

PAUL TILLICH'S ANTROPOLOGI



Tillich bei einer Vorlesung in Harvard

EMNEOPGAVE I DOGMATIK, 1994

AF ULLA THORBJØRN ALEXANDER

DISPOSITION

1.	INDLEDNING: SPØRGSMÅLET.....	s. 1
2.	PAUL TILLICH: Liv og baggrund.....	s. 1
3.	SYSTEMET:	
	a) Apologetisk teologi/spørgsmål og svar.....	s. 4
	b) Korrelationsmetoden.....	s. 4
	c) Den teologiske cirkel.....	s. 5
	d) Vores "Ultimate Concern".....	s. 6
4.	AT VÆRE MENNESKE:	
	a) Den ontologiske grundstruktur.....	s. 6
	b) Værenselementerne i den ontologiske grundstruktur.....	s. 7
	1. Individualisation og participation.....	s. 8
	2. Form og dynamik.....	s. 8
	3. Frihed og skæbne.....	s. 9
	c) En værenskaraktistik/essens og eksistens....	s.10
	1. "Finite being".....	s.10
	d) Eksistens som "væren" i fremmedgørelse.....	s.12
	e) Selv-tab og verdens-tab som ondska-ben i menneskene.....	s.14
5.	AT BLIVE MENNESKE:	
	a) På jagt efter en ny væren.....	s.14
	b) Kristus symbolet.....	s.15
	c) Jesus som Kristus.....	s.15
	d) Den nye væren i Jesus som Kristus.....	s.16
	e) Forsoningen og frelsens kraft.....	s.17
	f) At blive menneske - en proces.....	s.18
6.	INDFLYDELSE OG KONSEKVENSER.....	s.20
7.	KONKLUSION: SVARET.....	s.22
	NOTER.....	s.22
	LITTERATURLISTE.....	s.27

PAUL TILLICH'S ANTROPOLOGI

INDLEDNING (Spørgsmålet)

Paul Tillich er specielt kendt for sit forsøg på at lave en "Theology of Culture"¹. Han ønskede at gøre de religiøse symboler i kristendommen forståelige for det moderne menneske. Spørgsmålet er: **"Can the Christian message be adapted to the modern mind without losing its essential and unique character?"**². Med andre ord: hvordan kan det kristne budskab blive kommunikeret på en forståelig måde til forskellige mennesker i forskellige situationer? Jeg mener, at det er et spændende spørgsmål, som vi som teologer ikke kan komme udenom! Det er derfor denne opgaves formål at prøve at nå frem til, hvordan Tillich selv svarer på dette spørgsmål. Jeg har valgt at koncentrere mig om Tillichs antropologi, fordi det må være væsentligt at få hold på hans menneskesyn, hvis vi skal forstå, hvordan han vil formidle budskabet til mennesket på en for mennesket forståelig måde, og hvorfor. Hænger det mon sammen med hans påstand om, at Guds vilje ikke er "a strange law that demands our obedience", but the "silent voice" of our own nature as man, and as man with an individual character?"³.

Tillichs teologiske antropologi hænger nært sammen med hans syn på Gud som "our ultimate concern" og hans kristologi⁴. Jeg vil derfor også kort berøre disse områder af hans system. Hvilke konsekvenser får hans system f.eks. for hans kristologi? Hvad er egentlig det kristne budskabs essentielle og unikke karakter for Tillich? Hvad er det for et budskab, der skal "be adapted to the modern mind?".

I indledningen i Systematic Theology kan vi læse, at formålet med hans teologiske system netop er dette: "A help in answering questions!"⁵ Men inden spørgsmålene kan besvares, skal der først gøres rede for mennesket og den situation, hvor spørgsmålene opstår. Allerførst gælder det et specifikt menneske - nemlig Tillich selv, og dernæst vil jeg gøre rede for hans teologiske antropologi, som gælder alle mennesker.

1. PAUL TILLICH

Paul Tillich (1886-1965) er mere end nogen anden religionfilosofisk tænker i nyere tid blevet eksponent for moderne teologisk tænkning. Som borger af to kontinenter (Europa og Amerika) blev han i stand til at henvende sig på tværs af kontinenter og snævre teologiske skoleretninger.⁶ Tillich udtrykker selv sit forsøg på at lave en "Theology of Culture" på følgende måde: "Most of my writings - including the two volumes of Systematic Theology - try to define the way in which

Christianity is related to secular culture"⁷. Ved læsningen af Paul Tillichs Systematic Theology, vil det dog fremgå, at han har fortjent titlen de "intellektuelles apostel"⁸. Han henvendte sig ikke kun til de verdslige på sin samtid (the secular man), men nok først og fremmest til de intellektuelle. En afgørende rolle spiller desuden hans konsekvente indføring af værens-begrebet i teologien⁹. Tillich studerede både filosofi og teologi og blev akademisk lærer i filosofi og teologi ved otte forskellige universiteter¹⁰! Al nutidig amerikansk teologi af betydning har Tillichs tænkning som udgangspunkt, men det er blevet sagt, at han aldrig har betydet noget videre i Danmark¹¹. Jeg tror imidlertid, at hans tænkning også i Danmark har haft en del indflydelse, i hvert fald indirekte. Specielt den relativt nye interesse for sjælesorg og praktisk teologi, betyder, at der i dag bliver henvist til Tillich i nye lærerbøger for praktisk teologi. Han bliver bl.a. fremhævet som en af de få systematiske teologer i 1960'erne, som havde noget at sige om praktisk teologi og sjælesorg¹², og han var en af de første, der løste op for den skarpe grænse mellem teologi og psykoanalyse¹³. Paul Tillichs studie- og modningstid faldt i den periode, hvor Søren Kierkegaard for alvor blev opdaget i Tyskland. Og tidligt stiftede Tillich også bekendtskab med andre tænkere, som skulle få betydning for den såkaldte eksistentialistiske tænkemåde: Schleiermacher, Schelling, Marx og Nietzsche. Fra nyere tid nævner han selv specielt M. Buber og K. Barth¹⁴. Man kan vanskeligt komme uden om den Heideggerske indflydelse på Tillichs tænkning; men det fører ikke til en ukritisk overtagelse af den heideggerske tænkemåde¹⁵. Faktisk tages der i Tillichs arbejder forbavsende ringe hensyn til, hvad andre har tænkt og skrevet, hvilket viser os, at vi her står over for en mand, der er sig bevidst at ville give noget nyt¹⁶. Tillich anerkendte dog, at Heidegger var kilden til en af hans ledende idéer, nemlig idéen om, at en antropologi kan kaste lys over menneskets grundlæggende spørgsmål, og dermed gøre den apologetiske teolog i stand til at kommunikere det kristne budskab baseret på åbenbaringen på en relevant måde ¹⁷.

I 1920'erne følte Tillich sig beslægtet med Karl Barth og F. Gogarten; men efterhånden følte han, at de dialektiske teologers læggen vægt på den uendelige afstand mellem Gud og verden blev en trussel mod teologiens relevans for mennesket og kulturen¹⁸. Paul Tillich betegner selv sin teologi som en tredie vej mellem den liberale¹⁹ og den dialektiske²⁰ teologi. Den første truer med at udviske grænsen mellem Gud og verden, medens den anden betoner grænsen så stærkt, at enhver

forbindelse og dermed også enhver afgrænsning - synes umuliggjort. Alternativet mellem liberal og dialektisk teologi er kort sagt falsk ifølge Tillich. Tillichs egen tænkning er derfor en tænkning "på grænsen" mellem kristendom og verdslig kultur²¹. "The Frontier is the most fruitful place for knowledge"²². Paul Tillich prøver at tage noget fra begge verdener, dog uden at danne en syntese. Fornuft og videnskab er menneskets højeste kraft, som ifølge Tillich ikke må "ofres" på troens alter. Tillich har dog samtidig indset, at tilværelsen ikke kan bringes på rationel formel, fordi den bunder i et uendeligt irrationelt dyb²³.

Ekskurs:

Paul Tillich er født i 1886 i Starzeddel i Østtyskland og var søn af en Luthersk præst. Han voksede op i temmelig beskyttede og konservative omgivelser. Hans liv tog imidlertid en kraftig vending efter hans oplevelser som feltpræst i 4 år under 1. verdenskrig. Enkelte har beskrevet denne ændring af Paul Tillichs personlighed som følger: "The traditional monarchist had become a religious socialist, the Christian believer a cultural pessimist, and the repressed puritanical boy a 'wild man'"²⁴. Tillich startede med at studere humaniora på universitetet i Berlin, derefter studerede han teologi på universitetet i Breslau i 1911, og i 1912 blev han ordineret som præst i den evangelisk lutherske kirke. I 1914 meldte han sig som frivillig i den tyske hær og var som nævnt feltpræst indtil 1918. Fra 1919-24 var han privatdocent på universitetet i Berlin, og her begyndte Paul Tillich at arbejde på en "Theology of Culture". Paul Tillich så Tysklands forfald og så dermed også behovet for en tydning af teologiske doktriner i lyset af fundamentale kulturelle hensyn²⁵. 1924-25 var Paul Tillich professor i Dresden og Leipzig, og i 1925 begyndte han en konstruktion af en filosofisk teologi, hvor teologiske udtalelser ville kunne besvare stadigt tilbagevendende, menneskelige spørgsmål. 1919 blev Paul Tillich professor i filosofi på universitetet i Frankfurt; men blev i 1933 afskediget af Hitler-regimet, fordi hans bog "The Socialist Decision" angreb den nazistiske ideologi²⁶. - Paul Tillich emigrerede i 1933 til USA og begyndte dér sin anden akademiske karriere i en kultur og i et sprog, der var helt fremmed for ham. Det var en svær tilpasningstid for ham; men med hjælp fra venner som Reinhold Niebuhr lykkedes det Tillich og hans kone Hannah at føle sig hjemme, og de blev amerikanske statsborgere i 1940²⁷ - Paul Tillich var professor i New York fra 1933-55; men i de første 15 år underviste Tillich i relativ ubemærket. Det var først i 1948 med udgivelsen af "The Shaking of the Foundations", som blev en bestseller, at han blev mere kendt. Paul Tillich blev efterhånden lidt af en "intellectual superstar" i Amerika, specielt bemærket blev han, da første bind af hans "Systematic Theology" blev udgivet i 1951. Fra 1955-62 var Tillich professor ved Harvard, og fra 1962-65 i Chicago. Paul Tillichs andet og tredje bind af "The Systematic Theology" udkom i henholdsvis 1957 og 63. Det skal her nævnes, at Tillich ikke lod til at være helt tilfreds med det tredje bind. Det udkom under pres fra forlæggerne²⁸. Paul Tillich døde i 1965 som en af de mest kendte akademiske teologer i Amerikas historie²⁹. - I det ydre har Tillich, som det fremgår af ovennævnte, ført en temmelig omflakkende tilværelse, og man må beundre, at han har kunnet yde så meget på tænkningens område³⁰. Paul Tillich stod for mere end 500 litterære udgivelser³¹.

2. SYSTEMET

a. Apologetisk Teologi/Spørgsmål og Svar

Tillich's teologiske antropologi starter med spørgsmålet om **væren**. Det teologiske grundspørgsmål er spørgsmålet efter Gud - og Gud er svaret på spørgsmålet, som er indeholdt i **væren**³².

"Apologetic theology is "answering theology". It answers the question implied in the "situation" in the power of the eternal message and with the means provided by the situation whose questions it answers"³³. Sagt på en anden måde: "De spørgsmål, som uomgængeligt hører med til det at være menneske, finder måske først deres egentlige svar i teologien"³⁴. Tillich kalder derfor sin teologi en besvarende teologi. Menneskeliv og religion forholder sig til hinanden som spørgsmål til svar. Svarene er forudsat i spørgsmålene, mennesket kan kun spørge, fordi det på forhånd er forudsat, at der er noget at spørge om³⁵. Et teologisk system har ifølge Tillich 2 funktioner; det må udtale sandheden om det kristne budskab, og det må tyde sandheden på en ny måde for hver ny generation. **Budskab** og **situation** er de to poler, imellem hvilke teologien står i et spændingsfelt! - og som må bestemme ethvert teologisk arbejde. Heraf fremkommer 2 typiske former for teologi: den kerygmatiske og den apologetiske. Den første type betoner den tidsløse evige karakter af budskabet, og den anden lægger vægt på krav om kommunikation. Idéalet er naturligvis, at begge poler tilgodeses. Men teologien står i virkeligheden ofte tættere på én pol end på en anden. Enten ofres en del af sandheden for at lægge vægt på kommunikation, eller der tales forbi "Die Zeit" i forsøget på at fastholde budskabets gyldighed³⁶.

b. Korrelationsmetoden

Det er netop hensigten med korrelationsmetoden at forbinde disse 2 elementer på en frugtbar måde. Systemet "tries to correlate the question implied in the situation with the answers in the message"³⁷. Systemet udleder ikke svarene af spørgsmålene, og systemet tillader ikke, at svarene fremkommer, uden at de kan relateres til spørgsmålene. På denne måde er situationen et nødvendigt element sammen med budskabet i enhver ægte og levende teologi³⁸. Korrelationsmetoden består kort sagt i, gennem en nutidig og aktuel formulering af de i tilværelsen boende eksistentielle spørgsmål, at udlægge den kristne troslære som det mest relevante og vedkommende svar. Korrelationsmetoden kræver, at teologien først analyserer menneskets situation på en sådan måde, at teologien virkelig forstår de spørgsmål, som fremkommer. Først derefter kan teologien oversætte den guddommelige åben-

baring i tankeformer og symbolske ord, som passer til situationen og spørgsmålene³⁹. Tillich har netop organiseret sin "Systematic Theology" i fem dele på en måde, så korrelationsmetoden kommer til udtryk. I hver del bliver et religiøst symbol forbundet med (korreleret til) et menneskeligt spørgsmål⁴⁰. Tillich begynder altså med eksistens, men kun som en metode til at opnå det, som er essentielt for eksistensen⁴¹.

c. Den teologiske cirkel

Tillich forudsætter et "a priori", som er en slags mystisk erfaring. I enhver såkaldt videnskabelig teologi vil der være et tidspunkt, hvor individuel erfaring, traditionelle værdier og personlig forpligtelse må bestemme emnet. Med andre ord er det umuligt at være fuldstændig objektiv, når man arbejder som systematisk teolog. De teologiske begreber har rod i en "awareness of something that transcends the cleavage between subject and object"⁴². D.v.s. der er tale om, at en skelnen mellem jeg'et og verden ophæves. Tillich prøver at beskrive dette fænomen ved at indføre begrebet "den teologiske cirkel". "This is the circle which no religious philosopher can escape"⁴³. Tillich skelner mellem en filosof og en teolog og siger, at de begge opererer med en mytisk erfaring. Men teologen gør sit "a priori" konkret, medens det for filosofen er abstrakt. Det er umuligt at forblive i den teologiske cirkel samtidig med, at man prøver at fremstå som en videnskabelig teolog, som er mere end en religionsfilosof, og derved ønsker at oversætte det kristne budskab på en generel måde v. hjælp af religionsfilosoffens metoder. I så fald bliver konsekvensen ifølge Tillich, at teologen indordner det kristne budskab under religion. Og derved bliver kristendommen et eksempel på religiøst liv ved siden af andre religioner; men ikke den endelige og unikke religion. "Such a theology does not enter the theological circle"⁴⁴. Det betyder, at den videnskabelige teolog bliver en religionsfilosof på trods af ønsket om at være en teolog. Den "videnskabelige" teolog kan også vælge at blive en fortolker af sin kirke og dens krav om entydighed og universel betydning, og i så fald træder han ind i den teologiske cirkel og bør dermed holde op med at kalde sig selv "videnskabelig" i ordets egentlige forstand⁴⁵.

Læren om den teologiske cirkel indebærer følgende for systemet: "Neither the introduction nor any other part of the theological system is the logical basis for the other parts. Every part is dependent on every other part. The introduction presupposes the Christology and the doctrine of the church and vice versa. The arrangement is only a

matter of expediency"⁴⁶. Kort sagt: Enhver del af systemet er afhængig af resten af systemet, men de enkelte dele er ikke logisk afhængige af hinanden, de er nærmere flettet ind i hinanden. Et system har nemlig karakter af en cirkel, ligesom de organiske livsprocesser. "Life is non-deductive in all its creativity and eventfulness"⁴⁷. Tillich siger endvidere, at det at være i "den teologiske cirkel" ikke kommer an på en vis intellektualitet, moral eller følelse; men det afhænger udelukkende af, om den pågældende er "ultimately concerned with the Christian message", også selv om han nogle gange har lyst til at angribe det eller afvise det⁴⁸.

d. Vores "Ultimate Concern"

"Ultimate concern" er et udtryk, der vanskeligt lader sig oversætte til dansk: det, der angår os ubetinget, i sidste instans, grundlæggende. "Ultimate concern" er ifølge Tillich den abstrakte oversættelse af den store befaling: "Herren vor Gud, Herren er én, og du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele dit sind og af hele din styrke" (Mark.12,29-31)⁴⁹. "The religious concern is ultimate", d.v.s. det ekskluderer alle andre anliggender fra at have afgørende betydning. "It is a matter of infinite passion and interest (Kierkegaard), making us its object whenever we try to make it our object"⁵⁰. Tillich prøver derfor at undgå den bestemte artikel foran "ultimate concern"⁵¹.

Tillich opstiller to formelle kriterier for teologi. For det første er teologiens objekt det, som angår os ultimativt. Vi kan derfor kun kalde sætninger teologiske, såfremt de vedrører deres objekt på en måde, så det kan komme til at angå os ultimativt. For det andet er vor "ultimative concern" det, som bestemmer vor **væren** eller **ikke-væren**. Kun de udtalelser, som vedrører deres objekt på en måde, så det kan komme til at betyde væren eller ikke-væren for os, kan kaldes teologiske. Udtrykket "væren" betyder her hele menneskets realitet, eksistensens struktur, mening og mål. Alt dette er truet, det kan gå til grunde eller blive frelst⁵².

Mere end noget andet er mennesket optaget af livets mening. "to be or not to be in this sense is a matter of ultimate, unconditional, total and infinite concern"⁵³. Og hermed er vi nået til sagens kerne "at være eller ikke være" - hvad vil det sige at være menneske?

3. AT VÆRE MENNESKE

a. Den ontologiske grundstruktur

Det ontologiske spørgsmål er: Hvad vil det sige at være? Tillich sva-

rer på det ontologiske spørgsmål ved først at gøre rede for den ontologiske grundstruktur. Som menneske hører vi hjemme i den virkelighed, vi kender, men vi synes også at have del i en anden virkelighed, hvor orden og sammenhæng hersker⁵⁴. Alle værende har del i den ontologiske grundstruktur - "the structur of being". Men kun mennesket opdager, at det har del i denne værens-struktur⁵⁵. Mennesket erfarer altså, at det har en verden, som det tilhører, og den grundlæggende ontologiske struktur er afledt fra en analyse af dette komplicerede dialektiske forhold⁵⁶. Det ontologiske spørgsmål forudsætter et spørgende subjekt og et objekt, som der spørges om; "it presupposes the subject-object structure of being". Subjekt-objekt strukturen forudsætter så til gengæld en selv-verden struktur. Mennesket er det eneste "væren " som stiller det ontologiske spørgsmål, og som har en selverkendelse, hvori det ontologiske svar kan findes⁵⁷. Denne selverkendelse er dog ikke en form for erkendelse, hvormed mennesket erkender ting i almindelighed. Værens-strukturen og alle de indbyggede elementer og vilkår for eksistens mister deres mening og sandhed, hvis de bliver set som objekter iblandt andre objekter. "If the self is considered to be a thing among things, its existence is questionable" ⁵⁸. Alle selver har omgivelse. Men mennesket transcenderer sin virkelige og enhver mulig omgivelse. Mennesket har en verden. Grundudtrykket for det at transcendere er sproget⁵⁹. Uden verden ville selvet være tomt. Den gensidige afhængighed mellem selvet og verden er den ontologiske grundstruktur og indbefatter alle andre strukturer - også den logiske fornufts subjekt-objekt struktur. Det betyder, at den ontologiske grundstruktur må accepteres, og ikke kun udledes⁶⁰. Hvis man spørger om, hvad der går forud for Selv-verden strukturen, kan det ikke besvares. Subjekt-objekt polariteten ligger nemlig til grund for begge. Dette spørgsmål falder sammen med spørgsmålet efter Gud og kan kun besvares gennem åbenbaring⁶¹.

b. Værenselementerne i den ontologiske grundstruktur

De konstituerende elementer i den ontologiske grundstruktur består af 3 par og deler dermed grundstrukturens karakter af polaritet. Tillich kalder disse elementer: Individualisation og participation, dynamik og form, frihed og skæbne⁶². I hvert af disse elementpar udtrykker det første element, "the self-relatedness of being", d.v.s. kraften til at være noget for sig selv, medens det andet element udtrykker "the belongingness of being", d.v.s. dets karakter af at være del af et helt univers (universe of being)⁶³.

Individualisation og participation

Individualisation findes overalt, men mennesket som det højeste væren er fuldstændig individualiseret⁶⁴. Menneskets participation er i praksis begrænset, men "potentially there are no limits he could not transcend"⁶⁵. Universet gør mennesket universelt, og mennesket har del i hele universet på en sådan måde, at der ikke er nogen grænser for, hvad mennesket potentielt har mulighed for at gøre og blive. Når individualisation opnår den fuldkomne form, som Tillich kalder person, så opnår participationen den fuldkomne form, som Tillich kalder fællesskab. Mennesket tager del i alle niveauer af livet, men parteciper kun fuldstændigt i det niveau, han/hun selv befinder sig - mennesket har kun fællesskab med personer. "There is no person without an encounter with other persons"⁶⁶. Hvis en person ikke møder modstand fra andre værende, så ville han/hun prøve at gøre sig selv absolut. "In the resistance of the other person the person is born". Et individ kan overvinde en hel verden af objekter, men kan ikke overvinde en anden person uden at ødelægge ham/hende som person. Polariteten mellem person og fællesskab er altså ikke tilfældig, men konstitutiv for det menneskelige væren!⁶⁷

Form og dynamik

Form findes også i alle værende, idet "at være noget" vil sige at have en form. "Whatever loses its form loses its being"⁶⁸. Form må ifølge Tillich ikke sættes i modsætning til indhold. Det er formen, som gør en ting til det, den er. Formen er indholdet, tingens "essentia", dets afgrænsede kraft til at være. På samme måde hersker dynamik i alle værener. Dynamik er "the potentiality of being", d.v.s. "ikke-væren" i kontrast til ting, som har form, og kraften til "at være" i modsætning til "ikke-væren" alene⁶⁹.

Form og dynamik konstituerer alle "værener" inklusiv mennesket. Form og dynamik viser sig i mennesket med højest intensitivitet som polariteten mellem intentionalitet og vitalitet⁷⁰. Med vitalitet mener Tillich menneskets mulighed for at række ud over naturen "out beyond nature"⁷¹. Intentionaliteten derimod står i kontrast til og betinger vitaliteten. Intentionalitet vil sige at være sat i forhold til meningsfyldte strukturer. "Mans dynamics, his creative vitality, is not undirected, chaotic, self-contained activity. It is directed, formed..."⁷². Med andre ord, den dynamiske karakter i "væren" betyder, at der er en tendens til at overskride sig selv og skabe nye former. På samme tid er der en tendens til at bevare sine former som basis for selvoverskridelsen. Det har en tendens til at forene identitet og

forskellighed, hvile og bevægelse, bevarelse og omskiftelser. "Det er derfor umuligt at tale om "at være" uden også at tale om "at blive"!⁷³. En tale om det at være menneske må derfor også indebære en tale om at blive menneske!

Frihed og skæbne

Det mest betydningsfulde ved værenselementerne er polariteten mellem frihed og skæbne. Dette ontologiske strukturpar muliggør eksistens, eftersom det overskrider den essentielle "værensnødvendighed" uden at destruere den. Mennesket er kun menneske, fordi det har frihed. Men det er en frihed i indbyrdes afhængighed af skæbnen⁷⁴. Frihed og skæbne kan analogt sammenlignes med polariteten mellem spontanitet og loven⁷⁵. "Each being acts and reacts according to the law of its self-centered structure and according to the laws of the larger units in which it is included"⁷⁶. Sagt på en anden måde: ethvert menneske har en selvcentreret struktur, som det handler udfra, og ethvert menneske er bestemt af den omgivende verden og dennes struktur. Dette forhold ødelægger imidlertid ikke menneskets "self-relatedness", d.v.s. menneskets forhold til sig selv, og dets mulighed for at tage selvstændige beslutninger, d.v.s. dets mulighed for spontanitet⁷⁷. Loven gør spontanitet mulig, og loven er lov i kraft af, at den er bestemmende for spontane reaktioner. Frihed opleves i mennesket som overvejelse, afgørelse og ansvar. En person som overvejer, er ifølge Tillich sat over motiverne, d.v.s. er ikke en del af motiverne. Og en person som tager en beslutning, må være over det, som han/hun vælger. En beslutning skærer muligheder fra, og disse muligheder var reelle muligheder, ellers ville det ikke have været nødvendigt at skære fra. Menneskets "personlige centrum" har muligheder, men det er ikke identisk med nogen af dem. Enhver af os er ansvarlig for det, som sker via vores "personlige centrum" - det sted og organ, hvorfra friheden udspringer⁷⁸. Skæbnen er det, hvorfra vores beslutninger kommer. "It is the indefinitely broad basis of our centered selfhood"⁷⁹. Det er det, som gør alle de beslutninger, vi foretager, til vores beslutninger. Skæbnen er ikke en underlig kraft, som bestemmer, hvad der skal ske med mig. "Skæbnen er mig selv som givet, formet af naturen, historien og mig selv". Skæbnen er basis for min frihed, og min frihed tager del i at skabe min skæbne. Kun den, som har frihed, har skæbne. Kort sagt: skæbnen er både basis for min frihed og slutresultatet af min frihed⁸⁰.

c. En værenskarakteristik/essens og eksistens

Den tredje del af den ontologiske grundstruktur vedrører kraften til at eksistere og forskellen mellem **essentiell væren** og **eksistentiel væren**⁸¹. Udtrykket "overgang fra essens til sistens" er Tillich's såkaldte "half-way demythologization" af myten om syndefaldet. Tillich mener, at symbolet om syndefaldet har en universiel antropologisk betydning. Syndefaldet bør dog ifølge Tillich ikke tages bogstaveligt, som en historie om en begivenhed, som skete engang før i tiden. Syndefaldet skal derimod forstås som et symbol⁸² for den universielle menneskelige situation. En fuldstændig afmytologisering er ikke mulig, når der er tale om det guddommelige. Eksistensen er ikke en logisk følge af essens, for i så fald ville eksistens have fremstået som essentiell. Sagt på en anden måde: synden ville have været betragtet som skabt, som en nødvendig konsekvens af menneskets essentielle natur. Dette er imidlertid ikke tilfældet, og derfor er overgangen fra essens til eksistens et faktum, en historie, som skal fortælles. Den kan som sådan ikke fuldstændig afmytologiseres⁸³.

Såfremt Genesis (kap.1-3) opfattes som en myte, er det den "profoundest and richest expression of man's awareness of his existential estrangement"⁸⁴. Ved hjælp af Genesis er det med andre ord muligt at få en forståelse for mennesket som eksistentielt fremmedgjort. At skelne imellem essens og eksistens vil sige at skelne imellem det skabte og den aktuelle verden. Denne skelnen er den røde tråd i alle teologiske tanker - "is the backbone of the whole body of theological thought", og forsøges uddybet i enhver del af Tillich's teologiske system⁸⁵. Spørgsmålet om hvordan "essentiell væren" og "eksistentiel væren" forholder sig til hinanden og disses forhold til "being-itself" - d.v.s. Gud, bliver besvaret v.h.a. en forståelse for førnævnte polaritet: frihed og skæbne. Det er dog ikke frihed som sådan, der er basis for "eksistens", men derimod frihed i forening med menneskets endelighed ("finitude"). "Finite freedom is the turning point from being to existence"⁸⁶.

"Finite being"

Spørgsmålet om "væren" følger af chokket over "ikke-væren"⁸⁷. Mennesket er begrænset ("a finite") - en blanding af "væren" og "ikke-væren"⁸⁸. Det er kun mennesket, som er i stand til at stille det ontologiske spørgsmål, fordi kun mennesket kan se udover grænserne for dets "væren" og udover alle andre "væren"⁸⁹. Mennesket må altså være adskilt fra dets "væren" på en sådan måde, at det er muligt at se på det, som om det er noget ukendt. En sådan adskillelse er aktuel

fordi mennesket deltager ikke kun i "væren", men også i "ikke-væren"⁹⁰. "Ikke-væren" er det urealiserede værenspotentiale og er muligheden for at holde op med at være⁹¹. At eksistere vil sige at adskille sig fra sin egen "ikke-væren", "to stand out"⁹². På grund af det såkaldte ontologiske mod, bliver mennesker ved med at være på trods af truslen om "ikke-væren". Men hvad er grundlaget for dette "mod til at være"? Det er det spørgsmål, som fremstår af menneskets situation, og svaret kommer i form af den teologiske bekræftelse af Gud. Gud må kaldes værenskraften, som overvinder "ikke-væren". Gud er grunden til alt "væren", han er "being-itself". D.v.s. Gud er ikke et "væren" eller en person, for Han overskrider alle enkelte "værener". Gud kan dog ifølge Tillich alligevel omtales som en person, fordi han er basis for og indeholder al personlighed⁹³. "Being, limited by nonbeing, is finitude"⁹⁴. Mennesket er altså et begrænset "væren", afgrænset af "ikke-væren". "Ikke-væren" viser sig som det, der endnu ikke er, og som det, der ikke længere er. Dette gælder dog ikke for "being-itself" d.v.s. Gud, som nemlig er kraften til "væren", og derfor ikke kan have en begyndelse eller ende. Det faktum, at mennesket aldrig er tilfreds på noget tidspunkt i sin udvikling som "endeligt-væren", og det faktum, at der ikke er noget "finite", d.v.s. noget i denne afgrænsede/endelig verden, der kan holde på mennesket, viser, at alle mennesker, ja alt "endeligt" er bundet til "being-itself"- til Gud⁹⁵. Menneske oplever "finitude" (det at leve i endelighed), som angst. Angst er en erkendelse af, at man er et "endeligt væren", at man lever i "endelighed", i en afgrænset verden⁹⁶. Endeligheden viser sig i formerne eller kategorierne tid, rum, kausalitet og substans. Som ontologiske kategorier har disse forbindelse til "væren" og "ikke-væren", til "angst" og "mod". Tiden er ifølge Tillich den vigtigste. Der er nemlig en balance imellem den positive og negative side af tiden. Noget bliver til i tiden, og noget hører op med at være i tiden⁹⁷.

Men det er netop denne "endelighed", baseret på det "uendelige", som giver modet til at leve på trods af. Endelighed er betinget af uendelighed. Men uendelighed kommer aldrig helt klart til syne i "finite beings" - i den endelige verden, som vi lever i. Uendeligheden, som kommer til syne, viser alene hen til menneskets forhold til "being-itself"⁹⁸. Mennesket er kort sagt bundet til, forenet med, og er en del af Gud, som "the ground of his being". Denne enhed er rationel, og som tidligere nævnt, fælles for mennesket og universet⁹⁹. Menneskets og universets eksistensgrundlag er Gud.

d. Eksistens som "væren" i fremmedgørelse

Livet er som nævnt tidligere en sammenblanding af "essens" og "eksistens", og er derfor flertydigt. Livet er flertydigt, fordi det prøver på at udtrykke dets essentielle natur, uden at være i stand til det, fordi det lever i en situation, som Tillich kalder "existentiel estrangement". Mennesket er fremmedgjort¹⁰⁰. Fremmedgørelsen kommer til udtryk i adskillelsen mellem subjekt og objekt, mellem mennesket og dets verden. Overgangen fra "essens" til "eksistens" resulterer i personlig skyld og universel tragedie¹⁰¹. Fremmedgørelsen er ikke et bibelsk udtryk, men siger Tillich, udtrykket kommer implicit til udtryk i de fleste af de bibelske beskrivelser af menneskets forlegenhed¹⁰². Synd er ifølge Tillich at være fremmedgjort fra Gud, sig selv og sin verden. Det er "the state of estrangement from that to which one belongs - God, one's self, one's world"¹⁰³. Det fundamentale udtryk for synd er, ifølge Tillich det at behandle et andet menneske som et objekt, som en ting¹⁰⁴. Men, ordet synd kan ikke uden videre erstattes af ordet fremmedgørelse, for "synd" udtrykker også den personlige handling - "the personal act of turning away from that to which one belongs"¹⁰⁵. Ordet "synd" har en skarphe, som anklagende peger på elementet af personlig ansvarlighed i menneskets fremmedgørelse. Det er imidlertid et spørgsmål om både personlig frihed og universel skæbne, og "synd" er derfor ikke udelukkende et spørgsmål om handlinger, som er syndige. Handlinger som er syndige, er udtryk for "synd", forstået som fremmedgørelse, siger Tillich. Det er ikke ulydighed mod en lov, som gør en handling syndig, men det faktum, at handlingen er et udtryk for menneskets fremmedgørelse. Tillich henviser i denne forbindelse til Paulus, som kalder alt det synd, der ikke udspringer af tro, og af enhed med Gud (se 1.Joh.3,6). Kærligheden, forstået som kampen for genforeningen ("reunion") af det adskilte, er det modsatte af fremmedgørelse. I tro og kærlighed bliver synden overvundet, fordi fremmedgørelsen bliver overvundet af genforening¹⁰⁶.

Der kan ifølge Tillich opstilles 3 begreber for fremmedgørelsen: "unbelief, concupiscence and hubris"¹⁰⁷ "Unbelief" kan bedst oversættes med vantro, og skal forstås som adskillelse af menneskets vilje fra Guds vilje. D.v.s. mennesket vender sig væk fra Gud. Der er dog ikke tale om ulydighed (disobedience), "for", siger Tillich: "den som behøver en lov, som fortæller ham/hende, hvordan der bør handles, eller hvordan der bør reageres, er allerede fremmedgjort fra lovens kilde (source), som kræver lydighed"¹⁰⁸. Sagt på en anden måde: menne-

sket er fremmedgjort og adskildt fra Gud, og menneskets vantro er netop denne adskillelse. "Man's unbelief is his estrangement from God in the center of his being"¹⁰⁹. Synd er et spørgsmål om vores forhold til Gud. Synd peger på menneskets forhold til Gud udtrykt i fremmedgørelse og mulig genforening¹¹⁰. Mennesker vender sig bort fra Gud ved at gøre sig selv til centrum. Ved at se på sig selv og sin verden indser mennesket sin frihed og sit potentiale for uendelighed ("his potential infinity"). Mennesket, som ikke indser, at det er adskilt fra uendeligheden ("the infinity") begår hübris¹¹¹. Alle mennesker begår hübris af og til, idet alle mennesker har et skjult ønske om at være lig Gud¹¹². Hübris vil altså sige, at mennesket ophøjes til at have guddommelig status. Hübris kan vise sig i så vel "ydmyge" som "stolte" handlinger, og er synd i dens endelige form, nemlig det, at mennesket vender sig bort fra Gud og imod sig selv. Mennesket er fristet til at gøre sig selv til centrum, fordi det ønsker at opnå genforening med den verden, som det er adskilt fra. "It places him in the position of drawing the whole of his world into himself"¹¹³. Dette er menneskets fristelse i dets position mellem "endelighed" og "uendelighed" ("finitude" og "infinity"). Denne lyst kalder Tillich "concupiscence", og det hentyder til alle områder af livet - sult, magt, åndelige værdier, rigdom, sex m.v.¹¹⁴.

Menneskets fremmedgørelse er et faktum, d.v.s. menneskets syndighed er et faktum. Tillich mener imidlertid ikke, at der er tale om "arvesynd" på traditionel vis. "arvesynden" er traditionelt blevet forstået som Adams ulydige handling, foretaget i fuldstændig frihed, og denne handlingens konsekvenser for ethvert menneske. Tillich mener imidlertid, at det er absurd at tale om, at menneskets forlegenhed skyldes et enkelt menneskes frie handling. På den måde udelukker man nemlig et individuelt menneske - Adam, fra at være del af den universelle menneskelige karakter, ved at tale om, at han har frihed uden at have skæbne. Tillich mener at "arvesynden" er menneskets fremmedgørelse som skæbne: "Original or hereditary sin is neither original nor hereditary; it is the universal destiny of estrangement which concerns every man"¹¹⁵. Mennesket har ifølge Tillich ikke fuld frihed til at vælge hvad som helst, det vil, godt eller ondt, for Gud eller imod Gud. Men menneskets erkendelse og skyld bliver ikke uvirkelig af den grund, og Tillich mener, at protestantismen kan tage ved lære af den katolske kirke m.h.t. at behandle "the infinite complexities of man's spiritual life". Vi bør lære at behandle både de relative og absolutte elementer i synd og nåde. Tillich mener,

at fremkomsten af "counselling", d.v.s. rådgivning og sjælesorg som et vigtige element i protestantiske præsters pligter, er et vigtigt skridt på vejen i den rigtige retning¹¹⁶.

e. Selv-tab og verdens-tab som ondskaben i menneskene

Mennesket befinder sig som nævnt i eksistentiel fremmedgørelse, van-tro, hübris og begær (concupiscence). Ethvert af disse udtryk for menneskets fremmedgørelse modsiger menneskets "essentielle væren", og dets evne til godhed. Og selvmodsigelse medfører selvødelæggelse. Ondskaben i verden skyldes altså ifølge Tillich ikke en udefrakommende kraft eller en speciel guddommelig eller dæmonisk indblanding. Ondskaben er derimod konsekvensen af fremmedgørelsen som en del af værens-strukturen¹¹⁷. Hvis Gud ikke tillod ondskaben, d.v.s. synden, så vil-le Gud dermed nægte selve menneskets natur, og dermed også menneskets endelige frihed¹¹⁸. - Fremmedgørelsen viser sig i forskellige funktioner af livet: i den moralske funktion, den kulturelle funktion, den offentlige funktion og den religiøse funktion. I den moralske funktion er mennesket som subjekt ikke i stand til at forenes i kærlighed med sin nabo som objekt. I det øjeblik mennesket forsøger at tage del i naboens liv er der en fare for tab af selvidentitet og individualitet. I den kulturelle funktion ses det i sprogets uegnethed til at over-skride kløften mellem den, der har kendskab til noget, og det kendte. I offentlige relationer viser det sig ved, at gruppen som subjekt må afvise den individuelle som objekt for at opretholde sin egen identi-tet. I den religiøse funktion er mennesket som subjekt ikke i stand til at forenes med Gud som objekt. Og i forsøget på at gøre det, risi-kerer mennesket faren for det dæmoniske. Det dæmoniske er sammenblan-ningen med "endelig objektivitet" og "et uendeligt subjekt" (finite objectivity/infinite subjekt). Det dæmoniske er med andre ord at ville gøre Gud til et objekt blandt andre objekter i verden, eller omvendt at ville ophøje et objekt (et menneske) i verden til mere end et men-neske - til Gud. Den omtalte kløft mellem "essens" og "eksistens" fastholder livet fra at nå det, som det griber ud efter. Derfor spør-ger livet efter det, som kan løfte det udover kløften i transcenderen-de union, for dermed at frembringe entydigt liv¹¹⁹.

4. AT BLIVE MENNESKE

a. På jagt efter en ny væren

Hvor kan vi finde kraft til et nyt liv ("a New Being")? Uden at for-stå, hvad der er sket, føler mange, at de har tabt livets mening, dy-bets dimension¹²⁰. Og dette, tabet af dybets dimension er det afgø-

rende element i det vestlige menneskes nuværende situation ¹²¹. Mennesket kan ikke erfare, hvad dybet er, uden at stå stille og besinde sig på sig selv¹²². Selvom vi er spundet ind i tilværelsens vilkår er det muligt at finde et svar, såfremt vi bliver os dette vilkår bevidst, frem for at komme med falske svar. Den, der forstår, at han eller hun er skilt fra tilværelsens grundlæggende mening, er herved, ifølge Tillich, på en måde forenet med denne mening. Symbolernes ægte betydning er svar på spørgsmålet om livets mening ¹²³.

b. Kristus symbolet

Kristus symbolet er frelsens og forløsningens symbol. Det peger hen på den helbredende kraft i det menneskelige liv og i historien, og er udtryk for dybde dimensionens liv ¹²⁴. Kristus repræsenterer det, mennesket essentielt er, d.v.s. Kristus repræsenterer det, mennesket burde være under tilværelsens vilkår¹²⁵. Tillichs grundlæggende svar på, hvordan vi skal forstå symbolet "Kristus", skal forstås v.h.a. begrebet essentielt menneske. Det essentielle menneske kommer til syne i et personlig liv, d.v.s. under de forhold, som hører med til at være menneske, nemlig "eksistentiel fremmedgørelse"¹²⁶. Det er med andre ord det evige forhold mellem Gud og mennesket, som manifesterer sig i Kristus¹²⁷. Det betyder for Tillich, at "our basic answer leaves the universe open for possible divine manifestations in other areas or periods of being"¹²⁸. Det er muligt, at der viser sig andre guddommelige manifestationer i andre områder eller perioder¹²⁹ (jvnf. s.20-21).

c. Jesus som Kristus

Jesus blev, ifølge Tillich, Kristus ved at overvinde de dæmoniske kræfter, som prøvede at gøre ham dæmonisk. Det blev gjort ved at friste Jesus til at kræve "ultimacy for his finite nature". Dette lader sig vanskeligt oversætte, men skal ifølge Tillich forstås som det, at Jesus blev fristet til at begå hübris, d.v.s. blev fristet til at ophøje sig selv til at være Gud. Jesus blev fristet til at undgå korsdøden (Mat.kap.16), og det vil ifølge Tillich sige, at han blev fristet til at undgå at ofre sig selv som et medium. Man forsøgte at gøre ham til et idol. Idoldyrkelse, siger Tillich er en forvrængning af en ægte åbenbaring, det er en ophøjelse af åbenbaringens medium til selve åbenbaringens værdighed. Jesus skal altså forstås som medium for Guds åbenbarende kraft, "He becomes completely transparent to the mystery he reveals"¹³⁰. "Kristus er kun Kristus, fordi han ikke insistere på sin lighed med Gud, men gav afkald på at have denne lighed som en personlig ejendom (Fil.2)¹³¹. Tillich mener altså ikke, at

Kristus er en "divine nature", en guddommelig natur. Kristus er ikke "beyond essence and existence" ligesom Gud, men var Jesus af Nazareth, d.v.s. en person, som har boet og levet på jorden i en afgrænset periode. Som et "finite being", d.v.s. begrænset menneske, blev han fristet og tragisk involveret i eksistens. Tonaturlæren¹³² må ifølge Tillich erstattes af en påstand om, at i Jesus som Kristus blev den evige enhed mellem Gud og mennesket en historisk realitet. I hans "væren" blev den "nye væren" - "the New Being" virkelig. Begrebet "guddommelig natur" skal erstattes af begrebet "evig-Gud-menneskelighed"¹³³. Korset skal ifølge Tillich netop symbolisere, at Kristus ofrede sig selv for ikke at blive et idol, en Gud ved siden af Gud. Jesus er ikke en tredje realitet mellem Gud og mennesket, men repræsenterer Gud for mennesket og ikke omvendt¹³⁴. Jesus som Kristus er medium. Det er altså ikke hans personlige liv som sådan, der er åbenbaringen, det er ikke hans "væren", men "something mediated through his being"¹³⁵. Jomfrufødslen er ifølge Tillich en halvdoctetisk legende, som medfører, at Jesus ikke kan betragtes som fuldt ud menneskelig: "A human being who has no human father has no full humanity"¹³⁶. Det, der er centrum i evangelierne er, ifølge Tillich Kristus's selvopofrende kærlighed. "This center is the principle of agape embodied in his being"¹³⁷. Og det hænger tæt sammen med Tillichs opfattelse af Helligånden. Agape, som er det bestemmende element i kærlighed, er nemlig det vigtigste udtryk for Helligåndens virke¹³⁸. Og Helligånden var til stede i Jesus som Kristus uden forvrængning¹³⁹.

d. Den nye væren i Jesus som Kristus

Tillich kommer med et godt og væsentligt spørgsmål i slutningen af del III i hans "Systematic Theology": "Hvordan er Jesus som Kristus så frelseren? Eller mere præcist - på hvilken måde har begivenheden universel betydning for alle mennesker og indirekte også for universet?"¹⁴⁰. Tillich vil svare på dette v.h.a. symboler. Det gælder om at forstå symbolerne som symboler, d.v.s. uden at forstå dem bogstaveligt (se note 83). For Tillich er der to centrale symboler: **Korset** og **opstandelsen**. Kristus henholdsvis underkastede sig eksistens, og han erobrede eksistens, hvilket svarer til de to symboler. De to symboler er indbyrdes afhængig, og kan ikke adskilles uden at miste deres mening¹⁴¹. Korset indbefatter ifølge Nye Testamente en opfattelse af præeksistens og selvovergivelse. Men Tillich mener ikke, at det skal tages bogstaveligt, som om det var noget, der skete engang for længe siden i himmelen. Opstandelsen skal heller ikke forstås bogstaveligt,

som en beretning om en isoleret hændelse efter hans død. Den universelle betydning af opstandelsen er, at den viser den nye væren i Jesus som Kristus i og med at han gik ind under eksistensvilkårene men samtidig sejrede over den eksistentielle fremmedgørelse, ved ikke at give efter for fristelsen til at begå hùbris.¹⁴²

Tillich advarer mod at tage et liv før døden og et liv efter døden alvorligt, som om der kunne være tale om guddommelig "værener", som stiger ned og stiger op til de himmelske steder. "Descending and ascending are spatial metaphors"¹⁴³. Tillich vil undgå en blanding af den vertikale og den horisontale dimension." Den første henviser til den evige mening som sådan, medens den anden viser hen til den evige menings virkeliggørelse i tiden. Enhver religion indeholder begge linier - mere eller mindre fremherskende i de forskellige lige religioner"¹⁴⁴. "Den menneskelige sjæl kan ikke klare sig uden det vertikale. Når mennesket ikke længere er i stand til at udtale et "på trods af", kan det ikke længere yde de historiske katastrofers vanvid modstand. Den vertikale linie må være dynamisk og virkeliggøre sig selv i det horisontale. Men aktivisme i sig selv kan ikke standse historiens tragiske lov.¹⁴⁵ Håbet forener ifølge Tillich den vertikale og den horisontale linie, og er derfor det sidste ord, som religionen har at sige det moderne menneske, et håbets ord¹⁴⁶. Der vil imidlertid, ifølge Tillich, være tale om en sammenblanding af den horisontale og den vertikale linie, såfremt Jesus som Kristus tillægges de to metaforer - "nedstigning" og "opstigning" som om det var evige forudsætninger for hans liv og virke på jorden¹⁴⁷. Sagt på en anden måde: Uden den troendes modtagelse og accept af Jesus som Kristus ville Kristus ikke have været Kristus, d.v.s. den "nye væren" i tid og rum. Han ville ikke have været Kristus, selvom han havde påstået det. "The receptive side of the Christian event is as important as the factual side"¹⁴⁸.

e. Forsoningen og frelsens kraft

Symbolerne "korset" og "opstandelsen" kan også udtrykkes i ordet "frelse"¹⁴⁹. Med "frelse" forstås Tillich helbredelse, d.v.s. helbredelse, der betyder genforening med det, som er fremmedgjort. Adskillelsen mellem Gud og mennesket, mennesket og dets verden, mennesket og sig selv bliver overvundet. Frelse vil sige at vende om fra det gamle og starte på det nye liv - "The New Being"¹⁵⁰. Det nye liv er dog ikke kun til stede i Jesus som Kristus, og er ifølge Tillich ikke afhængig af, at man accepterer Kristus's kraft til frelse. I så fald ville kun en lille del af menneskeheden blive frelst. Alle mennesker

tager til en vis grad del i "The New Being" og dets helbredende kraft. Der er dog ingen mennesker, som fuldstændig er helbredt, heller ikke de, som tror på Jesus som Kristus¹⁵¹. Doktrinen om forsoningen er beskrivelsen af effekten af "The New Being" i Jesus som Kristus i dem, som i deres fremmedgjorte situation, er grebet af det ("grasped by it"). Forsoningen er altid både en guddommelig og en menneskelig reaktion. Gud fjerner den menneskelige skyld i forsoningen, men det er nødvendigt, at mennesket reagerer og accepterer det. Det vil med andre ord sige, at forsoningen har både et objektivt og et subjektivt element¹⁵². Der er ifølge Tillich tale om en trefoldig karakter af frelsen. For det første er der tale om, at Gud frivilligt tager del i verdens lidelser, men ikke i stedet for¹⁵³. Gud kan ikke fjerne konsekvenserne af livet i fremmedgørelse, da det hører til selve værenstrukturen. ¹⁵⁴. For det andet er der tale om, at mennesket ikke blot skal have et teoretisk kendskab til, at Gud tager del i lidelserne. For det tredje skal mennesket selv tage del i denne "participation" ved at acceptere, at Gud tager del i lidelserne, og ved at blive forvandlet af det¹⁵⁵. Kristendommens budskab er kort sagt en ny realitet, som er både skjult og synlig. Tillichs opfordring til mennesket bliver derfor: "Accept it, enter into it, let it grasp you"¹⁵⁶.

f. At blive menneske - en proces

Mennesket må acceptere, at det er accepteret af Gud, "he must accept acceptance"¹⁵⁷. Denne accept må dog ikke forstås som en sammenblanding af evne og naivitet¹⁵⁸. Tro er ikke en evne eller en række mere eller mindre tågede forestillinger om overnaturlige ting om Gud. Tro er derimod en tillid til det ord, som fortæller, at Gud har sagt til os, at vi er retfærdiggjorte i Kristus¹⁵⁹. Tillich er modstander af en opfattelse af, at Biblen skal læses bogstaveligt som Guds ord, og er modstander af, at man anerkender de kirkelige bekendelser som autoriteter. Han kalder det "the intellectualistic distortion of faith", d.v.s. en forvrængning af troen, som medfører, at al tale om tvivl udelukkes. Og en udelukkelse, eller rettere en mistæneliggørelse af tvivlen er et problem, eftersom der i tvivlen er et element af tro¹⁶⁰. Tvivl er uundgåelig, så længe der er en adskillelse af subjekt og objekt, og ikke den mest intime erfaring af en union - en forening med det guddommelige kan ifølge Tillich bygge en bro mellem "The finite self and the infinite by which it is grasped"¹⁶¹. Forudsætningen for tro er alene Gud, eller Guds nåde, og ingen menneskelige anstrengelser kan genforene os med Gud¹⁶². Tillichs tale om

helligørelse skal derfor ses i lyset af hans opfattelse af det såkaldte "protestantiske princip".

Det "protestantiske princip" er Tillichs udtryk for "retfærdiggørelse ved tro". Ved at tale om retfærdiggørelse ved tro - "sola fide", er der fare for, at troen bliver gjort til en handling, noget mennesket skal præstere for at opnå retfærdiggørelse. Det er imidlertid ikke tro, men nåde, som er forudsætning for retfærdiggørelse. Det er Gud alene, som virker. Tro vil sige at tage imod, og denne handling er en nådegave. Tillich foreslår derfor, at sætningen "retfærdiggørelse ved tro" erstattes af sætningen "retfærdiggørelse af nåde ved tro". Tillich kritiserer brugen af ordet **retfærdiggørelse**, og foreslår, at det ombyttes med ordet **accept**. Vi er accepterede af Gud, selvom vi ifølge loven er unacceptable. Vi bliver bedt om at acceptere denne parakdoksale accept, og at gøre det, kalder Tillich "The courage of faith"¹⁶³.

Helliggørelse er den proces, hvori kraften fra den "nye væren" forandrer personlighed og fællesskab indenfor og udenfor kirken¹⁶⁴. Helligånden er "actuality of the New Being", d.v.s den "nye væren" som den viser sig i menneskers aktuelle liv, og virker i alle mennesker¹⁶⁵. Aktualitet er Tillichs tekniske ord for konkret liv, det at blive menneske. Aktualitet henviser til den konkrete forening af **essens** og **eksistens**. Denne forening er altså en proces og kræver, at mennesket tager del i det hellige¹⁶⁶. Livets spørgen efter det, som kan hjælpe mennesket med genforeningen, som kan hjælpe med at over-skride kløften (se s.14) er i virkeligheden spørgsmålet efter Helligånden. Helligånden er Gud tilstede. Helligånden er effektiv i alle livets dimensioner, men bliver kun opfattet i menneskets ånd¹⁶⁷. Spørgsmålet om menneskets liv bliver altså besvaret af Helligånden, som "heals life by elevating it to transcendent union where estrangement between essence and existence is overcome. It does this really and in power, but fragmentarily"¹⁶⁸. Helligånden helbreder altså mennesket ved at ophøje det til forening med Gud, hvorved fremmedgørelsen mellem **essens** og **eksistens** bliver overvundet. Det sker dog kun fragmentarisk, d.v.s. lidt efter lidt. Tillich siger selv, at han er påvirket af de såkaldte "helligåndsbevægelser"¹⁶⁹. Det er blevet sagt om ham, at han stod for genopdagelsen af det mystiske element i religionen¹⁷⁰. Tillich selv har udtrykt det på følgende måde: "Der er ikke nogen levende religion, i hvilke "det mystiske princip", den umiddelbare tilstedeværelse af det guddommelige og vejen til at blive forenet med det, ikke bliver tænkt og praktiseret"¹⁷¹.

5. INDFLYDELSE OG KONSEKVENSER

Tillich's indflydelse har som nævnt i indledningen været størst i amerikansk teologi. Specielt hans udtryk "ultimate concern" er blevet en udbredt måde at udtrykke den religiøse dimension så vagt som muligt på, og hans beskrivelse af Gud som en "upersonlig" Gud har medført mange diskussioner. Tillich's forståelse for "symbolet", har ligeledes medført diskussioner, og er siden blevet viderudviklet af andre tænkere. Kristologien som også har været kontroversiel¹⁷², medfører efter min mening, at det essentielle i kristendommen ændres fuldstændigt. Tillich gjorde opmærksom på, at mennesker har oplevet problemer forskelligt i forskellige perioder af den kristne historie, og at meningen af Kristus som svaret derfor også skifter¹⁷³. Men, siges der i en bog med overskriften "Christ in a pluralistic age", processen ender ikke med Tillich¹⁷⁴. Vi er med andre ord ifølge nyere tænkere på vej ind i en pluralistisk tidsalder - en **New Age**¹⁷⁵, og Tillich bliver i denne sammenhæng omtalt, som en, der allerede i 1985 lagde mærke til dette¹⁷⁶. "The universe will be reborn into a new eon. The function of the bearer of the New Being is not only to save individuals...but to renew the universe"¹⁷⁷. Talen om, at Jesus er den eneste vej til frelse er iflg. Tillich og disse tænkere et spørgsmål om sprogbrug. Det kan sammenlignes med det sprog ægtefæller bruger overfor hinanden. "Du er den smukkeste kvinde i verden... du er den eneste kvinde for mig". Sådanne udtalelser er kun sande i ægteskabets kontekst. Men hvis manden blev spurgt om at aflægge ed på, at der ikke er andre kvinder i verden, der er ligeså smukke, så ville der være tale om at bruge et andet sprog, i en helt anden kontekst¹⁷⁸. Denne pluralistiske teologi indebærer, at der kan være andre inkarnationer, andre individer, som opnår eller bliver givet den samme fylde af Gud-menneske enhed som blev set i Jesus¹⁷⁹. Heraf følger, at Bibelen ikke er det eneste medium for Guds åbenbarende kraft, men Helligåndens vigtigste medium i den vestlige tradition¹⁸⁰. Sagt på en anden måde: verdensreligionerne komplementerer hinanden, mere end de modsiger hinanden¹⁸¹. Og vesten er ifølge disse tænkere ved at vågne op til en såkaldt "dipolarity" af religiøs erfaring og identitet. "Paul Tillich saw it in his proposed "dipolar typology" for interpreting the entire history of religions"¹⁸². En anden teolog - Carl E. Braaten har skrevet en bog med overskriften "No other Gospel!" som et modspil til bogen med overskriften "No other Name?", skrevet af Paul F. Knitter. Jeg vil her blot henvise til disse to bøger med henblik på en videre dis-

kussion af kristologien, da det desværre er umuligt indenfor rammerne af denne opgave at gå i dybden med denne diskussion. Jeg vil dog kort udtrykke min enighed med Carl E. Braaten, som påstår, at i Jesus af Nazaret kom den eskatalogiske sandhed til syne én gang for alle i en unik begivenhed, som er relevant for hele verden¹⁸³. Tillich selv var faktisk inde på dette i sin beskrivelse af den teologiske cirkel. Vi kan ikke befinde os i den teologiske cirkel, hvis vi indordner det kristne budskab under andre religioner, hvis vi går på kompromis. Vi bliver som teologer og som kristne nødt til at fastholde kristendommen som den endelige og unikke religion! (se kap.3, s.5). Konsekvensen af Tillichs system bliver imidlertid, at han går imod enhver "Jesus-teologi", som gør mennesket Jesus til et objekt for den kristne tro¹⁸⁴. Denne forståelse af Kristus adskiller sig ikke meget fra Østens religioner, men minder derimod meget om en variation af den østlige Vedanta¹⁸⁵. Tillichs udgave af Kristologien, er derfor meget skuffende for dem, som er i intensiv kontakt med de østlige religioner, og som har brug for at blive i stand til at komme med et modspil¹⁸⁶. Som troende kristne kan vi ikke gå ind i en dialog med andre religioner uden at vide, hvor vi står¹⁸⁷. Tillich selv gør jo netop rede for tilværelsens polaritet, som betyder, at mennesket bl.a. er en blanding af værenselementerne individualisation og participation. Vi kan ikke uden videre tage del i naboens liv uden at risikere at gå til grunde (se kap.4, s.14). Kravet om, at vi først skal leve os ind i, og erfare de andre mulige veje til Gud, inden vi kan sige, at der kun er én vej¹⁸⁸, er derfor efter min mening farlig og ukorrekt.. Kirken har jo siden konciliet i Calcedon netop holdt fast på, at det er i denne mand - Jesus, og ingen anden, at Gud åbenbarer sig selv. At Kristus ikke kun kommer til syne igennem Jesus, men i ham og med ham på en måde, så de to ikke kan adskilles. Er Jesus virkelig ikke mere end et medi-um, er han ikke selve åbenbaringen? Blev Jesus korsfæstet på korset, men ikke Kristus? I stedet for at være negationen af menneskets "ende-lighed" (finitude) og menneskelighed, var dette menneskes opstandelse så ikke netop en bekræftigelse af mennesket i dets "endelighed"?¹⁸⁹

KONKLUSION

Som mennesker befinder vi os ifølge Tillich i fremmedgørelse, og er altså adskilt fra Gud. Men som skabte i Guds billede, har vi også del i en anden verden - nemlig Guds verden. Når evangeliet skal kommunikeres til det moderne menneske, gælder det ifølge Tillich først og fremmest om at fremme en forståelse for menneskets situation, ved at pege på, at mennesket er en del af nogle strukturer, som kommer til udtryk bl.a. i angst, konflikter og skyld. For at komme ud af denne følelse af fremmedgørelse, skal mennesket acceptere, at det i denne tilstand er tilgivet og accepteret af Gud. Det er altså muligt ifølge Tillich at tilpasse det kristne budskab til det moderne menneske. Budskabet er nemlig på mystisk vis en del af mennesket, som er skabt i Guds billede. Ved at se på den "nye væren", der kom til syne i Jesus som Kristus, kan mennesket se, at adskillelsen mellem Gud og mennesket - mellem essens og eksistens allerede én gang er overvundet. Mennesket kan derved få håb til at udtale det nødvendige "på trods af" midt i angsten for at gå til grunde, og indse, at accept fra Guds side er mulig. Vi befinder os som tidligere nævnt ifølge Tillich midt imellem den "vertikale linie" og den "horisontale linie", og det er håbet, som forener disse to linier! Svaret på menneskets spørgsmål er dog ikke entydigt ifølge Tillich. Det er derfor svært at sige, hvordan genforeningen med det adskilte kan finde sted, eftersom ingen menneskelige anstrengelser kan genforene os med Gud (jvnf.s.18). Vi kan som menneske ikke undgå at stille spørgsmålet, fordi spørgsmålet er en del af os selv - men der findes altså intet entydigt svar! "Our answers must have as many forms as there are questions and situations, individual and social"¹⁹⁰.

NOTER:

- ✓ 1. P. Tillich, Theology of Culture, forord.
- ✓ 2. ST 1, s.7.
- ✓ 3. Tillich, Morality & Beyond, s.16-17.
- ✓ 4. Kristologi: Læren om Jesus som Kristus. Traditionelt opdelt i læren om Kristi person (Kristologi i snævrere forstand; inkarnationslære, to-naturlære) og læren om Kristi gerning (forsonings- eller forløsningslære). Fragmenter af et spejl, s.328.
- ✓ 5. ST 1, forord.
- ✓ 6. Sendstad, s. 152.
- ✓ 7. Tillich, Theology of Culture, forord.
- ✓ 8. Grenz, s.114.
- ✓ 9. Hummel, s.186.
- ✓ 10. Sendstad, s. 152.
- ✓ 11. Holm, K. s.9.
- ✓ 12. Capps, Donald: Forandringens mulighed, s. 219.
- ✓ 13. Holst, s.259.

14. Sendstad, s. 153.
15. Holm, S. s.10-12.
16. Holm, S. s.112.
17. Macleod, s. 18.
18. Sendstad, s. 153.
19. Liberale teologi: dominerende tendens i det 19. årh's protestantiske teologi. I første omgang kan den karakteriseres ved bestræbelsen på at sikre teol. en videnskabelig status ved at anvende den historisk-kritiske metode på Bibelen og kirke- og dogmehistorien. Målet sættes i en harmonisk syntese af kristendom og kultur. (Politikens filosofi leksikon. 1983, s.263).
20. Dialektiske teologi: Betegner den afgørende vending i protestantisk teologi efter 1. verdenskrig, præget af Barth, Gogarten, E. Brunner, Ed. Thuneysen og Bultmann. Den betød et opgør med den liberale teologi (Politikens filosofi leksikon. 1983, s. 89).
21. Politikens filosofi leksikon. 1983, s.431.
22. Thielicke, s. 564.
23. Holm, S. s. 9.
24. Kelsey, s. 1, Introduction.
25. Macleod, s. 1-18.
26. Kelsey, s. 135.
27. Grenz, s. 115.
28. Macleod, s. 18.
29. Kelsey, s. 135.
30. Holm, S. s. 10.
31. Kelsey, s. 136.
32. Hummel, s. 140.
33. ST 1, s. 6.
34. K. Holm, s. 10.
35. ST 1, s. 8.
36. Tamaru, s. 4-5.
37. ST 1, s.8.
38. ST 1, s.8.
39. McK, s. 60.
40. Kelsey, s. 136-137; Del 1 (Vol. 1) korrelerer Logos symbolet med det skeptiske spørgsmål: hvordan kan vi med sikkerhed have kendskab til nogen vigtig, menneskelig sandhed? Del II (Vol. 1) korrelerer symbolet "God as the Creator" med spørgsmålet: "Hvordan kan vi mod-stå de destruktive kræfter, som truer med at ødelægge vort liv"? Del III (Vol. 2) korrelerer symbolet "Jesus as the Christ" med spørgsmålet: "Hvordan kan vi helbredes for den fremmedgørelse, som vi erfarer? Del IV (Vol. 3) korrelerer symbolet "Spirit" med spørgsmålet: "Hvordan kan vort liv blive autentisk, når vor moral, religiøs praxis m.m. er så "ambiguous" (flertydig). Og del V (Vol. 3) korrelerer symbolet "Kingdom of God" med spørgsmålet: "Har historie nogen mening?".
41. McK, s. 65.
42. ST 1, s. 9.
43. ST 1, s.9.
44. ST 1, s. 10.
45. ST 1, s. 10.

46. ST 1, s. 11.
47. ST II, s. 5 og s. 14X
48. ST 1, s. 10.
49. ST 1, s. 11.
50. ST 1, s. 12.
51. ST 1, s. 14.
52. ST 1, s. 14.
53. ST 1, s. 14.
54. Holm, K., s. 41.
55. ST 1, s. 168.
56. ST 1, s. 164.
57. ST 1, s. 168.
58. ST 1, s. 169.
59. Hummel, s. 141.
60. Hummel, s. 142.
61. ST 1, s. 171-174.
62. ST 1, s. 165.
63. ST 1, s. 165.
64. Hummel, s. 142.
65. ST 1, s. 176.
66. ST 1, s. 177.
67. ST 1, s. 176-177.
68. ST 1, s. 178.
69. ST 1, s. 179.
70. ST 1, s. 180.
71. ST 1, s. 180.
72. ST 1, s. 180.
73. ST 1, s. 181.
74. ST 1, s. 182.
75. ST 1, s. 185.
76. ST 1, s. 186.
77. ST 1, s. 185.
78. ST 1, s. 184.
79. ST 1, s. 184.
80. ST 1, s. 185.
81. ST 1, s. 165.
82. Holm, K. s. 114-116: Paul Tillich siger, at et symbol har del i den virkelighed, det symboliserer uden dog selv at være den virkelighed. Symbolet har del i væren-selv, men det er ikke væren-selv. Det udtrykker et spændingsforhold mellem det kendte og det ukendte. Hvad der dybest set ligger bag symbolet, Guds egen virkelighed, forbliver pincipielt altid det ukendte.
83. ST 2, s. 29.
84. ST 2, s. 31.
85. ST 1, s. 204.
86. ST 1, s. 165.
87. ST 1, s. 186.
88. ST 2, s. 20.
89. ST 1, s. 186.
90. ST 1, s. 187.
91. McK, s. 136.

92. ST 2, s. 20.
93. McK, s. 137.
94. ST 1, s. 189.
95. ST 1, s. 191.
96. Hummel, s. 144.
97. ST 1, s. 193.
98. Hummel, s. 144.
99. McK, s. 66.
100. McK, s. 214.
101. ST 2, s. 44.
102. ST 2, s. 45.
103. ST 2, s. 46.
104. Tillich, Theology of Culture, s. 210.
105. ST 2, s. 46.
106. ST 2, s. 47.
107. ST 2, s. 47-49.
108. ST 2, s. 48.
109. ST 2, s. 48.
110. ST 2, s. 49.
111. ST 2, s. 50.
112. ST 2, s. 51.
113. ST 2, s. 52.
114. ST 2, s. 52.
115. ST 2, s. 56.
116. ST 2, s. 58.
117. ST 2, s. 60.
118. ST 2, s. 61.
119. McK, s. 214.
120. Tillich, Den glemte dimension, s. 11.
121. Tillich, Den glemte dimension, s. 7.
122. Tillich, Den glemte dimension, s. 9.
123. Tillich, Den glemte dimension, s. 13.
124. Tillich, Den glemte dimension, s. 10.
125. ST 2, s. 93.
126. ST 2, s. 95.
127. ST 2, s. 96.
128. ST 2, s. 96.
129. ST 2, s. 96.
130. ST 1, s. 133.
131. ST 1, s. 134.
132. Tonaturlæren: den endeligt i Chalkedon 451 fastslåede lære om Kristi to fuldstændige naturer som Gud og menneske i personens enhed (Fragmenter af et spejl. 1992, s.333).
133. ST 2, s. 148.
134. ST 2, s. 93.
135. Tillich: Biblical Search for Ultimate Reality, s. 38.
136. ST 3, s. 145.
137. ST 3, s. 145.
138. Tillich, Morality & Beyond, s. 37.
139. ST 3, s. 144.
140. ST 2, s. 151.
141. ST 2, s. 153.

142. ST 2, s. 159.
143. ST 2, s. 160.
144. Tillich, Den glemte dimension, s. 22.
145. Tillich, Den glemte dimension, s. 24-25.
146. Tillich, Den glemte dimension, s. 27.
147. ST 2, s. 160.
148. ST 2, s. 99.
149. ST 2, s. 165.
150. ST 2, s. 166.
151. ST 2, s. 167.
152. ST 2, s. 170.
153. ST 2, s. 176.
154. ST 2, s. 174.
155. ST 2, s. 176.
156. Tillich, The New Being, s. 24.
157. ST 2, s. 179.
158. Holm, K., s. 46-47.
159. Holm, K., s. 49.
160. ST 3, s. 239.
161. ST 3, s. 239.
162. ST 3, s. 224.
163. ST 3, s. 223-224.
164. ST 2, s. 179.
165. ST 2, s. 180.
166. ST 3, s. 236.
167. McK, s. 214.
168. McK, s. 215.
169. ST 3, s. 126.
170. Tamaru, s. 38.
171. Tillich, Theology of Culture, s. 192.
172. Kelsey, s. 148.
173. ST 1, s. 47-48.
174. Cobb, John B.: Christ in a pluralistic age, Philadelphia, 1975.
s. 21-22.
175. Knitter, s. 220.
176. Knitter, s. 221.
177. ST 2, s. 95.
178. Knitter, s. 184-185.
179. Knitter, s. 191.
180. ST 3, s. 124.
181. Knitter, s. 220.
182. Knitter, s. 221.
183. Braaten, s. 12.
184. ST 3, s. 146.
185. Vedanta: Sanskrit, betegnelse for den strengt monistiske
filosofi, som hinduismens dominerende tanker Shankara omkring 800
e.kr. udvirkede. (Gyldendals Opslagsbog, 1960. Bind 3).
186. Wolff, Otto: Paul Tillichs Christologie des "Neue Seins". Neue
Zeitschrift für Systematische Theologie, 3.Band. 1961,
s. 139-140.
187. Braaten, s. 2.
188. Knitter, s. 192.
189. McK., s. 99.
190. Tillich, Culture of Theology. s. 208.

PAUL TILLICH'S ANTROPOLOGI

LITTERATURLISTE

Sider

- | | |
|--|-----|
| Tillich, Paul: Biblical Search for Ultimate Reality.
Chicago 1955, p. 1-85. | 85 |
| Tillich, Paul: Den glemte dimension. 1958. (Oversat af
Kjeld Holm, 1979). p.7-27. | 20 |
| Tillich, Paul: Morality & Beyond. New York. 1966, p.1-42. | 42 |
| Tillich, Paul: The new Being. 1958, p.15-24. | 09 |
| Tillich, Paul: Paul Tillich in Selbstzeugnissen und
Bilddokumenten/dargest. v. Gerhard Wehr.
Reinbek b/Hamburg, 1979; (Wehr). | |
| Tillich, Paul: Systematic Theology. (Chicago 1951),
London 1988 | |
| Vol.1: p.3-68, 132-137, 163-204; (ST 1). | 111 |
| Vol.2: p.3-180; (ST 2). | 177 |
| Vol.3: p.111-138, 223-243, 412-423); (ST 3). | 58 |
| Tillich, Paul: Theology of Culture. New York. 1959,
p.3-9, 112-126, 201-213. | 32 |
| | |
| Braaten, C. E: No other Gospel! Christianity among the
World's Religions. 1992, p.1-13; (Braaten). | 13 |
| Grenz & Olson: Paul Tillich: The Immanence of the "God
above God". 20th Century Theology.
p.114-130; (Grenz). | 16 |
| Holst, Inga: Psykoanalysens teologiske relevans - med
særligt henblik på Joachim Scharfenbergs
pastoralteologiske tilgang til bibelske
tekster. Præsteforeningens blad, 75. årg.
1985, p.217-227; (Holst). | 10 |
| Holm, Kjeld: Religion og menneskelighed, træk af Paul
Tillichs tænkning. 1987, p.5-119; (Holm, K). | 114 |
| Holm, Søren: Paul Tillich. 1942, p.1-12; (Holm, S.). | 12 |

Hummel, Gert:	Paul Tillichs theologiske Anthropologi angesichts der Korrelation von Offenbarung und Geschichte. Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyke. 1972, p.131-157; (Hummel).	26
Kelsey, D.H.:	The modern Theologians. An introduction to Christian Theology in the twentieth Century, Vol.1, Chapt. 6: Paul Tillich, p.134-149; (Kelsey)	15
Knitter, P.E.:	No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions. 1985, p.171-231; (Knitter).	60
Macleod, A.M.:	Paul Tillich. An essay on the role of ontology in his philosophical Theology. London 1973, p.1-20; (Macleod).	20
Mckelway, A.J.:	The Systematic Theology of Paul Tillich. USA 1964, p.59-70, 92-102, 136-143, 174-188, 213-220, 248-253; (Mckelway).	54
Tamaru, N.:	Motive und Struktur der Theologie Paul Til- lichs. Neue Zeitschrift für Systematische The- ologie. Hrsg. von Paul Althaus u. Carl Heinz Ratschow. Bd.3, Berlin 1961, p.1-38; (Tamaru)	38
Thielcke, H.:	Appendix: Paul Tillich. Modern Faith & Thought. Transl. by Geoffrey W. Bromiley, 1990. Orig. Published as Glauben u. Denken in der Neuzeit, 1983, by J.C.B. Mohr, p.564-572; (Thielcke).	08
Valen-Sendstad, Aksel:	Paul Tillichs ontologiske religions- filosofi og den kristne teologi. Religions- filosofi. p.152-161; (Sendstad).	09