ Tillich peker på at derfor kaller Paulus alt det som ikke er et resultat av tro, av enhet med Gud, for synd. Også når det gjelder å følge Jesus: ”In faith and love, sin is conquered because estrangement is overcome by reunion”.¹¹⁰ Derfor mener Tillich at begrepet synd må brukes først etter at det har blitt gjentolket religiøst, ved hjelp av begrepet fremmedgjøring.¹¹¹

Fremmedgjøring er altså en form for *tragisk universalitet* i menneskets fremmedgjøring. Det synes som at han gir begrepet et rammeverk hvor de ulike elementene i syndsbegrepet kan forstås bedre. Det kan synes som at Tillich her ønsker å få bort fokus fra konkrete syndige handlinger som en årsak til synd, og mer vekt på *tilstanden* av fremmedgjøring som årsak til synden.

Carey betoner Tillichs like grunnsyn som Luther; selv om vi ideelt sett er skapt for fellesskap med Gud, så er vi i vår tilstand som falne mennesker, fremmedgjort.¹¹²

4.2.4 Arvesynd

Tillich peker også på at ”Reinterpretation is also needed for the terms ‘original’ or hereditary with respect to sin”.¹¹³ Han erkjenner at begge peker på fremmedgjøringens universelle karakter, ved at de uttrykker fremmedgjøringens skjebne. Likevel mener han at de er tynget med så mange ”litterære absurditeter” at det er praktisk umulig å bruke dem lengre.¹¹⁴

Mange teologer vil nok i dag vil si seg enig i at arvesynsbegrepet er problematisk å bruke. Henriksen mener at man ikke bør bruke begrepet arvesynd, men heller snakke om ”ursynd”, ved at synden er noe som preger mennesket fra starten av, er forankret i menneskets vilje, og er noe som preger alle mennesker.¹¹⁵

¹⁰⁹ ST II, 47

¹¹⁰ ST II, 47

¹¹¹ ST II, 46

¹¹² Carey, 1996, 247

¹¹³ ST II, 46

¹¹⁴ ST II, 46

¹¹⁵ Henriksen, Jan-Olav. *Imago Dei: Den Teologiske Konstruksjonen Av Menneskets Identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, 180

Vi har sett på hvordan Tillich forholder seg til begrepene ”synd” og ”fremmedgjøring”. Tillich henter sitt begrep fremmedgjøring fra anti-hegelianismen, som innebærer at mennesket er fremmedgjort fra sin sanne væren. Han argumenterer for å bytte ut ordet synd fordi syndsbegrepet har blitt brukt på en måte som har lite å gjøre med ordet genuine bibelske betydning. Synd synes å være en *konsekvens* av og et uttrykk for fremmedgjøringen, av at mennesket vender seg bort fra seg selv, Gud og verden slik det bør være. Tillich ønsker heller ikke å bruke begrepet arvesynd eller opphavssynd, da han mener at det er belastet med mange absurde tolkninger.

4.3 Hvordan tolker Tillich fallet mytologisk, psykologisk og ontologisk?

4.3.1 Mytologisk tolkning

Tillich kaller jo aktualiseringen av potensialitet for et ”fall”, og med dette mener han fallet som en overgang fra essens til eksistens. Han forsøker her å relatere religiøs symbolisme og filosofiske ideer når han tolker fallet eksistensialistisk gjennom ontologi, mytologi og psykologi.¹¹⁶ Overgang fra essens til eksistens innebærer for det første at Tillich halvveis avmytologiserer syndefallet (de-mythologization), og det innebærer at fallet ikke må forstås som *fortidig* eller *historisk* begivenhet:¹¹⁷ “It is not an event of past; for it ontologically precedes everything that happens in time and space”.¹¹⁸ “The essential nature of man is in all stages of his development, although in existential distortion”.¹¹⁹ Denne avmytologiseringen er imidlertid ikke fullstendig, fordi det fortsatt er et temporalt element. Den eksistensielle tilstanden som forårsaker fallet skjer gjennom *frihet* fordi endelig frihet virker i rammen av den universelle skjebne.¹²⁰

Det kommer ikke helt klart fram hvordan det fortsatt kan være et temporalt element her, samtidig som det overgår tid og rom. Det synes som at Luther og Tillich har ulikt syn på det historiske element, og at Tillich her ligger nærmere opp til andre enn Luther. I følge Bernhard

¹¹⁶ ST II, 23, 30

¹¹⁷ ST II, 29-31

¹¹⁸ ST II, 36

¹¹⁹ ST II, 33

¹²⁰ ST II, 132

Lang har Tillich her trolig hentet inspirasjon fra teologen Joseph Müller, og hans betraktning synes opplysende for hvordan vi kan forstå dette. Müller mener at den bibelske fortellingen ikke sier noe om at menneskets mister sin opprinnelige tilstand. Imidlertid sier den noe om menneskets *fordervelse*. Hvordan den oppstod har dog sitt opphav i mennesket *selv*. Müller forsøker å finne *forklaring* på menneskets fordervelse, ved å rekonstruere skapelsen i stadier som beskrives menneskets situasjon; et *åndelig paradis, en ikke-temporal tilstand* og en tilstand hvor mennesket er i den *materielle verden*. Lang mener at i Müllers tolkning er det mer fokus på synd som menneskets *situasjon* enn synd som *faktisk ulydighet* mot den moralske lov. Ut fra dette mener Lang at Tillich omarbeidet Müllers betraktning. Det innebærer at han betrakter bibelsk historie som en *myte*, og hvis vi skal snakke meningsfullt om den må vi bruke filosofisk språk. Derfor må det anerkjennes at det aldri var en "tid" før Adams og Evas fall i Paradis. Når Tillich bruker filosofisk språk *sammenfaller* derfor skapelse og syndefall. Guds skapelse finner sin fullbyrdelse i syndefallet, i den første synd og adskillelsen av skapelse og skaper. Derfor reflekterer genesisfortellingen den faktiske *fremmedgjøringen* mellom Gud og skapelse. Denne fremmedgjøringen er en *konsekvens* av handlingen å adskille seg fra sin uendelige skapende værens grunn. Denne separasjonen fører til *menneskelig frihet*. Det er denne prosessen som gav oss en tragisk ontologisk struktur.¹²¹ Dersom vi forstår Tilichs tolkning av syndefallet på bakgrunn av Müllers betraktning, så fremtrer det enda tydeligere at Tillich bruker filosofisk språk om syndefallet for å fremheve at dette handler om *menneskets situasjon*, heller enn dets ulydighet. Rudolf K. Bultmann var foregangsmann for avmytologiseringen,¹²² og i Norge var Per Lønning den første til å betrakte syndefallet som en ikke-historisk hendelse.¹²³ I dag vil det ikke være like omstridt å hevde at mytene må forstås som tidløse fortellinger uavhengig av det historiske.¹²⁴

4.3.2 Psykologisk tolkning

Tillich peker på at det er ingen *individuell* fall. De to kjønnene og naturen, representert av slangen, virker *sammen*. Overgangen fra essens til eksistens er mulig fordi endelig frihet virker i rammen av universell skjebne. Symbolsk er menneske skapt i Guds bilde som gir muligheter for fallet. Bare det menneske som er Guds avbilde har kraft til å adskille seg fra

¹²¹ Lang, 2014, 307- 308

¹²² Bultmann, Rudolf Karl, and Øivind Andersen. *Mytologi og bibelforståelse*. Vol. 140. Fakkelt-bøkene. Oslo: Gyldendal, 1968, 75, 78

¹²³ Lønning, Per. *Utenfor Allfarvei: Essays Og Prekener*. Oslo: Land Og Kirke, 1961, 135-150

¹²⁴ Henriksen, Jan-Olav, and Svein Aage Christoffersen. *Religionens Livstolkning: Innføring i Kristendommens Religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforl, 2010, 180

Gud. Denne bevisstheten om frihet kaller Tillich for ”angst”, et begrep han har hentet fra Søren Kierkegaard. Det uttrykker *bevissthet* om endelighet, av å være en blanding av være og ikke-være, eller av være truet av ikke-være. Alle skapninger er drevet av angst, for endelighet og angst er det samme. Men i mennesket *forenes* frihet med angst. En kunne kalle menneskets frihet ”engstelig frihet”. Denne angsten er en av menneskets drivende krefter mot overgang fra essens til eksistens. Kierkegaard har brukt begrepet angst for å beskrive (ikke forklare) overgangen fra essens til eksistens.¹²⁵

Mennesket som skapt i Guds bilde muliggjør altså fallet, fordi det har kraft til å adskille seg fra Gud. Å være bevisst om sin frihet er et uttrykk for angst, men det er også denne angst som forenes med friheten og som driver mennesket mot sin eksistens.

Den *essensielle* tilstand, eller Adams paradistilstand kaller Tillich *drømmende uskyldighet* (dreaming innocence) og han bruker begrepet i analogisk forstand:

Only the conscious union of existence and essence is perfection, as God is perfect because he transcends essence and existence. The symbol “Adam before the fall” must be understood as the dreaming innocence of undecided potentialities.¹²⁶

I denne tilstanden av drømmende uskyldighet er frihet og skjebne i harmoni med hverandre og ingen av dem er aktualiserte. Tillich mener at tanken om drømmende uskyldighet kan si oss noe om menneskets frihet. Når mennesket blir bevisst sin endelige frihet og ønsker å aktualisere seg, ”vekkes” mennesket. Dette begjæret kaller han for *vekket frihet (aroused freedom)*.¹²⁷ Slik er mennesket fanget mellom trangen til å aktualisere seg selv og ønsket om å bevare drømmende uskyldighet. Tillich forsøker å forklare hva som vekker dette begjæret. I menneskets bevissthet om sin endelige frihet, gripes mennesket av en *dobbel* angst: Mennesket har angst for å miste seg selv, ved å ikke aktualisere seg selv, og samtidig angst for at man i denne aktualiseringen mister seg selv. Tillich mener at forbudet mot å spise av kunnskapens tre forutsetter at skapelsen allerede i tilstanden før fallet hadde et begjær for å

¹²⁵ ST II, 31-35; Kierkegaard, Søren, Knut Johansen, and Thor Arvid Dyrerud. *Begrepet Angst*. Oslo: Oktober, 2014.

¹²⁶ ST II, 34

¹²⁷ ST II, 33-35

synde. Det guddommelige forbudet forutsier en *avstand* mellom skaper og skapelse, en avstand som gjør forbud nødvendig.¹²⁸

Slik viser Tillich at allerede før fallet hadde mennesket et begjær for å synde; det er noe som ligger i menneskeheten.

Tillich tolker altså fallet psykologisk. Bare mennesket som skapt i Guds bilde har kraft til adskille seg fra Gud. Menneskets bevissthet om sin endelige frihet uttrykkes gjennom angst. Friheten forenes med angsten i mennesket, og driver mennesket mot sin eksistens. Drømmende uskyldighet er menneskets essensielle tilstand. Mennesket blir bevisst sin endelighet gjennom vekket frihet, og ønsker å aktualisere sin potensialitet, samtidig ønsker det å beholde sin drømmende uskyldighet. Forbudet om å spise av kunnskapens tre viser en avstand mellom Gud og skapelsen som forutsier en synd som ikke er synd, og derfor mener han at skapelsen hadde et begjær for å synde *før* fallet.

4.3.3 Ontologisk tolkning

Tillich tolker også syndefallet som at det uttrykker noe *ontologisk*, som er *forut* for det som befinner seg i tid og rom: ”The transition from essence to existence is not an event in time and space but the transhistorical quality of all events in time and space. This is equally true of man and nature.”¹²⁹

Overgangen fra essens til eksistens er altså transhistorisk. Det er ikke noe tid før fallet, det er ikke temporalt å forstå.

Tillich viser til en annen myte i tillegg til den bibelske myten; myten om ”sjelenes transendente fall”. Det er en myte som har opphav hos Platon og Origenes. Selv om myten ikke har bibelsk opphav, mener Tillich at den ikke motsier den bibelske forståelse av fallet. Tvert i mot tydeliggjør den at fallet har en tragisk- universell karakter: ”The meaning of the myth is that the very constitution of existence implies the transition from essence to existence.”¹³⁰

¹²⁸ ST II, 33-36

¹²⁹ ST II, 40-41

¹³⁰ ST II, 37-38

Det skjedde altså et transcendent fall, et individuelt syndefall i vår individuelle preeksistens. I følge Lang gjør Tillich dette fordi han mener at bibelske og andre myter kan hjelpe oss til å bedre forstå den *menneskelige* situasjon. Myten handler om hva som skjedde før sjelene nedstammet fra den åndelige til den materielle verden- noe som ikke nevnes i Bibelen. I Origenes kosmologi eksisterte alle rasjonelle sjeler (som senere ble engler demoner eller mennesker), før skapelsen av det fysiske universet. De mistet alle sin frihet i sitt valg om å bevege seg bort fra sin enhet med Gud, og faller inn i den materielle verden for å pådra seg konsekvensene av dette. Lang påpeker at ulikt historien om Adam og Eva har ikke denne myten et *moralsk* budskap, i stedet vektlegger den fallets *tragiske natur*. Når Tillich viser til denne myten, betrakter han denne som et kraftfullt symbol på den *tragiske svakheten* som en ikke kan neglisjere når en betrakter menneskehetens opprinnelse. Begrepet "tragisk universalitet" henter Tillich fra den tyske filosofen Max Scheler, som betoner at det tragiske innebærer en motsetning mellom paradokser: Sett i sammenheng med den bibelske historien omhandler dette at det første menneskelige paret kan ikke realisere sin frihet uten å *miste* sin enhet med Gud. Lang mener at det er dette Tillich har i tankene når han bruker "tragisk universalitet" om den bibelske fortellingen. Det er altså en uungåelig tragisk hendelse, og på samme tid menneskets vei til frihet.¹³¹

Det kan synes som at Tillich her prøver å betone det *tragiske elementet* med syndefallet. Mennesket kan ikke realisere sin frihet uten å adskilles fra Gud. Det er en "tragisk universalitet" som ligger i mennesket, og slik er fallet allerede *implisitt* i skapelsen. Dette synes å være til forskjell fra Luther, som betrakter mennesket som "homo theologicus", rettferdig overfor Gud før fallet.

I denne delen har vi sett at Tillich *halvveis* avmytologiserer fallet, ved å tolke det som noe som er *forut* tid og rom. Det forblir et åpent spørsmål hvorfor det fortsatt er et element av tid. Han tolker syndefallet i psykologisk forstand: "Drømmende uskyldighet" understreker fallets mytiske dimensjon, ved å forklare Adams handling som ubevisst eller abstraksjon fra det som er virkelig. Når mennesket så blir bevisst sin endelige frihet gjennom angsten, så erfarer mennesket vekket frihet; et begjær for å aktualisere sin potensialitet. Forbudet mot å spise av kunnskapens tre sier oss noe at det allerede før fallet var en type begjær for å synde. Han tolker syndefallet ontologisk ved å peke på myten om "sjelens transcendent fall". Dette gjør

¹³¹ Lang, 2014, 307-309

han for å understreke fallets tragiske universalitet og tragiske svakhet i mennesket.

4.4 Hvordan kommer fremmedgjøring til uttrykk gjennom vantro, begjær og hybris?

4.4.1 Utdyper og gjentolker vantro

Som vi har sett i kapittel 2.1 definerer CA synd som en tilstand der mennesket er uten tro på Gud og med *vanthro*. Tillich mener at begrepet vanthro trenger en gjentolkning for å at de skal gi innsikt i menneskets eksistensielle situasjon. Dette medfører at synd kommer til uttrykk i tre hovedformer: Vanthro, hybris og begjær.¹³² Lentz skriver at ved å definere synd som fremmedgjøring peker Tillich både på at mennesket splittes av den essensielle enhet med Gud, men også at konsekvensen av dette er *synden*; vanthro og hybris og begjær.¹³³

4.4.2 Vanthro (unbelief)

Vantro må ikke forstås som en motvilje når det gjelder tro på kirkelige dogmer, men som:

Man, in actualizing himself, turns to himself and away from God in *knowledge, will and emotion*.

Unbelief is the disruption of man's cognitive participation in God." ¹³⁴ It is a love of self and the world not as "a manifestation of the infinite, but just in itself."¹³⁵

I sin eksistensielle selvrealisering vender mennesket seg bort fra seg selv og sin verden og mister sin essensielle enhet med værens grunn og sin verden. Dette skjer gjennom *individuell ansvar* og gjennom *tragisk universalitet*. Det er frihet og skjebne i samme handling. Tillich påpeker at dette er ikke *benektelse* av Gud, fordi det menneske som spør etter Gud er allerede fremmedgjort fra Gud, men ikke helt adskilt. Synd er et spørsmål om vår *relasjon* til Gud og ikke til ikke- kirkelige moralske eller sosiale autoriteter. Han betoner synd som et religiøst konsept ved at det peker på menneskets *relasjon* til Gud i form av fremmedgjøring og mulig forening.¹³⁶

¹³² ST II, 47-49

¹³³ Lentz, 1994, 143

¹³⁴ ST II, 47

¹³⁵ ST II, 48

¹³⁶ ST II, 47-48

Vantro innebærer altså at mennesket i det kognitive vender seg bort fra Gud. Det er et resultat av menneskets fremmedgjorte tilstand. Det handler om relasjonen til Gud, om fremmedgjøring og mulig gjenforening. George S. Henry spør om Tillich forsøker å utslette skillet mellom de som er uten for og innenfor; de som er vantro og troende.¹³⁷ I så fall så kan man kanskje snakke om en utvidelse av nådebegrepet.

4.4.3 Hybris

Bortvendtheten fra seg selv kaller Tillich for ”hybris”. Mennesket mislykkes i å erkjenne sin endelighet: ”Hybris is the self-elevation of man into the sphere of the divine. Man is capable of such self-elevation because of his greatness.¹³⁸ “Hybris er synden i sin totale form.”...the other side of unbelief or man’s turning away from the divine center of one’s self and one’s world.”¹³⁹ Tillich skriver at ordet hybris kan ikke direkte oversettes, men dens realitet beskrives både i GT og NT. Eva spiser fra kunnskapens tre, og slangen lover at da vil mennesket bli lik Gud. Han mener at alle mennesker både individuelt og kollektivt faller i øyeblikk av hybris. Ingen er villig til å erkjenne, i konkrete termer, sin endelighet, sin svakhet, og sine feil, sin ignoranse, sin usikkerhet, sin ensomhet, og sin angst. Det er også en *kulturell* hybris, ved at mennesket dyrker det kulturelle og gir det endelig betydning, slik at det blir noe som angår oss ubetinget.¹⁴⁰

Hybris handler altså om at mennesket mislykkes i anerkjenne sin endelighet, og dermed ønsker det å bli lik Gud. Slik vender det seg bort fra sitt guddommelige sentrum som det hører til.

4.4.4. Begjær (concupiscence)

Begjær er “...the possibility of reaching abundance is the temptation of man who is a self and has a world...the unlimite desire to draw the whole of reality into one’s self.”¹⁴¹

Tillich påpeker at begjær ofte har blitt knyttet til streben etter seksuell nytelse. Han omtolker dette. Det innebærer at kunnskap, makt og sex er ikke begjær i seg selv, men det er det kognitive begjæret *å dra universet inn i sitt selv og endelighet* som er begjær. Tillich peker på

¹³⁷ Hendry, George Stuart. "Review of Tillich's Systematic theology, vol II." *Theology Today* 15, no. 1 (April 1958): 78-83. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 11, 2017), 82

¹³⁸ ST II, 50

¹³⁹ ST II, 50

¹⁴⁰ ST II,49-51

¹⁴¹ ST II, 52

at læren om begjær kan støttes av mye dypere innsikt fra eksistensialistisk litteratur, kunst, filosofi, og psykologi. Blant annet peker han på Kierkegaard, som beskriver Keiser Nero som et eksempel på hvordan brukte sin ubegrensede makt, og trakk universet inn i sitt selv. Begrepet er også utarbeidet i Freuds libidobegrep og Nietches ”vilje til makt”, og begge disse begreper blir uttrykk for begjær og fremmedgjøring når de ikke er forent med kjærlighet.¹⁴²

Slik er begjær altså fristelsen til å dra universet inn seg selv, mennesket vender seg bort fra verden. Ved å vise til Freud og Kierkegaard spiller Tillich evangeliet i dialog med sin samtid.

Vi har sett at Tillich refortolker vantro, hybris og begjær. Mennesket i vantro adskilles kognitivt fra Gud, det er et resultat av menneskets allerede fremmedgjorte tilstand. Men det adskilles ikke helt. Menneskets relasjon til Gud muliggjør også forening. Synd handler om slik mer om *relasjon* til Gud og mulighet for gjenforening og mindre om tro på kirkelige dogmer. I hybris mislykkes mennesket i å anerkjenne sin endelighet, og dermed ønsker det å bli lik Gud. Slik vender det seg bort fra seg selv. I sitt begjær fristes mennesket til å dra universet inn seg selv, mennesket vender seg bort fra verden. Det kan synes som at hovedgrepet Tillich gjør her er at menneskets vender seg bort fra Gud, seg selv og verden som et *resultat* av at det allerede er fremmedgjort fra det det hører til.

4.5 Hva er fremmedgjøringens konsekvenser?

4.5.1 Selvets sammenbrudd

Konsekvensene av vantro, begjær og hybris er at selvet oppløses av destruktive krefter. I denne ødeleggelsen faller de ontologiske polaritetene individualitet-deltakelse, form-dynamikk, frihet- skjebne i konflikt med hverandre, som er styrende for hvordan menneskets væren faller i konflikt med disse polariteter i seg selv. Tillich peker på at ødeleggelse er ikke forårsaket av noen *ytre* guddommelig kraft, men av *konsekvensene* av fremmedgjøringens struktur selv.¹⁴³

I sin essensielle tilstand er altså polaritetene i balanse, men i fremmedjørelsen splittes det bestemmende sentrerte selv, som en følge av fremmedgjøringens struktur.

¹⁴² ST II, 51, 53, 55

¹⁴³ ST II, 59-62

4.5.2 Angst, lidelse og fortvilelse

Selvets sammenbrudd innebærer også at mennesket er bestemt av sin endelighet, og derfor opplever mennesket *angst*. Mennesket er gitt sin naturlige skjebne, og underkastes døden og drives av sin angst for å dø. Denne angst for å dø, for ikke-væren, endrer seg i fremmedgjørelsens tilstand. Fordi en mister sin potensielle evighet erfares dette som noe som man selv er *ansvarlig* for. I sin essensielle tilstand tok individet del i ”det evige nå”, men i eksistensens tilstand så erfarer man nå tid, rom, substans og årsak som ren *forgjengelighet* og dermed som en demonisk makt. Mennesket prøver først å motstå denne situasjon, men ettersom alle menneskelige forsøk mot demoniske krefter ikke lykkes, ender mennesket i ren fortvilelse. Mennesket opplever lidelse, ved at *lidelsen* i menneskets endelighet forvandles til ren ødeleggende struktur. Ensomhet er en av årsakene til den meningsløse lidelsen. I essensiell tilstand er ensomhet uttrykk for menneskets sentrerthet. I eksistensiell tilstand er det dog den utålelige ensomheten som *driver* mennesket til å søke deltakelse med det kollektive på en måte som medfører overgivelse av selvet til kollektivet. Slik mister mennesket seg selv til det kollektive. *Tvil* i tilstanden av fremmedgjøring blir til *fortvilelse* når det gjelder muligheten for å finne noen form for sannhet. Fortvilelse er en grenselinje som mennesket ikke kan overskride. Det er en *konflikt* mellom hva menneskets potensielt er og burde være, og på den annen side hva mennesket faktisk er. Denne konflikt er ikke mennesket i stand til å løse, fordi det kan ikke rømme fra det absolutte og det ubetingedes dimensjon.¹⁴⁴

Slik ser vi at selvets sammenbrudd og oppløsning innebærer at menneskets situasjon bestemmes på ulike måter av synden gjennom angst for å dø, fortvilelse og lidelse. Zahrnt peker på at her viser Tillich at mennesket kan ikke gi seg selv sikkerhet.¹⁴⁵ Det kan synes som at grunnperspektivet er nokså likt med Luther. Carey understøtter dette. Han peker på at selv om begrepene er annerledes, finner vi likevel en grunntanke om at vi er skapt for fellesskap med Gud, men i vår falne tilstand er vi fremmedgjorte, tvilende, drevet av hybris og begjær. I sin forståelse av den menneskelige situasjon, trekker Tillich på eksistensialistisk litteratur og tolker menneskets situasjon i form av konsepter som frykt, selvsentrerthet og angst.¹⁴⁶ Zahrnt peker på at når Gud er *mot* til å tåle meningsløsheten,¹⁴⁷ så gjør Tillich gjør de ikke-troende

¹⁴⁴ ST II, 66-69, 70-72, 75-76

¹⁴⁵ Zahrnt, 1970, 281

¹⁴⁶ Carey, 1996, 243, 247

¹⁴⁷ Dette så vi på i kap. 2.2: Gud som ”motets uendelige grunn”.

til troende ved å vise dem at deres tvil og fortvilelse ligger i en selvbekreftende handling som ikke stammer fra deres eget hjerte, men som er en virksomhet av værens makt.¹⁴⁸

Dreisbach foreslår hvordan vi kan forstå at essens og eksistens henger sammen med at selvet bryter sammen. Mennesket har en angst for ikke-væren og en angst for at det ikke er det det essensielt skal være. Ensomhet, fremmedgjøring fra en selv og Gud, fra andre og fra verden gjøres mulig ved fallet til eksistens. Han peker på at Tillich betoner at essens er i det guddommelige sinn.¹⁴⁹ Det betyr at det er ikke bare at essens er en ikke-ødelagt tilstand, men de er også sammen i sinnet og ikke fremmedgjort fra hverandre. Men når potensialitetene aktualiseres, kommer imidlertid i konflikt med selvet, og mellom selvene.¹⁵⁰

Ut fra det Henriksen skriver kan det synes som hovedgrepet Tillich gjør er at han ikke bruker *ulydighet* som en årsak til at mennesket faller i synd. I stedet ser han på elementer i menneskets liv som endrer den opprinnelige relasjonen til Gud; de faktorer som Luther beskriver som ulydighet, gudsfrykt, osv. Slik kan det tenkes at Tillich forsøker å fange inn den aktuelle situasjon som mennesket befinner seg i under synden på en annen måte. Det er altså en *situasjonsbasert* analyse Tillich gjør.¹⁵¹ Zahrnt peker på at dette også er en betraktning av det religiøst-intellektuelle liv og den som tviler. Den som tviler på sannheten, viser også en lidenskap for sannheten.¹⁵²

I følge Marcus Borg så er dette et syndsbegrep som ikke bare favner individuelt, men det fremhever en sterk *sosial* konsekvens av synden.¹⁵³ Det kan tenkes at det lutherske syndsbegrepet har et noe mer individualistisk preg, med hovedfokus på hva som skjer med det enkelte mennesket.

Vi har sett hvordan Tillich utdyper hva syndens konsekvenser innebærer i form av eksistensielle begreper. Ødeleggelse er ikke forårsaket av noen *ytre* guddommelig kraft, men av *konsekvensene* av fremmedgjøringens struktur selv. Fordi mennesket kan gjøre seg selv og

¹⁴⁸ Zahrnt, 1970, 285

¹⁴⁹ Om essens i det guddommelige sinn, se ST II, 22: "Neo-Platonism, and with it much Christian theology, thought that the essences are ideas in the divine mind. They are the patterns according to which God creates".

¹⁵⁰ Dreisbach, 1980, a, 372- 373

¹⁵¹ Henriksen, 2003, 174

¹⁵² Zahrnt, 1970, 282

¹⁵³ Borg, Marcus J. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. San Francisco, Calif: Harper San Francisco, 2003, 185

verden til objekt, kan det miste seg selv og verden. Når mennesket blir fremmedgjort i sin essensielle tilstand er polaritetene i balanse, men i fremmedgjørelsen *splittes* det bestemmende sentrerte selv. En konsekvens av synden er at mennesket isolerer seg fra deltakelse med verden. Angst innebærer at mennesket er underkastet døden - mennesket erkjenner sin endelighet, og i dette ligger det en angst og fortvilelse. Mennesket opplever lidelse som ensom i essensiell tilstand, og det er et uttrykk for menneskets sentrerthet. I eksistensiell tilstand drives mennesket til å søke deltakelse med fellesskapet og mister seg selv. Også fortvilelse blir en konsekvens av synden ved at mennesket ikke klarer å rømme fra det ubetingedes situasjon.

4.6 Hvordan beskrives livet som tvetydig?

4.6.1 Tvetydighet

Tillich utdyper betydningen av fremmedgjøring. Dette gjør han ved å diskutere livets ulike funksjoner, slik de oppstår med sin tvetydighet (ambiguity) i aktualiseringen. Livet er verken eksistensielt eller essensielt, men tvetydig. Ånden er sentral ved at den aktualiserer seg i menneskets livsprosesser, gjennom selvintegrasjon, selvkreativitet og selvtransendens. Denne tvetydigheten ser vi i møte med moral, kultur og religion. Livet har tre funksjoner: Selvintegrasjon (self-integration) innebærer moralsk tvetydighet, selvskapelse (self-creation) innebærer kulturell tvetydighet, selvtransendens (self-transcendence) innebærer religiøse tvetydighet. Livet er tvetydig fordi det *forener* essensielle og eksistensielle elementer. Livet er aktualisering av potensiell væren.¹⁵⁴

Dermed er altså det å leve å overføre sine potensielle aktualiteter til eksistens. Dreisbach peker på at menneskets fall er *røttene* til denne tvetydigheten.¹⁵⁵

Det kan synes som at Tillich forsøker å gi et *sant* bilde av hvordan livet er: både godt og ondt. Ånden virker i menneskets livsprosesser. Denne tvetydigheten oppstår i møte med moral, kultur og religion.

¹⁵⁴ ST III, 12,23-24, 30- 32

¹⁵⁵ Dreisbach, 1980, a, 373

4.6.2 Moral

Moral er for Tillich ”the act in which man actualizes his essential centeredness.”¹⁵⁶ Det er ikke en handling hvor man adlyder en menneskelig eller guddommelig lov, men en form for handling hvor mennesket *konstituerer* seg som åndsperson, og dette er en prosess som varer hele livet. I møte med andre mennesker og verden erfarer mennesker en grense, og opplever at det ikke kan dra hele verden inn i seg selv. Perfeksjon betyr å aktualisere ens potensialiteter. Potensialitetene er konfliktfylte og forvirrende, og mennesket må velge. Denne konflikt kaller Tillich for en konflikt mellom essensene i det eksisterende selv. For å forbli et integrert og sentrert selv, må jeg ofre noen muligheter som betyr en endring og en fare for ødeleggelse. Samtidig, for å aktualisere meg selv må jeg ofre det individuelle selv jeg har blitt. Å gjøre dette er å velge noen potensialiteter å og ofre andre.¹⁵⁷

Dreisbach peker på at dette perspektivet på tvetydighet er veldig likt fremmedgjøring som essens til eksistens. Det begrunner han med a fremmedgjøringen av å vende seg bort fra Gud og seg selv er nødvendigheten av å aktualisere noen muligheter, og å velge bort andre.¹⁵⁸

Tillich går inn på det moralske imperativ. Basisen for moral er ”the encounter with another person implies the unconditional command to acknowledge him as a person.”¹⁵⁹ Men det moralske imperativ er tvetydig, fordi innholdet i den moralske love er *historisk betinget*.¹⁶⁰ Derfor må den moralske lov tillegges i aktuelle situasjoner, og det gjør loven usikker:

Every moral risk is a risk because there is no guarantee that it fulfills the law of love, the unconditional demand coming from the encounter with the other one”.¹⁶¹ “We ought to be and what is are identical in the state of potentiality. In existence, this identity is broken, and in every life process the identity and non-identity of what is and what ought to be are mixed.”¹⁶²

Vi kan derfor ikke vite hva som er essens i våre valg. Dresibach peker på at Tillich her snakker om ordinær erfaring. Selv om jeg vet at jeg har potensialiteter vet jeg ikke komplett, hvilke konsekvenser valgene mine får, og hvordan handlingene mine mot andre vil bli. Som

¹⁵⁶ ST III, 38

¹⁵⁷ ST III, 32, 36-38, 40, 42-43, 45, 47-48

¹⁵⁸ Dreisbach, 1980, a, 374

¹⁵⁹ ST III, 45

¹⁶⁰ ST III, 47

¹⁶¹ ST III, 47

¹⁶² ST III, 48

levende væren er mennesket tvunget til å velge, og det er *kilden* til moralsk tvetydighet.¹⁶³

4.6.3 Kultur

I møte med kulturen er det menneskets *selvskapende* som gjør at livet skaper seg selv gjennom vekst: ”In every process of life structures of creation are mixed with powers of destruction in such a way that they cannot be unambiguously separated”.¹⁶⁴ I den kognitive selvskapende er det en grunnleggende konflikt mellom det som er intendert og situasjonen som både forårsaker intensjonen og samtidig forhindrer dens fullbyrdelse. Denne konflikten er basert på fremmedgjørelse mellom subjekt og objekt, og fremmedgjøring er samtidig en tilstand for kulturen som helhet av skapende, mottakende og transenderende handlinger. Tillich peker på at den kognitive handlingen springer ut av begjæret for å brygge bro mellom subjekt og objekt.¹⁶⁵

Dette innebærer i følge Dreisbach at fordi subjektet er ulikt og adskilt så kan ikke subjektet kontrollere det. Man kan aldri ha komplett og fullstendig kunnskap om verden.¹⁶⁶

Tillich betoner at det som kjennetegner fornuften som falt er at dens dybde er skjult, under eksistensens forhold.¹⁶⁷

Dreisbach mener her at fornuften i dens essensielle tilstand tar del i sannheten som ikke kommer i konflikter. En potensiell fornuft kan ikke komme i konflikt. Men dette kommer i konflikt når fornuften faller i eksistens. Det er fornuftens kognitive relasjon til bevisstheten om endelighet som gjør vantro mulig.¹⁶⁸

4.6.4 Religion

Dette medfører at livet transenderer seg selv gjennom religion, som er ”striving in the vertical direction toward ultimate and infinite being.”¹⁶⁹ Både moral og mening er relatert til religion, men i sin eksistensielle fremmedgjøring er de adskilt.¹⁷⁰ Selvtransendens motstås av

¹⁶³ Dreisbach, 1980, a, 375

¹⁶⁴ ST III, 51

¹⁶⁵ ST III, 63-64, 76

¹⁶⁶ Dreisbach, 1980, a, 375

¹⁶⁷ ST I, 80

¹⁶⁸ Dreisbach, 1980, a, 377

¹⁶⁹ ST III, 86

¹⁷⁰ ST III, 95

profanisering, det moralske imperativ blir betinget og kulturell selvskapelse mister sin substans.¹⁷¹ *Religion* selv blir profan. De ulike elementer av religion, handlinger, lære og samfunn mister sin selvtransendens og evne til å manifestere det hellige. Institusjonell religion blir endelige realiteter, sosiale og politiske krefter, eller det reduseres til kultur og moral og ingenting mer.¹⁷² Tvetydigheten viser seg i at storheten er forbundet med det tragiske. Det tragiske viser seg ved at mennesket identifiserer seg mot det som selvtransendensen er rettet mot. Tillich beskriver det tragiske som *universelt* konsept, fordi det beskriver menneskets fremmedgjørende karakter. Også hybris, som i fremmedgjørelsen beskrives som negativt som karakteriserende for synden, er i menneskets liv også mer tvetydig ved at mennesket forsøker å bevege seg utover sin endelighet. Men dette skjer ubevisst.¹⁷³

I tilknytning til dette peker Ivar Bu Larsen på at det moderne mennesket har en tendens til å selv stå i fokus når det gjelder hva som er hellig. Vi lar oss ikke definere av en ytre autoritet, Gud. Det er vi som definerer hva som er hellig og ubetinget verdi. I en postmoderne kultur er det ikke plass for den identitet som er gitt utenfra, fra Gud eller kulturen, det blir noe som begrenser mennesket og som det må frigjøre seg fra.¹⁷⁴

Henriksen mener at Tillichs bestemmelse av livsfenomenet som tvetydig er viktig fordi det understreker dets sentrale plass i alt som utfolder seg som menneskelig liv, og fordi han får frem hvor mangfoldig og rikt det er. Han oversetter Tillichs ”grep” i mer tradisjonelle ord: Liv som fenomen må skje i lys av skapelse, syndefall og fullendelse.¹⁷⁵

Vi har sett at Tillich viser hvordan livet er mangfoldig i ulike nivåer gjennom at det virkeliggjør seg og uttrykker seg gjennom ulike former i møte med særlig religion, kultur og moral. Dette medfører en betraktning av livet som både negativt og positivt. Hele tiden fullbyrder livet seg i spenningen mellom integrasjon, kreativitet og selvtransendens på den ene siden og desintegrasjon, destruksjon og selvsentrertethet på den andre siden. Som levende væren er mennesket tvunget til å velge, og det er *kilden* til moralsk tvetydighet. Man kan aldri ha komplett og fullstendig kunnskap om verden.

¹⁷¹ ST III, 97

¹⁷² ST III, 99-100

¹⁷³ ST III, 86, 87, 88, 93, 94, 102

¹⁷⁴ Bu Larsen, ”Det hellige, i en narsissistisk kultur”. Larsen, Ivar Bu. ”Det hellige i en narsissistisk kultur”, Tanke og tro’s blogg: Betragtninger om livet, troen og Gud. (blogg) 6.okt 2017. Hentet 21.11.2017 på <https://tankeogtro.wordpress.com/2017/10/06/det-hellige-i-en-narsissistisk-kultur/>

¹⁷⁵ Henriksen, 2003, 58

4.7 Hvordan forsøker mennesket å frelse seg selv?

4.7.1 Den trellbundne vilje

Tillich skriver også om menneskets forsøk på å *overvinne* fremmedgjøringen i livet. Han peker på at Luthers lære om den trellbundne vilje er et tydelig uttrykk for denne erfaringen. Den trellbundne vilje er *universell*, det er menneskets begrensethet til å bryte gjennom sin fremmedgjøring. Til tross for sin endelige frihet kan ikke mennesket oppnå enhet med Gud. Tillich kaller dette for en psykologisk, men også religiøs sannhet. Mennesket forsøker å frelse seg selv, gjennom legalisme, askese, sakramentale og læremessige frelsesveier. Men mennesket klarer ikke å frelse seg selv, fordi det forvrenses til intellektuelle eller rituelle former for ”gjerninger”, eller fromme forsøk på å forandre selvet. Mennesket forblir i sin endelige rettferdighet, moral og normer. Dermed mislykkes dets forsøk på å overvinne fremmedgjørelse og tvetydighet i livet.¹⁷⁶

4.7.2 Den nye Væren

Fordi mennesket mislykkes å overvinne fremmedgjøringen, trenger mennesket ”den Nye væren” for å oppleve frelse. Mennesket er uten glede. Derfor trenger mennesket loven, og den må fullbyrdes med glede. Det innebærer slik som Paulus sier det, at vi må opptre med barns lydighet, vi må forene oss med Gud. Mennesket kan ikke gjøre noe uten han, mennesket må *motta* for å handle. Når Tillich bruker ordet ”Væren” peker han på at denne kraften er ikke et spørsmål om noens gode vilje, men at det er en *gave* som forutgår eller bestemmer en hver handlings karakter av viljen. På denne måten mener Tillich at den Nye væren *reestablerer* betydningen av nåde. Simul justus et peccator gjør det mulig for mennesket å overkomme angsten av skyld. Tillich betoner det subjektive aspekt; aksepten. Det er *ingenting* i mennesket som gjør Gud i stand til å akseptere. Men mennesket må akseptere at det er *akseptert*. Dette er mulig på tross av menneskets skyld som gjør det fiendtlig overfor Gud. Gud alene er årsaken til rettferdiggjøring, men det er gjennom troen på at en er akseptert at nåde medieres til mennesket. Nåde gjør det som eksistensens forhold ikke kan gjøre, den *forener* den fremmedgjorte.¹⁷⁷

¹⁷⁶ ST II, 78-86

¹⁷⁷ ST II, 78-86, 125, 178-179

Carey påpeker at her ser vi det som gjør Tillich til en *kristen* teolog. Midt i kompleksiteten av menneskets splittethet, fremmedgjøring, og bortvendthet, så oppstår den Nye Værens virkelighet: Forening, gjenopprettelse, nytt liv, gjennom den Nye Væren, Kristus.¹⁷⁸

Når vi aksepterer at vi er akseptert opplever vi altså nåden. Zahrnt skriver tilknyttet dette at nåden overvinner synden og forsoningen slår bro over fremmedgjøringen. Han peker på at slik kan det synes som at Tillich *utvider* rettferdiggjørelseslæren til å gjelde også tvileren og tenkeren. Her kreves det ikke intellektuell ytelse eller religiøs kjennskap.¹⁷⁹

Vi har sett at tilstanden av fremmedgjøring blir for mye for mennesket, og derfor forsøker vi å rømme gjennom askese, mystisisme og sakramentalisme. Men det vi trenger kan vi ikke gi oss selv. Vi søker forening med oss selv, med Gud og med verden. Frelsen beskrives som en *opphevelse* av fremmedgjørelsen. Nåde er å akseptere at man som menneske er akseptert, og dette beskrives ikke som et paradoks, men som en *grunnleggende innsikt* om mennesket situasjon.

¹⁷⁸ Carey, 1996, 243, 247-249

¹⁷⁹ Zahrnt, 1970, 281

5. Drøfting: Hvordan forstår Tillich synd som fremmedgjøring, og hvordan kan dette vurderes i lys av luthersk, tradisjonell teologi?

Jeg har så langt presentert hvordan Hägglund fremstiller den tradisjonelle, lutherske læren om synden, og videre har jeg i lys av dette presentert og analysert hvordan Tillich beskriver synd som fremmedgjøring.

Carey peker på at Tillich utviklet et vokabular ulikt fra Luther da han analyserte den menneskelige situasjon. Likevel var hans *grunnperspektiv* likt Luther. Han mener å se noen klare likheter mellom Tillich og Luthers lære om synden: De er begge enige om at mennesket møter en kraft som er større enn seg selv, de har begge et utgangspunkt om at teologi er knyttet til menneskelig erfaring og at i erfaringen vår kan vi kjenne Guds frelsende virkelighet. Både Tillich og Luther har en tanke om at teologi er "eksistensiell" (at det omhandler grunnleggende problemstillinger om livet), og at teologisk diskurs omhandler det som angår oss ubetinget.¹⁸⁰

Det er likevel også noen grunnleggende forskjeller. Luther ville fornye ut fra *Skriften*. Tillich, på sin side er en fortolker og fornyer av den lutherske tradisjonen, og bruker samtidens filosofi og psykologi som redskap. Carey peker på at mens Luther var opptatt med spørsmålet hvordan man kan finne en *nådig* Gud, slet Tillich med spørsmålet hvordan man kan være en *troende* i den moderne tidsalder.¹⁸¹ David E. Roberts skriver at i luthersk tradisjon kommer menneskets destruktive konflikter i dets liv fra synden. I Tillichs fremstilling er det *endeligheten* som gjør synd mulig. Roberts hevder at det er her hvor læren om fallet og skapelse faller sammen, og at det er her man må enten akseptere Tillichs forsøk på å gjøre rettferdighet til mysteriet om menneskets eksistens, eller benekte det.¹⁸² Ved å eksistere som mennesker er vi *allerede* fremmedgjort fra Gud, oss selv og verden. Synden blir da et uttrykk for og en konsekvens av dette. Bryter Tillich den lutherske tradisjonen, eller er det legitimt å fornye den lutherske tradisjonen slik som han gjør? Ut fra dette er det ulike momenter som er relevante å drøfte, i form av gudsrelasjon, menneskesyn, språk, lov og evangelium,

¹⁸⁰ Carey, 1996, 244, 247

¹⁸¹ Carey, 1996, 241

¹⁸² Roberts, David E. (David Everett). "Tillich's doctrine of man." I: *theology of Paul Tillich*, 108-130. Macmillian paperback Edition: 1961, 125-126

menneskets forhold til det kollektive og aktualitet i dag.

5.1 Menneskesyn

5.1.2 Selverkjennelse

I kapittel 4.3 så vi at Tillich tolker fallet mytologisk, psykologisk og ontologisk. Det innebærer at *fremmedgjøringen* mellom Gud og skapelse er en *konsekvens* av handlingen å adskille seg fra sin uendelige skapende værens grunn. Denne separasjonen fører til *menneskelig frihet*. Det handler om *menneskets situasjon*, heller enn dets ulydighet. For Tillich er det menneskets *endelige frihet* som fører til dets fall, som driver det mot dets eksistens. Bare det menneske som er Guds avbilde har kraft til å adskille seg fra Gud. Menneskets bevissthet om dets endelighet uttrykkes i angst, som driver mennesket mot overgang fra essens til eksistens. Mennesker før fallet allerede hadde et begjær for å synde. I menneskets bevissthet om sin endelige frihet, gripes mennesket av en *dobbel* angst: Mennesket har angst for å miste seg selv, ved å ikke aktualisere seg selv, og samtidig angst for at man i denne aktualiseringen mister seg selv. Mennesket kan ikke realisere sin frihet uten å adskilles fra Gud. Det er en *tragisk universalitet* som ligger i mennesket, og slik er fallet allerede *implisitt* i skapelsen. Dette synes å være til forskjell fra Luther, som betrakter mennesket som ”homo theologicus”, rettferdig overfor Gud før fallet.

Vår endelige frihet fører til vårt fall, samtidig som vi også søker Gud (kap. 4.7.2). Denne tankegangen får følger for menneskesynet, på den måte at Tillich fremhever menneskets fall som en vei til *selverkjennelse*. Det kan synes som at hovedgrepet Tillich gjør er at synd går fra å bare være en forklaring på noe som har skjedd til også å bli en mulighet til *selverkjennelse*. Fallet blir noe konstruktivt.

Mjaaland skriver om synden fra Kierkegaards perspektiv, og mener at arvesynden er ikke del av menneskets natur, men heller et uttrykk for menneskets *frihet* til å velge. Han beskriver fallet som et fremskritt, fordi Adam får økt erkjennelse gjennom å lære å skjelne mellom godt og vondt. Slik muliggjør synden menneskets selvbevissthet.¹⁸³ Tillich synes å ligge tett opp til dette synspunktet. Det blir noe sant om menneskets situasjon her og nå, som treffer mennesket

¹⁸³ Mjaaland, 2017, 156

på et grunnleggende plan. Hensikten med Guds skapelse er slik menneskets selvstendighet. Når Gud forholder seg til et menneske, forholder han seg til et annet ”du”. Menneske er skapt i Guds bilde, og nettopp derfor kan det også adskille seg fra Gud (kapittel 4.1.5) Dette kan sammenliknes med et barn. Barnet må erfare sin selvstendighet for å bli den det er. Det innebærer også å gi det frihet til å velge. Samtidig vet barnet at det det dypest sett har et hjem. Når vi eksisterer som mennesker skal vi skal bli oss selv, ikke en kopi av Gud: ”Du satte han lite lavere enn Gud” (Sal 8,6). En konsekvens av dette er fallet, og en nødvendighet av dette er menneskets frihet. Da må vi frigjøre oss fra Gud. Slik blir menneskets overgang fra essens til eksistens en uunngåelig, tragisk svakhet og universalitet, men også en måte å bli oss selv. Å være menneske er å bevege seg mot eksistens, men også å forsøke å nærme seg sin essens (kap. 4.1.6).

5.1.3 En utvidet rettferdiggjørelseslære

Et andre moment som er interessant å drøfte er om Tillichs lære om fremmedgjøring får følger for Luthers rettferdiggjørelseslære. Carey kommenterer forskjellen og likhetene mellom Luther og Tillich her. Luther betrakter skillet mellom mennesket som synder og rettferdig gjennom nåden som et *paradoks*. For Tillich er i større grad dette paradokset mellom fremmedgjørelse og Nye væren en *grunnleggende* innsikt. Både Luther og Tillich var imidlertid enige om at bare den som kjenner sin synd kan kjenne nåde. Bare den som kjenner sin synd kan finne mening i tilgivelse. Luther mener at vi trenger Gud nåde gjennom Jesus for å bli rettferdiggjort, og Carey mener at Tillich står nært til dette, men han bruker ulikt vokabular.¹⁸⁴

Vi har sett at Luther knytter nåde til tilsagnet om *tilgivelse* for synd, og slik kan synes som at det er et tydeligere forensisk og momentant nådebegrep hos Luther. Også Luther snakker om nyskapelsen, men det er ment som en *konsekvens* av syndstilgivelsen. Det kan synes om at Tillich utvider rettferdiggjørelseslæren. Når mennesket allerede er fremmedgjort, trengs det en mer eksistensiell tilnærming til mennesket som rettferdig og synder. Roberts peker på at Tillich er interessert i rettferdiggjørelseslæren, i den grad det virkeliggjør sannheten om hvordan man kan nå *selvaksept* til tross for sin synd.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Carey, 1996, 243, 247-249

¹⁸⁵ Roberts, 1961, 128

Zahrnt bekrefter at Tillich utvider rettferdiggjørelseslæren. Tillich beskrivelse av mennesket fortvilelse, lidelse og angst i søken etter mening (kap 4.5) og hvordan det forsøker å frelse seg selv fra sin endelighet (kap 4.7), og korrelasjonsmetoden (kap. 1.2) viser at mennesket er blitt *klar over* at dets eksistens er truet av tomheten. Ut av dette vokser spørsmålet etter hva som er fundamentet for vår eksistens. Tillich beskriver nåden (kapittel 4.7.2) som at mennesket er akseptert gjennom Den Nye Væren. Ut fra dette mener Zahrnt at Tillich *utvider* rettferdiggjørelseslæren til å gjelde tenkeren og dermed også tvileren. Tillich sitt svar på menneskets meningsløshet er at Gud beskrives som motets uendelige grunn.¹⁸⁶ Zahrnt peker på at når Gud er mot til å tåle meningsløsheten, så er den som ser fortvilelsen i ansiktet, allerede tro, og den som handler meningsløst gjør likevel en meningsløs handling. På denne måten hevder Zahrnt at Tillich gjør de ikke-troende til troende ved å vise dem at deres tvil og fortvilelse ligger i en selvbekreftende handling som ikke stammer fra deres eget hjerte, men som er en virksomhet av værens makt.¹⁸⁷

Vi har sett at i kapittel 4.7.2 at fremmedgjørelsen overvinnes av den nye Væren. Den nye væren er ikke ment som et svar på frelse, men som en måte å tale inn i menneskets eksistensielle situasjon. Tillich sier at nåde er å akseptere at en er akseptert (kap 4.7.2) Det mer utvidede nådebegrep vil kanskje tale nærmere det moderne mennesket, fordi synden oppleves mer som en *tilstand* enn konkrete handlinger. Det kan tenkes at Tillich har mer fokus på at det er nødvendig med *selverkjennelse* for å forstå sin synd, og dermed et litt mer sjelesørgerisk perspektiv. Tillichs nådebegrep er kanskje mer sosialt definert, ved at det nærmer seg det psykologiske språket og det sosiale språket. Det sier oss noe om hvordan mennesket beskriver relasjoner og eget selvilde. Teologen Richard Lovelace peker på at fordi mennesket har ubevisst bevissthet om vår avhengighet fra Gud eller uforløst bevissthet om skyld, skaper dette grunnleggende usikkerhet hos den vantroende eller den kristne som ikke kjenner seg innenfor.¹⁸⁸ Det kan tenkes at dette er nådebegrep som tar inn denne usikkerheten på et språk som folk forstår. Tillichs nådebegrep gjør kanskje noe som ikke Luther gjør på samme måte, ved at synden tilknyttes menneskets allerede fremmedgjorte situasjon, og det inkluderer også tenkeren og tvileren.

¹⁸⁶ Dette så vi i kap. 2.2.

¹⁸⁷ Zahrnt, 1970, 283-285

¹⁸⁸ White, J. Wesley. "The Personality of Sin: Anxiety, Pride, and Self-Contempt." *Mid-America Journal Of Theology* 27, (2016 2016): 85-97. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017), 85-86

5.1.4 Situasjonsnært

I kap 4.5 så vi at Tillich beskriver hvordan mennesket opplever fremmedgjøringens konsekvenser, at selvets splittes. Tillich beskriver dette med eksistensialistiske begreper: angst, fortvilelse og lidelse. Slik knytter Tillich læren om fremmedgjøring til menneskets *erfaring*. Mennesket mister sin essens. Det er kanskje en mer *situasjonsnær* og *sosial* analyse av synden enn den tradisjonelt lutherske. Henriksen påpeker at en situasjonsanalyse av hvor mennesket befinner seg kan få frem hvordan den lutherske tilnærmingen kan forankres *erfaringsmessig* og slik indirekte fungere opplysende i forhold til syndsforståelsen som knyttet til menneskets gudsrelasjon.¹⁸⁹ Det er mindre fokus på menneskets ulydighet, men man går dypere inn i menneskets eksistensielle situasjon. Vi har sett at det er en teologi som henter inspirasjon fra mystikken; Mennesket kan eksistere, uten å samtidig eksistere. Å være menneske handler om å nærme seg essensen (kap. 4.5). Her synes jeg kanskje å se forbindelseslinjer til Luthers beskrivelse av det gamle og det nye mennesket i nyskapelsen: Kan menneskets spenning mellom essens og eksistens være en parallell til det gamle mennesket under loven og det nye mennesker som kjemper mot det onde?

I kapittel 4.6 så vi hvordan Tillich beskriver at fallet er røttene til tvetydigheten. Som levende væren er mennesket tvunget til å velge, og det er *kilden* til moralsk tvetydighet. Man kan aldri ha komplett og fullstendig kunnskap om verden. Dokka hevder at enhver teologi står og faller på om den gir mening for alminnelige menneskers livstolkning. Derfor mener hun at dersom syndsbegrepet skal rehabiliteres, må det bli navnet på noe *vesentlig*, si noe om grunnvilkårene for menneskelig eksistens. Det må bety noe for våre reelle problemer.¹⁹⁰ Jeg støtter meg til Henriksen her, som ovenfor påpekte at en slik beskrivelse er viktig, fordi den får fram at livet *er* tvetydig.

5.1.5 Et implisitt fall?

Det byr på noen problemer at mennesket gjennom syndefallet ble fordervet i den lutherske læren. Vi så i kap. 4.3.3 at Tillich mener at menneskets allerede før fallet hadde *forutsetninger* for å synde. Er det et legitimt prosjekt?

¹⁸⁹ Henriksen, 2003, 174

¹⁹⁰ Dokka, 2017

Det kan i alle fall innvendes at man heller ikke finner belegg for urtilstandens *paradisiske* tilstand. Wolfhart Pannenberg argumenterer for at det er ingen bibelsk basis for den hvordan den eldre protestantiske dogmatikk har vektlagt det menneskelige livets paradisiske perfeksjon før fallet, som følge av Adams opprinnelige rettferdighet. Når tekstene snakker om mennesker som skapt i Guds bilde, at de likner Gud, så er mennesket bestemt i Guds bilde, men ikke i samme grad som Jesus er bestemt i Guds bilde. Før skapelsen var derfor likheten med Gud kanskje fortsatt ufullkommen. Bare i Jesus oppstod Guds bilde med full klarhet. Pannenberg mener at angst kan leses som en *fordypning* av augustinsk psykologi om synd. I vår angst er vi ikke i stand til å ta i mot livet som en gave; å ha tillit til Gud. Det konkrete startpunktet for synd ligger i hybris; å ville bli som Gud. Denne hybris virker i begjæret og angsten i våre liv. Vi lider konsekvensene av et liv i angst, utemmet begjær, og aggressivitet. Han understreker at det er bare *i møtet med Gud* og den historiske åpenbaring vi kan si at denne måten er synd mot Gud, og ved å gjøre det identifiserer vi vantro som syndens kilde.¹⁹¹

Slik synes Pannenberg å fastholde mysteriet, samtidig som han også anerkjenner at vantro bunner i angst. At dette er *kilden* til synd, kan vi ikke vite uavhengig av åpenbaringen.

Sigurd Osberg hevder at teologisk kan det forsvares å opptre med et ”før” og ”etter” fallet med støtte i de mytologiske forestillinger. Men dersom ”før” og ”etter” legges inn i historien som et hendelsesforløp i et enkelt menneskes første liv, mister det sin mening. Det *eneste sikre* teologien kan si om syndefallets historiske forløp er *at det har funnet sted* i menneskets utviklingshistorie.¹⁹²

Ut fra dette synes det som at Tillichs prosjekt er legitimt. Hvorfor? Skal man kritisere Tillichs teori om et implisitt fall, kan man også kritisere den protestantiske tradisjonens vektlegging av det menneskelige livets paradisiske *perfeksjon* før fallet. Opplevelsen og erfaringen av synden en erfaring av at noe er *galt* med verden, men uten at vi kan si at det en gang ikke var eller ikke var slik. Skapelsesfortellingen er viktig fordi den sier noe om det som er galt.

Menneskets lodd er å leve i det vakre og i kaos, menneskets lodd er å leve øst for eden.

Synden er en realitet. Tillichs lære om fremmedgjørelse blir også et bilde på noe vi ikke kan

¹⁹¹ Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*: 2. Vol. 2. Edinburgh: Clark, 1994, 212-216, 248-252

¹⁹² Osberg, Sigurd. *Synden Og Døden: En Undersøkelse Av Tanken Om Døden Som Straff Med Utgangspunkt I Rom. 5, 12 F.* Åssiden: [S. Osberg], 1983, 61- 62

forstå fullt ut – men vi kan *nærme* oss mysteriet på en annen måte ved å beskrive menneskets situasjon slik som han gjør.

5.2 Gudsrelasjon

5.2.1 Gudsbegrepet

Tillichs lære om fremmedgjørelsen må også forståes i lys av hans måte å snakke om Gud. I kapittel 2.2 så vi at Tillich kaller Gud for *det som angår oss ubetinget*, eller for *motets uendelige grunn*. Et interessant spørsmål er hva et så vidt og åpent gudsbegrep gjør med gudsrelasjonen. Hvem er Gud når mennesket erfarer seg som fremmedgjort og syndig?

Carey påpeker at det å gi andre ord for Gud er en måte å bevege seg *utover* den teistiske forståelse av Gud (Gud som person eller væren), og heller åpne for en mer omfattende og videre forståelse av Gud.¹⁹³ Jan-Olav Henriksen og Svein Aage Christoffersen peker på at Tillichs gudsbegrep peker på hvor fåfengt det er å skulle definere Guds eksistens med basis i noe som ikke på noen måte er på linje med Han i den verden i lever i til daglig.¹⁹⁴ De synes å være positive til et mer åpent gudsbegrep.

En innvending mot dette er at Gud som Væren kan bli vanskelig å skille fra andre religioner. Travis McMaken spør hva som er *distinktivt* kristent ved dette gudsbegrepet. Er det ikke bare en antakelse om at et hvert menneske lengter etter det uendelige, som vi pleier å kalle for Gud? Hva er det som er distinktivt om Gud og denne lengselen?¹⁹⁵

Det kan være både svakheter og styrker med et vidt gudsbegrep. En av de sterke sidene ved dette er at man lar Gud være Gud. I Det gamle testamentet er Gud *den som er* (2 mos 3,14). Når man snakker om Gud må man vite at han er et mysterium, Han eller Hun kan ikke fanges i en læresetning. Svakheten er at man kan nærme seg en panteisme. Gud er i alt. Men den kristne troen er ikke upersonlig. Gjennom Jesus er Gud *personlig*, Guds Sønn møter oss som

¹⁹³ Carey, 1996, 245

¹⁹⁴ Henriksen og Christoffersen, 2010, 117

¹⁹⁵ McMaken, "Paul Tillich: Systematic Theology". McMaken, W. Travis. "Paul Tillich: Systematic theology". DET. 13.08.2006. (blogg). Hentet 20.11.2017 fra: http://derevth.blogspot.no/2006/08/paul-tillich-systematic-theology_13.html

en bror i mørket. Noe av det spesifikke med den kristne troen kan kanskje bli noe svekket med et så åpent gudsbegrep som Tillich fremmer.

5.2.2 Blir Gud for transendent?

Vi så i kap. 2.2 at når Tillich vil fornye teologien gjør han det gjennom korrelasjonsmetoden. Blir kristendommen slik et subjektivt prosjekt ved at man mangler Gud som ytre autoritet?

McMaken påpeker at korrelasjonsmetoden har mange fordeler, fordi den søker å relatere kristen tro til teologisk kontekst. Slik søker den å sammenblande kerygmatiske og apologetiske teologiske tradisjoner. Han innvender likevel at selv om denne metoden er hjelpsom, mister den det dypere poeng at Gud er den som snakker til den samtidige situasjonen, ikke teologen.¹⁹⁶

Også Stanley Grenz m.fl. kritiserer korrelasjonsmetoden. De mener at dersom filosofien skal formulere spørsmålene og bestemme formen svarene skal gis, forstyrres av spenninger i den begrensede fornuft. Ut fra dette stiller han spørsmål ved at en slik disiplin skal betros oppgaven å formulere de riktige spørsmål på den riktige måten.¹⁹⁷

En innvending mot denne kritikken kan være at for å erkjenne Gud må man også erkjenne sitt selv. Mjaaland peker på at korrelasjonsmetodens utgangspunkt er jo at teologien forholder seg ikke primært til sitt høyeste vesen, eller noe opphøyet som skal forstås og identifiseres men til *betingelsen for og opphavet* til alt som er til. Dette medfører at Gud som skaper forskyver seg til å bli gjenstand for en ”objektiv og ”distansert” undersøkelse, fordi den undersøkende selv blir involvert i og dratt inn i problemstillingen og dens betydning. Hvem Gud er og hva Gud som skaper betyr, berører forståelsen av min identitet som menneske som skapt, tenkende, handlende og lidende subjekt. Han peker på at Inge Lønning har tilsvarende tankegang som Tillich når han hevder at *cognito dei* (erkjennelse av Gud) alltid må sees i relasjon til *cognito sui* (selverkjennelse) og motsatt. Ut fra dette at man kan kun forstå Gud i lys av selverkjennelsen og kun forstå seg selv i lys av gudserkjennelsen.¹⁹⁸

¹⁹⁶ McMaken, 2006

¹⁹⁷ Grenz, Stanley J., Roger E. Olson, and Ivar Smedsrød. *20. århundrets Teologi*. Oslo: Credo, 1995, 148

¹⁹⁸ Mjaaland, 2017, 23-24

Tillich befinner seg i landskapet mellom tradisjonell luthersk teologi og eksistensialisme. En kan diskutere om teologien blir ”mishandlet” i hans prosjekt. Det er et legitimt spørsmål å stille. Men da må man også spørre hva middelalderens samtid gjør med måten man formulerer Luthers lov og evangelium-skille. Den er også preget av sin samtid. Dersom en skal forsvare Tillichs korrelasjonsmetode kan en innvende at teologi er aldri bare læren om Gud; Læren om Gud står alltid i forhold til læren om mennesket. Læren om Gud er ikke en filosofisk idé, men jorden og mennesket er skapt av Gud. Det er ikke tilfeldig at urhistorien står først som fortelling om hva jorden er og hva mennesket er. Vi er mennesker og må ta utgangspunkt i grunnvilkårene i livet vårt. Selv i møtet med den eksklusive åpenbaringen i Kristus er Kristus Gud og menneske. Derfor er alltid menneskets spørsmål legitime. Dermed støtter jeg Tillich i at han tar utgangspunkt i menneskets spørsmål, som jo også spiller sammen med mytene.

5.3 Finner vi lov og evangelium?

Vi har sett i kapittel 4.6 at moral for Tillich er ikke er ikke en handling hvor man adlyder en menneskelig eller guddommelig lov, men en form for handling hvor mennesket *konstituerer* seg som åndsperson, og dette er en prosess som varer hele livet. Mennesket må finne seg selv i sine valg. Menneskets møte med kulturen innebærer at som levende væren er mennesket tvunget til å velge, og det er *kilden* til moralsk tvetydighet. Han beskriver det kristne livet på en annen måte enn Luther. For Luther er det gamle mennesket under loven, mens Ånden virker i det nye mennesket og kjemper mot det onde. Mange vil si at det er selve kjennetegnet på luthersk teologi at Gud *virker* gjennom lov og evangelium.

Johnson hevder noen vil forstå dette som at når filosofien reiser spørsmål – så er dette en annen måte å si at evangeliet et guddommelig svar på menneskets eksistens under loven. Men dette hersker det stor tvil om. Johnson selv argumenterer for at vi finner lov og evangelium hos Tillich, fordi menneskets eksistensielle spørsmål *må* avledes fra den menneskelige autonome fornuft. Han peker på at Tillich betrakter filosofering som en tilhørende del av menneskets ”reise”. Tillich forsøker å undersøke ontologiske strukturer i menneskets situasjon. Ved å gjøre det så trekker han inn elementer fra kulturen. Johnson mener Tillichs korrelasjonsmetode er en metodologisk motsats til Luthers lov-evangelium skille: Luthers lov

gjenoppstår som *Tillichs spørsmål*, og Luthers evangelium er gjengitt i *Tillichs kristne svar*.¹⁹⁹

Det er ikke entydig hvordan jeg skal forstå Tillich her. Det kan imidlertid tenkes at hvis noe av det personlige i gudsbildet nedtones, vil også automatisk lov og evangelium avblekes. Da står man ikke ansikt til ansikt med Gud, fordi en mer upersonlig Gud vil ikke anklage en. Det enkeltes menneske personlige kamp med Gud blir slik mer upersonlig. Det kan hende at Tillich ”mykner opp” det strenge lov og evangelium-skjema. Fremdeles vil mennesket kjenne seg mislykket, men det blir mer et ”grunnmønster” for hvordan det enkelte menneske opplever det. Det innebærer at mennesket kan ”komme på plass” uten den dypeste syndserkjennelse. Synd er like mye skjebne som personlig ansvar for Tillich. Mennesket fortviler ikke bare fortviler over seg selv, men det følger også med en erkjennelse av livets *grunnkrefter* som helhet. En kan kanskje spørre seg om Luthers lov og evangelium er det eneste ”skjema” som er riktig å forholde seg til. Også Luther kontekstualiserte da han formulerte sin teologi.

5.4 Språket

Tillichs vokabular gjør nesten det lutherske syndsbegrep ugjenkjennelig, sett med første øyekast. Et kritisk spørsmål er om det blir et veldig *abstrakt* språk. Carey sier at Luther er mer Kristus-sentrert i sitt vokabular. Tillich bryter med de konvensjonelle kategorier og bruker psykologisk språk for å uttrykke gamle sannheter på ny måte.²⁰⁰ Hvor langt kan man gå i å endre språket?

Dreisbach peker på at Tillichs analyse belyser *uungåeligheten* med spenningen i eksistensen, men også det *personlige ansvaret* for det. Slik forstått mener han derfor at Tillich har bidratt til å gjøre den kristne lære om synd forståelig. Han peker på at Tillich tar seriøst bevisstheten om at *eksistens er ikke det det skal være*. Han unngår naturalisme, som ikke forsøker å svare på spørsmålet hvorfor mennesket er bevisst på negativiteten av noe som ikke skal være, og som det er ansvarlig for. Samtidig unngår han idealismens utopisme og essensialisme, f. eks Hegel: at Fallet reduseres til forskjellen mellom idealisme og realisme, og realisme er sett som

¹⁹⁹ Johnson, 1971, 277- 278,281, 285, 287

²⁰⁰ Carey, 1996, 243, 247-249

noe som peker mot et ideal.²⁰¹ Dersom Tillich greier å gjøre syndefallet *forståelig*, og som samtidig avgrenser til andre ideologiske retninger, er vel det noe positivt og av betydning. Samtidig må det vedkjennes at i en kirkelig og liturgisk sammenheng vil hans teologi innebære en forenkling og fordypning som også vil kreve sitt.

De fleste vil si at det ikke er et sterkt skille mellom religiøse og eksistensielle spørsmål. Hvem er jeg, hva er meningen med livet og døden – Disse spørsmål kan besvares med et sekulært eller et religiøst språk. Det religiøse språket har nok historisk sett hatt en tendens til å ha monopol på de eksistensielle spørsmålene. Når Tillich bruker et filosofisk språk så er det også med på å gi samtiden eierskap til språket om Gud.

5.5 Det enkelte menneskets og det kollektive

Vi så i kapittel 4.2.1 at fremmedgjøring som begrep er et moderne fenomen; mennesket opplever angst for å ikke realisere seg selv, og mennesket erfarer en avstand til naturen fordi det kan manipulere den. Det kan tenkes at hans lære er påvirket av marxismen. Tillich selv var sosialist og henter fremmedgjøringsbegrepet fra antihegelianismen – blant annet Marx. I lys av sosialismen ligger synden like mye i strukturen og i urettferdigheten som i ulydigheten. Ved å si at synd ikke er ikke en ulydighet men en konsekvens av at mennesket allerede er fremmedgjort, går fokuset over på *strukturene* rundt oss. Også ved å refortolke vantro som et uttrykk for at mennesket vender seg bort fra seg selv, Gud og verden, synes det som at han knytter mennesket i større grad til det kollektive (kap. 4.6) I sin beskrivelse av menneskets frihet betoner han menneskets *ansvar* for sine handlinger og valg (kap 4.1.4). Ivar Bu Larsen bruker Tillich fremmedgjøringsbegrep for å argumentere for at samfunnet har et ansvar for mennesker som begår onde handlinger.²⁰² Slik sett fremhever Tillichs lære om fremmedgjørelse menneskets sosiale ansvar for fellesskapet, fordi dens fremmedgjøring angår samfunnet rundt oss som vi er en del av.

Tillich justerer fokuspunktet. Ved å sette et mer sosialt perspektiv på syndsbegrepet er det er ikke bare det enkelte mennesket som står overfor en hellig Gud, men det blir mer ”vi og oss”.

²⁰¹ Dreisbach, 1980,b, 538

²⁰² Bu Larsen (okt. 2012). ”Fremmedgjøring og ødeleggelse: En teologisk diagnose”. Bu Larsen, Ivar. ”Fremmedgjøring og ødeleggelse: En teologisk diagnose”. *Kyrkjeblad for Granvin og Ulvik.*, 2. utg., oktober 2012. Hentet 11.09.2017: http://www.digitalkatalog.no/kyrkjebledet/2_2012/files/assets/basic-html/page10.html

Det sosiale perspektivet er like viktig som det enkeltes oppgjør med Gud. Rettferdighet er ikke bare dom over den enkeltes liv. Når Gud dømmes er det kollektive perspektivet også viktig. Den sosiale samfunnsretten skal skje fyldest i møtet med Gud.

Bu Larsen peker på at det har skjedd en gradvis *forskyvning* i kirken fra et fokus på individuell synd til den kollektive synden, til sosialetikken. Synden for oss i dag er blitt mer kollektiv, en kamp for rettferdighet.²⁰³ Er det positivt? Hvis det store spørsmålet handler om frelse for den enkelte, vil et slikt syndsbegrep trolig i større grad favne om det kollektive enn det individuelle frelses mål.

5.6 Er det mulig å løfte Tillichs lære om fremmedgjøring ut av sin tid?

5.6.1 Hva er *vår* doxa?

Det kan tenkes at Tillichs fremstilling ikke er like relevant i dag, nettopp fordi han knytter opp til sin egen samtid. I en nordisk kontekst på Tillich sin tid lå kristendommen som hegemonisk forutsetning. Tillich spilte på at det var noe *felles* ved det å være menneske, mennesket hadde en angst ved å eksistere. Svein Aage Christoffersen peker på at vitenskapen hele tiden utfordrer den kristne tro. Med opplysningstiden ble Gud avsatt og fornuften ble innsatt som dommer i alle spørsmål. Med postmodernismen har ikke fornuften bare avsatt Gud, den har også avsatt seg selv. Christoffersen peker på at hvis både Gud og fornuften er død, forsvinner mennesket i relativisme og pluralisme. Det medfører at det postmoderne menneskets livssyn er preget av spenning, forandring og utfordring. Livet har ikke lenger noe sentrum vi kan bruke som utgangspunkt for å gi det skikkelse og form.²⁰⁴ Mjaaland mener at Tillichs korrelasjonsmetode er et premiss som har et *eksistensielt* preg. Han hevder at det er fortsatt et aktuelt premiss, men i lys av politiske, filosofiske og kulturelle endringer må det kanskje formuleres annerledes.²⁰⁵

Dette innebærer at i vår moderne tid har vi ikke kristendommen hegemoni på samme måte. Det er en utfordring ved at vi mangler en felles forutsetning for hva det er å være menneske når vi skal forkynne. Vi forkynner inn i en tid der sekulariseringa er godt synlig i en radikal

²⁰³ Bu Larsen "Den nye synden". Bu Larsen, Ivar. "Den nye synden". *Vårt Land*. 26.sept.2017. Hentet 08.11.2017 fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11699461-den-nye-synden>

²⁰⁴ Christoffersen, 1993, 270-273

²⁰⁵ Mjaaland, 2017, 23-24

pluralistisk og sekularistisk kontekst. Det innebærer at vi er nødt til å gjøre religiøse fortolkninger for å bli forstått, men også for å forstå. I vår sammenheng innebærer det å forkynne både i *overenstemmelse*, men også i *kontrast* til andre retninger. Ikke alle vil være enig i dette at teologien skal svare på menneskets eksistensielle spørsmål. I det teologien svarer på menneskets eksistensielle spørsmål er det mye som går tapt. Samtidig kan man spørre hva alternativet er. Vi må også ta menneskers kunnskap om moderne naturvitenskap på alvor. Mjaaland peker på utfordringen ved å formulere en aktuell doxa knyttet til *vår* tid. Han fremhever at disse ulike innfallsvinklene hos Luther og Tillich viser at hvilke spørsmål som stilles, får stor betydning for hvordan vi utleder svarene fra samtiden, skriften, og tradisjonen.²⁰⁶

5.6.2 Utdatert eksistensialisme?

Noen vil hevde at eksistensialismen som forfekter menneskets frihet er utdatert. Journalisten Arne Borge skriver om dette. Han peker på at i stedet er populærvitenskapelige fremstillinger av menneskeartens biologi svært aktuelt: Sånn er mennesket, derfor handler vi slik. Det innebærer at man har gått fra å diskutere eksistensielle betingelser til å diskutere *biologiske* betingelser. Slik blir også menneskets tilkorkkommenheter ufarliggjort, ved at det ikke handler om moral, om hvem man vil være i verden, men mer et forsøk på å minske kløften mellom idealer og betingelser, og slik gjøre det enklere å ”være slik vi er.” Med et slikt utgangspunkt står skjebnen på en måte allerede i hjernene våre, i biologien. Han spør om vi da vil bli mindre interessert i å endre våre liv og holdninger til hverandre.²⁰⁷

I tilknytning til dette forfekter Tillich menneskets frihet. Og det er et viktig grep han gjør. Nettopp i en tid der man går fra monokultur til pluralistisk kultur, er det viktig å fastholde friheten i seg selv. Det innebærer at selv om vi har kunnskap om biologi, kan vi likevel *tenke* hva vi ønsker å være. I kirkelig setting bør vi derfor tenke biologi, men også fastholde friheten. Derfor synes ikke et syndsbegrep som forfekter frihet irrelevant, men heller høyst aktuelt. Læren om fremmedgjøring pålegger mennesket et ansvar for sine valg, og for hvem vi vil bli. Det er en lære om nødvendigheten av selverkjennelse og gudserkjennelse.

²⁰⁶ Mjaaland, 2017, 194

²⁰⁷ Borge, ”Som skrevet i hjernene”. Borge, Anders. ”Som skrevet i hjernene. ”Verdidebatt”. *Vårt Land*. 25 okt. 2017. Hentet 25. 10.2017: <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11702376-som-skrevet-i-hjernene>

5.6.3 Det flytende selvet

Det synes som at sentrale momenter i hans lære om fremmedgjørelse berører oss sterkt i dag, for eksempel eksistens. Det økte behovet for mindfulness kan være et tegn på at intensiteten i samfunnsendringene gjør at mennesket må lære seg å eksistere, å ikke miste seg selv. Vi så i kapittel 4.5.2 hvordan menneskets ensomhet driver det til å søke deltakelse med det kollektive som medfører at det mister seg selv. Mjaaland skriver at mennesket strever med å holde fast og ikke miste seg selv- det å være sitt egentlige jeg i møte med verden. Han peker på at det i den moderne og postmoderne kultur er en økende tendens til å flykte fra seg selv- eller omskape seg selv i et mangfold av ulike roller eller selvbilder som en kan utforske og spille. Dette kaller han for et ”flytende selv”. I et slikt spill kan man ikke holde fast ved noen kjerne, kanskje heller ikke en samvittighet eller lov som målestokk.²⁰⁸ Det kan synes som at Tillichs måte å snakke om menneskets situasjon, faktisk kan treffe en del av de problemer vi står i dag. At mennesket fremmedgjøres fra Gud, seg selv og verden har på mange måter en meningsfull dybde i seg, og treffer noe av det vi ser i det flytende selvet.

5.6.4 Gift med tidsånden?

Et gammelt ordtak sier at den som gifter seg med tidsånden – blir raskt enke. Var Luther gift med sin tidsånd? Det kan synes som at menneskets syndighet understrekes på en måte og med et sånt alvor og konsekvens slik at det positive menneskesynet nesten blir borte. Poenget mitt med dette ordtak er å belyse Tillichs aktualitet. Hvis man skal kritisere Tillich kan det hende at han på samme tid er hyperaktuell, fordi han treffer noe i sin samtid og forstår sin egen samtid. Det kan være en svakhet ved at han går utover det tradisjonelle. Samtidig kan dette på samme tid være styrken i teologien hans. I denne sammenheng vil hans inngang til syndsbegrepet være annerledes enn Luthers søken etter en Gud som er nådig. Det vil heller handle om hvordan mennesket i en situasjon av fremmedgjøring kan finne en Gud man kan tro på. Det kan hende at også vi kan stille dette spørsmålet i dag.

²⁰⁸ Mjaaland, 2017, 160-161

6. Konklusjon

I innledningen stilte jeg spørsmålet: *Hvordan forstår Tillich synd som fremmedgjøring, og hvordan kan dette vurderes i lys av luthersk tradisjonell læren om synden?* Tillich sitt svar på dette vil være at menneskets situasjon er fremmedgjøring, men dets fremmedgjøring er synd. Tillich beskriver *fallet* som en overgang fra essens til eksistens. Essens er hva noe *potensielt* kan være. Eksistens er *aktualisering* av essensens potensialitet. Det å eksistere innebærer en uunngåelig ødeleggelse ved at man velger fritt mellom essensielle muligheter, og dette kalles *synd*.

Tillich tolker fallet mytologisk, psykologisk og ontologisk. Dette innebærer at fremmedgjøringen mellom Gud og skapelse er en *konsekvens* av å adskille seg fra sin uendelige skapende værens grunn. Denne separasjonen fører til *menneskelig frihet*. Det handler om *menneskets situasjon*, heller enn dets ulydighet. For Tillich er det menneskets *endelige frihet* som fører til dets fall, som driver det mot dets eksistens. Bare det mennesket som er Guds avbilde har *kraft* til å adskille seg fra Gud. Menneskets bevissthet om dets endelighet uttrykkes i angst, som driver mennesket mot overgang fra essens til eksistens. *Drømmenende uskyldighet* er et begrep Tillich bruker for å vise at mennesker før fallet allerede hadde et begjær for å synde. I menneskets bevissthet om sin endelige frihet gripes mennesket av en *dobbel* angst: Mennesket har angst for å miste seg selv, ved å ikke aktualisere seg selv, og samtidig angst for at man i denne aktualiseringen mister seg selv. Mennesket kan ikke realisere sin frihet uten å adskilles fra Gud. Det er en ”tragisk universalitet” som ligger i mennesket, og slik er fallet allerede *implisitt* i skapelsen. Dette synes å være til forskjell fra Luther, som betrakter mennesket som rettferdig overfor Gud før fallet.

Mennesket må ta valg; aktualisere mulighetene i seg selv. Det er kilden til synd; vantro, begjær og hubris. Mennesket i vantro adskilles kognitivt fra Gud, det er et resultat av menneskets allerede fremmedgjorte tilstand. Men det adskilles ikke helt. Menneskets relasjon til Gud muliggjør også forening. Synd handler om slik mer om *relasjon* til Gud og mulighet for gjenforening og mindre om tro på kirkelige dogmer. I hybris mislykkes mennesket i å anerkjenne sin endelighet, og dermed ønsker det å bli lik Gud. Slik vender det seg bort fra seg selv. I sitt begjær fristes mennesket til å dra universet inn seg selv, mennesket vender seg bort

fra verden. Det kan synes som at hovedgrepet Tillich gjør her er at menneskets vender seg bort fra Gud, seg selv og verden som et *resultat* av at det allerede er fremmedgjort fra det det hører til.

Et hovedgrepet Tillich gjør er at han ikke bruker *ulydighet* som en årsak til at mennesket faller i synd. I stedet ser han på elementer i menneskets liv som endrer den opprinnelige relasjonen til Gud; Angst fortvilelse og lidelse. Det er de faktorer som Luther beskriver som blant annet ulydighet og gudsfrykt.

Livet beskrives som tvetydig, både godt og ondt. Som levende væren er mennesket tvunget til å velge, og det er *kilden* til moralsk tvetydighet. Man kan aldri ha komplett og fullstendig kunnskap om verden. Henriksen oversetter Tillichs ”grep” i mer tradisjonelle ord: Liv som fenomen må skje i lys av skapelse, syndefall og fullendelse.

Tilstanden av fremmedgjøring blir for mye for mennesket, og derfor forsøker det å rømme gjennom askese, mystisisme og sakramentalisme. Men det mennesket trenger kan det ikke gi seg selv. Det søker forening med seg selv, med Gud og med verden. Frelsen beskrives som en *opphevelse* av fremmedgjørelsen. Nåde er å akseptere at man som menneske er akseptert, og dette beskrives ikke som et paradoks, men som en *grunnleggende innsikt* om mennesket situasjon.

Ut fra min analyse av hvordan Tillich forstår synd som fremmedgjøring har jeg drøftet hvordan dette kan *vurderes* i lys av luthersk tradisjonell luthersk lære om synden. Vi har sett at Tillich utviklet et vokabular ulikt fra Luther da han analyserte den menneskelige situasjon. Det synes som at Carey kan ha rett i at hans teologiske *grunnperspektiv* er nokså likt Luther. Som følge av Tillichs refortolkning av det lutherske syndsbegrep mener jeg imidlertid at vi også kan se følgende endringer når han forstår synd som fremmedgjøring:

For det første får det følger for menneskesynet. Hovedgrepet Tillich gjør er at synd går fra å bare være en forklaring på noe som har skjedd til også å bli en mulighet til *selverkjennelse*. Fallet blir noe konstruktivt. Mennesket kan ikke realisere sin frihet uten å adskille seg fra Gud. Det er kanskje en sterkere betoning av menneskets utvikling og mulighet til selverkjennelse i hans lære. Når mennesket allerede er fremmedgjort, trengs det trolig en mer eksistensiell tilnærming til mennesket som rettferdig og synder. Tillich sier at nåde er å

akseptere at en er akseptert. Slik inkluderes også tenkeren og tvileren; de kan også ta i mot nåden. Det mer utvidede nådebegrep vil kanskje tale nærmere det moderne mennesket, fordi synden oppleves mer som en *tilstand* enn konkrete handlinger. Det kan tenkes at Tillich har mer fokus på at det er nødvendig med *selverkjennelse* for å forstå sin synd. Også korrelasjonsmetoden tar menneskets opplevelse av meningsløshet på alvor, og menneskets tvil anerkjennes som en søken etter Gud.

Ved å beskrive konsekvensene av fremmedgjøringen i eksistensialistiske begreper kan det tenkes at Tillich danner en mer *situasjonsnær* og *sosial* analyse av synden enn den lutherske. Slik viser han hvordan syndsforståelsen kan knyttes til menneskets gudsrelasjon. Det er mindre fokus på menneskets ulydighet, men man går dypere inn i menneskets eksistensielle situasjon. Å være menneske handler om å nærme seg essensen. Jeg støtter meg til Dokka, som mener at dersom syndsbegrepet skal rehabiliteres, må det bli navnet på noe *vesentlig*, si noe om grunnvilkårene for menneskelig eksistens.

Tillich mener at fallet er implisitt i skapelsen. Det synes som et legitimt prosjekt å tenke seg at menneskets allerede før fallet hadde en iboende forutsetning for å synde.

Skapelsesfortellingen er viktig fordi den sier at noe er galt. Tillichs lære om fremmedgjøring beskriver også noe vi ikke kan forstå fullt ut – men vi kan *nærme* oss mysteriet på en annen måte ved å beskrive menneskets situasjon slik som han gjør.

Vi har også sett at et så åpent gudsbegrep har både sterke og svake sider. På den ene side lar man Gud være det mysteriet han er. På den annen side blir Gud *personlig* gjennom Jesus. Det må vi også fastholde.

Noen vil si at vi mister Guds tale i korrelasjonsmetoden. Dersom en skal forsvare Tillichs korrelasjonsmetode kan en innvende at teologien er aldri bare læren om Gud; Læren om Gud står alltid i forhold til læren om mennesket. Vi er mennesker og må ta utgangspunkt i grunnvilkårene i livet vårt.

Det synes ikke entydig om vi finner lov og evangelium hos Tillich, i så fall er det noe bleket. Synd er like mye skjebne som personlig ansvar for Tillich. Tillich er noe mer opptatt av at mennesket tar valg og skal bli seg selv i livet som en prosess. Det innebærer at mennesket ikke bare fortviler over seg selv, men det følger også med en erkjennelse av livets

grunnkrefter som helhet. Ut fra dette kan det synes det som at Tillich mykner opp Luthers strenge lov og evangelium-skjema.

Tillichs språk er abstrakt og krevende. Ved bruk i forkynnelse krever det en omarbeidelse. Jeg støtter meg likevel til Dreisbach, som viser hvordan overgangen fra essens til eksistens faktisk gir mening. Når Tillich bruker et filosofisk språk så er det også med på å gi samtiden eierskap til språket om Gud.

Læren om fremmedgjøring er nok tydelig preget av sosialismen. Når mennesket vender seg bort fra seg selv, Gud og fra verden og møter livet som tvetydig i møte med moral, kultur og religion viser dette at mennesket er del av et fellesskap, og at det onde ligger like mye i strukturene som i den enkelte synden. Tillich betoner menneskets ansvar for sine valg og handlinger. Det sosiale perspektivet er like viktig som det enkeltes oppgjør med Gud. Man flytter fokuset utover seg selv.

Vi har ikke lenger noen felles oppfattelse av hva det er å være menneske. Likevel synes det som at deler av eksistensialismen fortsatt treffer vår tid. Læren om fremmedgjøring betoner menneskets frihet, men også ansvar og bevissthet om å bli oss selv. Vi trenger et syndsbegrep som også kan romme det moderne menneskets problemer. Det er noen andre problemer enn på Luthers tid. Tillich spurte: hvordan kan det fremmedgjorte mennesket finne en Gud det kan tro på? Det er ikke sikkert at hans teologi treffer vår tid fullstendig. Men det kan hende at han stiller det riktige spørsmålet.

På en måte er Tillichs teologi veldig spennende og gir impulser til en nytolkning av den lutherske teologien i en ny tid. Samtidig kan de filosofiske impulsene også virke fremmede på en måte som gjør at jeg er litt usikker på om jeg alltid forstår dybden i hans tolkning av den lutherske lære om synden. Når det er sagt - nettopp all god teologi og forkynnelse står i spenningen mellom kirkens tradisjonelle tale om Gud og sin egen samtid. Slik vil tolkningen av kirkens budskap aldri vil være identisk med tradisjonen. Det er derfor et legitimt prosjekt i kirkens teologi og forkynnelse å fornye. Vi trenger en tolkning som kan romme nye standpunkter og nytt språkbruk.

Så er det i kirkas liv liturgien som primært rommer den forståelse av synd som vi har med å gjøre. Tillichs lære om fremmedgjørelse har ikke uten videre fått innflytelse og reformert det

liturgiske språket i liturgiens bekjennelser. Kanskje kan hans lære likevel være med på å nyansere, forklare og utdype diskusjonen om hva syndsbekjennelsen er, og hvilken betydning det har å snakke om synd på en måte som er relevant og forståelig for det moderne mennesket. For den som gifter seg med tidsånden- blir raskt enke.

Litteratur

Primærlitteratur

- Tillich, Paul. *Systematic theology*: (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press, 1951
- Tillich, Paul. *Systematic theology*: (Vol 2). Chicago: University Chicago Press, 1957
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, (Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press, 1963

Sekundærlitteratur

- Berkhof, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Borg, Marcus J. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. San Francisco, Calif: HarperSanFrancisco, 2003.
- Bowie, Andrew. *German Philosophy: A Very Short Introduction. A Very Short Introduction German Philosophy*. 2010.
- Brunvoll, Arve. *Vedkjenningskriftene åt Den Norske Kyrkja*. 2. Utg.]. ed. Vol. [4]. Logos. Oslo: Lunde, 1979.
- Bultmann, Rudolf Karl, and Øivind Andersen. *Mytologi og bibelforståelse*. Vol. 140. Fakkell-bøkene. Oslo: Gyldendal, 1968.
- Carey, John J. "Luther and Tillich: a consideration of Tillich's dialectical relationship with Luther and Lutheranism." In *Biblical and humane: a Festschrift for John F Priest*, 235-250. Atlanta: Scholars Pr, 1996. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Christoffersen, Svein Aage. *Mennesket Og Mysteriet: Lærarhandbok*. Fellesutg. Nynorsk/bokmål. ed. Oslo: Samlaget, 1993, 306
- Dreisbach, Donald F. "The unity of Paul Tillich's existential analysis." *Encounter* 41, no. 4 (1980): 365-380. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017). A.
- ———. "Essence, existence, and the fall: Paul Tillich's analysis of existence." *Harvard Theological Review* 73, no. 3-4 (July 1980): 521-538. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017). B.

- Grenz, Stanley J., Roger E. Olson, and Ivar Smedsrød. *20. århundrets Teologi*. Oslo: Credo, 1995.
- Haga, A. T. & Skippervold, P. "Er vi syndige av natur?" *Vårt Land*, 04.04.2012, s. 37
- Hägglund, Bengt. *De Homine: Människouppfattningen I äldre Luthersk Tradition*. Vol. 18. Lund: Gleerup, 1959.
- Hendry, George Stuart. "Review of Tillich's Systematic theology, vol II." *Theology Today* 15, no. 1 (April 1958): 78-83. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 11, 2017)
- Henriksen, Jan-Olav. *Imago Dei: Den Teologiske Konstruksjonen Av Menneskets Identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003.
- Henriksen, Jan-Olav, og Svein Aage Christoffersen. *Religionens Livstolkning: Innføring i Kristendommens Religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforl, 2010.
- Johnson, Wayne G. "Martin Luther's law-gospel distinction and Paul Tillich's method of correlation: a study in parallels." *Lutheran Quarterly* 23, no. 3 (August 1971): 274-288. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Kierkegaard, Søren, Knut Johansen, and Thor Arvid Dyrerud. *Begrepet Angst*. Oslo: Oktober, 2014.
- Lang, Bernhard. "Three philosophers in paradise: Kant, Tillich and Ricœur interpret and respond to Genesis 3." *Sjot* 28, no. 2 (2014 2014): 298-314. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Larssen, Ivar Bu. *Evighet Og Evig Liv, Etter Døden Eller Her Og Nå?: En Kritisk Analyse Av Paul Tillichs Eskatologi Og Forståelse Av Evigheten Som En Presentisk Kategori*, 2006.
- Lentz, Bjarne. *Paul Tillich*. København: Gyldendal, 1994.
- Lønning, Per. *Utenfor Allfarvei: Essays Og Prekener*. Oslo: Land Og Kirke, 1961.
- Mjaaland, Marius Timmann. *Systematisk Teologi*. Oslo: Verbum Akademisk, 2017.
- Mæland, Jens Olav, og Arthur Berg. *Konkordieboken: Den Evangelisk-lutherske Kirkes Bekjennesskrifter*. Ny Norsk Oversettelse. ed. Oslo: Lunde, 1985,
- Osberg, Sigurd. *Synden Og Døden: En Undersøkelse Av Tanken Om Døden Som Straff Med Utgangspunkt I Rom. 5, 12 F*. Åssiden: [S. Osberg], 1983.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology: 2. Vol. 2*. Edinburgh: Clark, 1994.
- Roberts, David E. (David Everett). "Tillich's doctrine of man." I: *theology of Paul Tillich*, 108-130. Macmillian paperpack Edition: 1961.

- Roth, John K., Editor, og Gale Group. *Ethics*. Rev. ed. Gale Virtual Reference Library. Pasadena, Calif.: Salem Press, 2005.
- Skirbekk, Gilje, Granberg, Holst, Slaattelid, Gilje, Nils, Granberg, Anne, Holst, Cathrine, Slaattelid, Rasmus, and Skirbekk, Gunnar. *Filosofihistorie: Innføring I Europeisk Filosofihistorie, Med Særlig Vekt På Vitenskapshistorie Og Politisk Filosofi*. Bokmål[utg.], 8. Utg. ed. Oslo: Universitetsforl, 2007.
- Slater, Peter. "Tillich on the fall and the temptation of goodness." *The Journal Of Religion* 65, no. 2 (April 1985): 196-207. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Thelle, N. "Skapelsesnåde", *Vårt Land*. 17.11.2017, s. 33.
- Thorbjørnsen, Svein Olav, Paul Tillich, 111-121. I Kristiansen S. J og Rise S. (Red.) *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. Høyskoleforlaget: Norwegian Academic Press. 2008
- Wetlesen, "hermeneutikk". Wetlesen, Jon. *Samtale med tekster i lys av Gadammers hermeneutikk*. Norsk filosofisk tidsskrift. Universitetsforlaget, 1983, 219-244
- White, J. Wesley. "The Personality of Sin: Anxiety, Pride, and Self-Contempt." *Mid-America Journal Of Theology* 27, (2016): 85-97. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accessed December 3, 2017).
- Zahrnt, Heinz. *Saken Gjelder Gud*. Vol. 23. Gyldendals Studiefakler. Oslo: Gyldendal, 1970, s. 233-277

Internett

- Borge, "Som skrevet i hjernene". Borge, Anders. "Som skrevet i hjernene. "Verdidebatt". *Vårt Land*. 25 okt. 2017. Hentet 25. 10.2017: <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11702376-som-skrevet-i-hjernene>
- Bu Larsen, "Det hellige, i en narsissistisk kultur". Larsen, Ivar Bu. "Det hellige i en narsissistisk kultur", Tanke og tro's blogg: Betrakninger om livet, troen og Gud. (blogg) 6.okt 2017. Hentet 21.11.2017 på <https://tankeogtro.wordpress.com/2017/10/06/det-hellige-i-en-narsissistisk-kultur/>
- ———. "Fremmedgjøring og ødeleggelse: En teologisk diagnose". Bu Larsen, Ivar. "Fremmedgjøring og ødeleggelse: En teologisk diagnose". *Kyrkjeblad for Granvin og Ulvik.*, 2. utg., oktober 2012. Hentet 11.09.2017: http://www.digitalkatalog.no/kyrkjebladet/2_2012/files/assets/basic-html/page10.html

- ———. ”Den nye synden”. Bu Larsen, Ivar. ”Den nye synden”. *Vårt Land*. 26.sept.2017. Hentet 08.11.2017 fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11699461-den-nye-synden>
- Dokka, ”Nu sonet er vår brøde: Hva skal vi med korset? Frelser det oss fra noe?” Dokka, Åste. ”Nu sonet er vår brøde: Hva skal vi med korset? Frelser det oss fra noe?” *Vårt Land*. 12.04.2017. Hentet 13.04.2017 fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11682317-nu-sonet-er-var-brode>
- McMaken, ”Paul Tillich: Systematic Theology”. McMaken, W.Travis. ”Paul Tillich: Systematic theology”. DET. 13.08.2006. (blogg). Hentet 20.11.2017 fra: http://derevth.blogspot.no/2006/08/paul-tillich-systematic-theology_13.html
- Rimehaug. ”Den uutrydelige synden”. Rimehaug, Erling. ”Den uutrydelige synden”. *Vårt Land*. 21.juli 2017. Hentet 08.10.2017 fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11692458-den-uitydelige-synden>