

Skam og synd

Fortolkning av skam i lys av forståelse av synd

AVH 501, (30 ECTS)

Masteravhandling i kristendomskunnskap

Det teologiske menighetsfakultetet, Våren 2010

Gunstein Sjaastad

Veileder: Leif Gunnar Engedal

1. INNLEDNING	4
1.1 Avhandlingens tema	4
1.2 Problemstilling	5
1.3 Materiale	6
1.4 Metode	7
1.5 Et blikk på tidligere bidrag	8
2. Psykologiske perspektiver på skam	12
2.1 Skam – et fenomen som ødelegger	12
2.2 Utvikling av skam	15
2.3 Reaksjoner på skam – destruktive relasjonsmønstre	16
3. Analyse av to teologiske bidrag om synd	18
3.1 Bundet livsorientering – en analyse av Alistair McFadyens bidrag ”Bound to sin”..	18
3.1.1 Synd forstått som overdreven selvhevdelse.....	20
3.1.2 Feministteologisk forståelse av synd.....	20
3.1.3 Kritikk av ”tradisjonell” forståelse.....	21
3.1.4 Synd som ødeleggelse av rett relasjon	23
3.1.5 Teologisk forståelse?.....	26
3.1.7 Synd som villedet og desorientert begjær.....	30
3.1.8 Synd som forstyrrelse og ødeleggelse av grunnlaget for sann glede	31
3.1.9 Synd som aktiv misrelasjon til Gud	32
3.2 Mistillit, stolthet og selvtap - en analyse av Terry D. Coopers bidrag ”Sin, Pride and Self-Acceptance”	34
3.2.1 Synd forstått som selvsentrertthet	34
3.2.2 Stolthet ut av mistillit – Reinhold Niebuhrs forståelse av synd.....	35
3.2.3 Selvforminskelse og ”the sin of hiding” – feministteologisk forståelse av synd	37
3.2.4 Selvforakt – Carl Rogers forståelse av menneskets grunnleggende problem.....	39
3.2.5 Å leve en løgn – Thomas Odens forståelse av synd.....	40

3.2.6	Stolthet og selvhat vevd sammen – Karen Horneys forståelse av menneskelig destruktivitet.....	41
3.2.7	Stolthet og selvforakt ut av mistillit – Terry Coopers forståelse av synd	44
4.	Fortolkning av skam i lys av forståelse av synd.....	47
4.1	Skam og synd som stolthet	48
4.2	Skam og synd som sloth, selvtap og selvforminskelse	50
4.3	Skam og forståelsesrammen for synd.....	52
5.	Oppsummering	57
	Litteratur	58

1. INNLEDNING

1.1 Avhandlingens tema

Hva er skam? Svaret på dette vil være avhengig av en avklaring av hvilken type skam en har i fokus. Skam som fenomen kan deles opp i ulike typer, for eksempel kan det skilles mellom god og ødeleggende skam.¹ Distinksjonen mellom god og ødeleggende skam kan gjøres slik: God og nødvendig skam markerer grenser, den hindrer mennesker i å tråkke over gode og viktige grenser. Ødeleggende, ikke ønskelig skam forstyrrer og ødelegger forholdet til oss selv og andre. I denne oppgaven har jeg valgt som den ødeleggende skammen som tema.

Som et faglig-teoretisk tema vil forståelsen av skam variere ut fra om en beskriver skam fra filosofiske, sosiologiske, psykologiske eller teologiske perspektiv. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i psykologiske perspektiver for å beskrive ødeleggende skam, for deretter å tolke beskrivelsene i lys av teologi.

Ødeleggende skam kan beskrives som et fenomen som bryter ned livet. En mulig teologisk tilnærming til fenomener som bryter ned livet, er å tolke disse i lys av teologiens tale om synd. Et slikt utgangspunkt har Jan Olav Henriksen valgt i del to av sin bok om teologisk antropologi, "Imago Dei."² Dette er også utgangspunktet jeg velger i denne oppgaven.

Min antagelse er at menneskets erfaring av selvcentrerthet og selvopphøyelse ofte er fortolket i rammen av synd. En annen antagelse er at erfaring av skam og selvforminskelse sjeldent er fortolket i en slik ramme, selv om skamerfaringer kan sies å være beslektede erfaringer med disse.

Stephen Pattison har gitt en omfattende behandling av fenomenet skam i teologiske perspektiver.³ Pattison retter mye kritikk mot måten skam har blitt (og ikke blitt) behandlet på i teologien. Han kritiserer teologiens tale om synd generelt og mener denne har bidratt til å

¹ Finn Skårderud, "Tapte ansikter" i Trygve Wyller (red.) *Skam: perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, (Bergen: Fagbokforlaget, 2001), 39.

² Jan-Olav Henriksen, *Imago Dei: Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003), 158ff. Henriksens behandling av konkrete empiriske fenomener innebærer blant annet selvtutfoldelse, narsissisme, sanselighet og skyld. Han behandler også temaet skam i noen få avsnitt. *Ibid.*, 221.

³ Stephen Pattison, *Shame. Theory, Therapy, Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

overse og forsterke skam. Særlig kritiserer han synd forstått som "pride, "stolthet."⁴ Adams fall er ofte fortolket som stolthet og menneskets vilje og natur er ofte forstått i form av stolthet og begrepet *incurvatus* (selvsentrert.) Det har blitt sett på som å vende seg fra Gud til seg selv, til å bli selvsentrert, og at mennesket ikke anerkjenner sin plass som et avhengig menneske. Pattison mener at i moderne teologi er stolthet fortsatt et viktig begrep for å forstå menneskets falne natur. Ydmykhet og selvfornektelse er ofte forstått som det motsatte av stolthet, som det gode og dydige.⁵

Pattison hevder at disse begrepene kan bli problematiske i møte med skam. "...this is a classic case where theological ideas may produce secondary effects and interpretation in relation to shame that may not have been intended by their authors and perpetuators."⁶ Dette kan føre til at all stolthet ses som ødeleggende, teologien gir ikke stolthet noen positiv betydning. I lys av slik fortolkning av synd får mennesker liten hjelp til å utvikle seg og sitt selv bilde på en god måte.⁷ Pattison mener at opphøyelsen av det å være ydmyk kan forsterke skam og bli tatt som en oppfordring til passivitet. Et unyansert syn på ydmykhet kan bekrefte menneskers mangel på selvfølelse og forstyrre forholdet til seg selv, andre og Gud.⁸ Pattison viser også til feministteologer som har kritisert den kristne tradisjonens fortolkning av synd som stolthet og selvhevdelse på bakgrunn av kvinners erfaringer av å ha å ha lite utviklede selv.⁹

Kritikken fra Pattison gjorde meg nysgjerrig på hvilken måte ulik teologisk forståelse av synd påvirker en teologisk fortolkning av ødeleggende skam.

1.2 Problemstilling

Jeg har valgt en tilnærming til fenomenet skam ved å se det i lys av synd. Med dette utgangspunktet og med kritikken fra Pattison, har jeg formulert denne problemstillingen med to elementer:

⁴ Ibid., 243.

⁵ Ibid., 248-249.

⁶ Ibid., 249.

⁷ Ibid., 250.

⁸ Ibid., 249.

⁹ Ibid., 256.

Hvordan forstås skam i psykologiske perspektiver? Hvordan kan ulik forståelse av synd påvirke fortolkning av skam?

Som sagt innledningsvis, har jeg valgt ødeleggende skam som fokus for denne oppgaven. I det følgende når jeg refererer til ”skam” eller ”erfaring av skam”, viser det til denne typen skam.

Gjennom formuleringen *hvordan kan*, antyder jeg at ulik forståelse av synd får betydning for fortolkning av skam. Jeg spør etter hvordan. Jeg mener ikke her at hvilken som helst forståelse av synd påvirker dette. Det jeg først og fremst har i fokus, er forståelse av synd utviklet med basis i gitte forståelser av mennesket og menneskets psykologi.

Med begrepet *påvirke* mener jeg å antyde at det ikke er en direkte forbindelse mellom forståelse av synd og fortolkning av skam. Samtidig tar jeg utgangspunkt i at det er en forbindelse, og denne er det jeg skal undersøke.

Jeg velger *fortolke* som begrep for det teologiske perspektivet på skam. Dette er valgt på bakgrunn av en gitt forståelse av teologi. Jeg forstår ikke teologi som forklaring av empiriske fenomener. Talem om synd forstår jeg ikke som forklaring på fenomenet skam. I denne sammenhengen forstår jeg teologi som ramme for å tyde erfaringer i menneskelivet, og talem om synd som en måte å tyde ødeleggende fenomener i menneskelivet.

1.3 Materiale

Jeg skal gjøre rede for hovedmaterialet jeg har anvendt for å forstå og beskrive ødeleggende skam. Jeg velger å nevne det mest brukte materialet. For annet anvendt materialet om skam viser jeg til avhandlens litteraturliste.

Jeg valgt to artikler av psykiater Finn Skårderud i en antologi om skam. Skårderud gir der beskrivelser av ødeleggende skam og utvikling av skam. Disse er *Tapte ansikter* og *Det tragiske mennesket*.¹⁰ Videre har jeg valgt psykiateren Donald L. Nathansons bok *Shame and Pride: Affect, sex and the birth of the self*.¹¹ Denne boken har vært en kilde blant annet til å forstå reaksjoner på skam. Jeg har også valgt Stephen Pattisons bok *Shame: Theory, Therapy, Theology*.¹² Pattison er teolog, men har i dette bidraget gjort rede for skam også fra

¹⁰ Skårderud, ”Tapte ansikter” og ”Det tragiske mennesket” i Wyller, *Skam*.

¹¹ D. Nathanson, *Shame and pride: affect, sex, and the birth of self*, (New York: Norton, 1992).

¹² Pattison, *Shame*.

psykologiske perspektiver. Anne-Mari Eikenæs' masteravhandling i psykologi *Fangenskap og frihet*, er også en kilde til forståelse av skam og kilder til ødeleggende skam.¹³

Av materialet som bidrar med ulik forståelse av synd har jeg valgt to bidrag. Det ene er Alistair McFadyens *Bound to sin*.¹⁴ Det andre er Terry D. Coopers bidrag *Sin, Pride and Self-Acceptance*.¹⁵ Både McFadyen og Cooper gjør rede for flere måter å forstå synd på. Det som gjør McFadyens og Coopers bidrag særlig egnet for denne oppgaven, er at begge gjør greie for syndsforståelse i dialog med empiriske fenomener, og begge tar utgangspunkt i stolthet som forståelse av synd, og gjør rede for kritikk av dette og alternative måter å forstå synd på.

1.4 Metode

For å svare på oppgavens problemstilling har jeg valgt hermeneutisk metode. Jeg skal utlegge og analysere det valgte materialet, for deretter å drøfte problemstillingen ut fra min forståelse av stoffet.

Som et utgangspunkt i oppgaven har jeg valgt psykologiske perspektiver på skam. Psykologiske perspektiver er valgt for å kunne få en empirisk tilnærming til fenomenet skam. Min antagelse er at psykologien bidrar med viktig intrapsykisk og relasjonell beskrivelse av skam, som er viktig for teologien å lytte til og tyde i lys av sine kilder, i denne sammenheng forståelse av synd.

Som utgangspunkt i denne oppgaven har jeg valgt teologiens tale om synd, og hvordan denne påvirker fortolkning av skam. Det er med andre ord synd som livstolkning jeg har i fokus. "Synd som livstolkning" klinger ikke særlig godt, uten at det presiseres at troen på den treenige Gud er den større rammen for å tolke erfaring. Å tolke skam i lys av synd, vil dermed også måtte forholde seg til denne større ramme for å kunne gi mening.

Et fokus på å tyde skam, er uttrykk for at erfaring gis legitimitet i forhold til teologisk fortolkning. Når jeg i denne oppgaven skal belyse erfaring med teologisk fortolkning, er det med utgangspunkt i en forståelse av at alle menneskelige erfaringer er noe teologien kan belyse og tyde, ikke bare spesielle troserfaringer.¹⁶

¹³ Anne-Mari Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, (UiO: Hovedoppgave i psykologi, 2008),

¹⁴ Alistair McFadyen, *Bound to Sin. Abuse, Holocaust and the Christians Doctrine of Sin*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

¹⁵ Terry D. Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003).

¹⁶ Jf. Henriksen, *Teologi i dag: samvittighet og selvkritikk*, (Oslo: Fagbokforlaget, 2007), 23.

I lys av det jeg nå har skrevet, skal jeg konkretisere hvordan jeg skal gå fram for å løse problemstillingen. I kapittel to skal jeg gjøre rede for skam. Her skal jeg gi beskrivelse av skam som et ødeleggende fenomen, hvordan slik skam utvikles og reaksjoner på denne.

I kapittel tre skal jeg analysere forståelse av synd i bidragene til McFadyen og Cooper. Jeg vil gjøre oppmerksom på at hverken McFadyen eller Cooper uttrykker noe sikte om å tolke erfaring av skam. Min forut-antagelse er likevel at det er skam-relaterte tema de er i dialog med og belyser. Både McFadyen og Cooper er dialogisk orienterte, og analyserer og tolker flere ulike teologers forståelse av synd. Cooper gjør i tillegg også rede for psykologers forståelse av menneskelig destruktivitet. Jeg kommer ikke til å vurdere holdbarheten i McFadyens og Coopers analyse og tolkninger, men forholde meg til det de skriver.

Fremstillingen og analysen av McFadyens og Coopers bidrag skal hovedsakelig følge deres disposisjon av stoffet. Dette fordi det spiller en viktig rolle for oppbyggingen og forståelsen av deres argumentasjon. Tyngdepunktet i min analyse ligger i deres anvendelse og tolkning av stoffet. De ulike forståelsene av og rammene for forståelse av synd vil være utgangspunkt for å drøfte hvordan fortolkning av skam påvirkes av disse.

I kapittel fire skal jeg bruke fortolkninger som kom ut av analysen i kapittel tre til å undersøke hvordan de påvirker fortolkning av skam, beskrivelsene i kapittel to. I dette kapitlet vil jeg prøve ut ulike fortolkninger i møte med beskrivelse av skam. Jeg skal først fokusere på ulike begrep synd forsås ved, og deretter retter jeg fokus på rammene for å forstå synd.

Teologisk har de blitt arbeidet relativt lite med skam i en norsk sammenheng.¹⁷ I norsk teologisk kontekst er det de ti siste årene det er kommet noen bidrag. De fleste av disse har en sjelesorgfaglig tilnærming. Jeg skal i det følgende gi en oversikt over de av bidragene med lignende tematikk som denne oppgaven.

1.5 Et blikk på tidligere bidrag

Jan-Olav Henriksens skriver kort om skam i sin bok om teologisk antropologi, "Imago Dei."¹⁸ Her er skam et tema i rammen av fortolkning av synd. Henriksen hevder at en teologisk tale om synd skal åpne muligheten for at mennesket kommer ut av situasjonen der det skammer

¹⁷ I forhold til norske bidrag til kristen troslære, har jeg oversiktsmessig lest gjennom noen utgaver av disse fra de siste tiårene og ikke funnet noe om skam i disse.

¹⁸ J-O. Henriksen, *Imago Dei*, ... 220-221.

seg, og integreres i nye og livgivende relasjoner til seg selv og andre.¹⁹ Hvordan en slik tale om synd rent konkret kan utformes blir ikke nærmere drøftet.

Boken ”Fra skam til verdighet” er en samling artikler som arbeider med temaet vold og seksuelle overgrep både fra teologisk og psykologisk hold. Teologen Beate Indrebø Hovland har her belyst problemstillinger som kan melde seg i møtet mellom overgrepserfaringer og en religiøs fortolkning av virkeligheten.²⁰

Hun mener at skyld og tilgivelse og har blitt gitt mye oppmerksomhet i kirke og teologi, mens skam ofte er blitt ignorert. Samtidig sier hun at det finnes gode grunner for å hevde at fenomenet skam ofte er mer fundamentalt i menneskets kamp med seg selv og verden enn skyld. Disse grunnene gjør hun derimot ikke mer greie for. Hun mener videre det har vært en manglende bevissthet i kirken og teologien om at mange av tradisjonene som forvaltes der, kan ha en skampåførende eller skamforsterkende virkning. Blant annet trekker frem understrekningen av stolthet som roten til synd. Hun viser til feministisk kritikk av slik fortolkning. Feministteologien hevder dette er uttrykk for mannlig forestilling og mannlig perspektiv. Indrebø Hovland mener at for mange kvinner er syndens rot annerledes: ”Uten å ta stilling til hvor mange menn dette gjelder, kan det være riktig å si at *i hvert fall* for mange kvinner er syndens rot antakelig mye oftere manglende syn for egen verdighet.”²¹ Denne fremstillingen av synd gjør hun ikke mer greie for.

Indrebø Hovland peker også på bibeltekster som understreker ydmykhet og tålsomhet og som hun mener er problematiske. ”Mange kvinner har også hørt altfor godt etter når det vises til bibeltekster som understreker ydmykhet og tålsomhet som ideal. Det å gjøre krav på egne rettigheter framstår dermed som et uttrykk for hovmod og syndig stolthet. Opprør og protest ses som ukristelig.”²²

Skam er hovedtema i Berit Okkenhaugs bok ”Når jeg skjuler mitt ansikt.”²³ Hennes bok er delt i to, der hun i den første delen presenterer skam fra psykologiske, etiske og kulturelle synsvinkler. I den andre delen ser hun nærmere på skam i Bibelen, teologien, kirken og tradisjonen. Under tematisering av skam i rammen av kirke og tradisjon, problematiserer hun idealet om ydmykhet. Hun peker på at formaningene til ydmykhet har ført til mye krenkelse og opplevelse av mindreverd. Ydmykhet kan ikke ha basis i mindreverd. ”Bare den

¹⁹ Ibid., 221.

²⁰ B. Indrebø Hovland, ”Du med nåden, jeg med skammen – å, hvor vi dog passer sammen”? Gud og menneske i møte med overgrepserfaringer – Et teologisk bidrag” i T. Anstorp, B. Indrebø Hovland og E. Torp (red.), *Fra skam til verdighet: teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2003).

²¹ Ibid., 52. Forfatterens kursivering.

²² Ibid., 54.

²³ Okkenhaug, *Når jeg skjuler mitt ansikt*.

som står oppreist, kan bøye seg ned som en aktiv handling.”²⁴ Om stolthet spør hun seg selv om det kan det finnes sunn stolthet, og om denne også kan reflekteres i forkynnelsen. ”Gud gleder seg over sitt skaperverk. En nyansert og positiv vurdering av stoltheten viser seg i et sunt og godt selvbilde. Den som vet seg elsket, kan også møte formaningen om å ’vandre ydmykt med din Gud’ (Mika 6,8). Det er forskjell på sann ydmykhet og ”janteloven” – ’du må ikke tro at du er noe’.”²⁵ Okkenhaug fremhever at evangeliet har kraft i seg til å avsløre krenkende strukturer og adferd og gi verdighet til skambelagte mennesker. Hun ser frigjøringsteologien og negro spirituals som kilder som peker på den sunne stoltheten og verdigheten som er gitt oss i evangeliet.²⁶

Anne Marit Riste har skrevet masteroppgave om skam med tittelen ”Skäms inter för at du er människa...”²⁷ I første del av oppgaven undersøker hun skamerfaringen i vår kultur, mens den andre er en analyse av antropologiske perspektiv hos Jürgen Moltmann. Siste del av oppgaven er utformet som en dialog mellom teologisk antropologi og menneskers skamerfaring. Hun peker avslutningsvis på hvordan stolthet og menneskets falske selvkjærlighet har blitt forstått som kjernen i hva som teologien forstår som synd. Riste peker på at det finnes en stolthet som ikke er hovmod, og en sann selvkjærlighet. ”Utgangspunktet for å forstå denne formen for stolthet og selvkjærlighet, er en forståelse av menneskets liv og identitet som i en viss forstand gitt. Denne stoltheten innebærer at man vet hva man har fått og at man takker for det.”²⁸

Johne Stødle har skrevet masteroppgaven ”Synd i en skyldløs tid.”²⁹ Denne omhandler forståelse, formidling og håndtering av synd i rammen av en narsissistisk kultur. I beskrivelsen av en narsissistisk kultur er skam et hovedbegrep. Stødle viser at i det narsissistiske mennesket er både stolthet og skam sentrale kjennetegn. Stødle løfter fram skapelsesteologi og rettfærdiggjørelse som sammen er uttrykk for en teologi som både bekrefter menneskets verdighet og dets ansvar.³⁰

Et annet bidrag som berører tematikken skam, stolthet og ydmykhet, er Marie Farstad sin masteroppgave ”Skam – identitet – relasjon.”³¹ Hun undersøker skamerfaring i lys av sjelesorg og psykoterapi og hovedfokus er på skammens virkning på identitet og relasjonskompetanse. Hun behandler teologiske perspektiv på skam med henblikk på hvilke

²⁴ Ibid., 113.

²⁵ Ibid., 114.

²⁶ Ibid., 119.

²⁷ A. M. Riste, *Skäms inte för at du är människa..*(MF: Hovedoppgave i kristendomskunnskap, 2000).

²⁸ Ibid., 107.

²⁹ J. Stødle, *Synd i en skyldløs tid*, (MF: Masteroppgave i teologi, 2009).

³⁰ Ibid., 72, 75ff.

³¹ M. Farstad, *Skam – identitet – relasjon*, (MF: Masteravhandling i kristendom, 2008).

kliniske følger det får. Hun viser til det Pattison skriver om stolthet og ydmykhet, og reiser spørsmålet om stolthet er roten til alt vondt, eller om den kan være en kilde til mindre skam, og påpeker viktigheten av differensiering mellom gode og viktige former for stolthet og destruktive former. Hun påpeker også på at tanken om ydmykhet og det å fornekte seg selv, er problematisk i møte med skam.³²

Felles for alle disse bidragene er forståelse av skam som en erfaring som trenger å arbeides med teologisk. Flere har pekt på forståelse av synd som stolthet og dyd som ydmykhet som trenger nyansering i møte med skam. I neste kapittel skal jeg beskrive hvordan fenomenet skam forstås i psykologiske perspektiver.

³² Ibid., 81-82

2. Psykologiske perspektiver på skam

I dette kapittelet skal jeg svare på det første spørsmålet i oppgavens problemstilling: *Hvordan forstås skam i psykologiske perspektiver?* Jeg har pekt på at skam finnes i gode og dårlige utgaver og at det er skam som noe ødeleggende jeg skal beskrive. På denne bakgrunnen har jeg valgt å gjøre greie for forståelse av skam slik den kommer fram i psykologiske perspektiver.

2.1 Skam – et fenomen som ødelegger

I psykologisk litteratur forstås skam som affekt og følelse, og et fenomen knyttet til selvopplevelsen.³³ En forståelse for skam er derfor avhengig av en forståelse av selvet.³⁴

Donald Nathanson forstår selvet som en referanse til hele mennesket. Nathanson integrerer psykoanalytisk teori med affektteori og spedbarnsforskning, og mener på bakgrunn av dette at selvet både er en sammensetning dannet i en interpersonlig kontekst, og noe et barn kan sanse i veldig tidlig alder.³⁵ Selvet forstås dermed både som noe som dannes gjennom erfaringer gjort i møte med andre, og som noe som kan sanses i veldig tidlig alder. Sansningen av selvet er “the summation of our invariant experiences,” (summen av menneskers konstante erfaringer), og ikke en kognitiv konstruksjon.³⁶

Finn Skårderud mener det er en nær sammenheng mellom skam og dannelsen av selvet. Han definerer selvet som ”en persons varige opplevelse av seg selv, med organisering av opplevelser og erfaringer.”³⁷

Skam forstås som en ”global” erfaring, det vil si at den involverer hele selvet. Den rammer hele selvet ved at den viser til en ”feil” med hele personen. Den skamfulle oppfatter at noe er grunnleggende mangelfullt, skittent og svakt ved hele ens selv.³⁸

Forståelsen av skam som en global erfaring, legger et grunnlag for å skille mellom skam og skyld. Skam er i mye mindre grad enn skyld knyttet til handlinger. ”Det gjenspeiler

³³ Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 12. Marie Farstad definerer affekt som kort og intens biologisk basert følelsesmessig reaksjon, og følelser som noe mer langvarig, dypere og mindre fysiologisk basert. Farstad, *Skam – identitet – relasjon*, 17.

³⁴ Skårderud, *Det tragiske mennesket*,

³⁵ Nathanson viser til spedbarnsforskeren Daniel Stern som hevder at barn allerede i løpet av de to første månedene etter fødsel kan sanse seg selv som differensiert fra andre. Nathanson, *Shame and pride*, 198, 203, 206.

³⁶ *Ibid.*, 206.

³⁷ F. Skårderud, ”Tapte ansikter” i *Skam: perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, (Bergen: Fagbokforlaget, 2001), 54.

³⁸ Pattison, *Shame*, 70, Skårderud, *Tapte ansikter*, 38.

*hvem det er, fremfor hva det gjør.*³⁹ Mens skyld er knyttet til handlinger og kan lettere skilles fra menneskets opplevelse av verdi, bidrar skam til at hele selvet opplever seg gransket. Skam handler om en forsterket bevissthet om seg selv på en negativ måte.⁴⁰

Skam beskrives som en følelse av å bli sett og vurdert på en nedverdiggende måte, og bli gjort til objekt. Denne følelsen kan enten være en forestilling som den skamfulle selv har, eller det kan være en reell kritisk iakttagelse fra andre. Pattison skriver at dette gjør selvet til objekt: ”The sense of being scrutinised from ‘outside’ provokes a feeling of being objectified.”⁴¹ I stedet for å erfare seg som en person som selv kan ta stilling og vurdere, blir personen selv objektet som andre vurderer. Dette bidrar til tap av engasjement og ansvar.⁴²

Skårderud hevder at det er få andre følelser som kjennes like dramatiske som skam. Skammen kommer raskt og men forsvinner langsomt. ”Den er en negativ erfaring, en implosjon eller en plutselig ’ødeleggelse’ og selvforminskning. Skammen er en dødgjørende affekt, og dens ytterste konsekvens er selvmordet.”⁴³ Billedlig forstått er skammen dødgjørende ved at den kan bidra til at følelser, behov eller trekk ved en person legges døde.⁴⁴

Skam er en følelse som ofte får åpenbare psykosomatiske effekter. Det kroppslige uttrykket er typisk for en som bærer kronisk skam, hevder Skårderud. Dette kan ta form av en stivnet kropp, utflatet mimikk, en lukket kropp og en tale uten rytme og kraft. ”Det er som om det ikke strømmer energi fra menneske til menneske.”⁴⁵

Pattison viser at skam beskrives som en erfaring av å miste seg selv. Under all erfaring av skam ligger en overbevisning om å ikke være elsket eller verdig å elskes. Det innebærer en frykt for å bli forlatt, for å miste kjærlighet, og å miste seg selv. Erfaringen av skam fører ofte til at mennesker avviser seg selv og mister respekten for seg selv. “Deep down, [shame] always ultimately comes down to a painful feeling: ‘I am an unlovable, despicable nothing; the core of myself is hollow; my self is lost.’”⁴⁶

Skam beskrives også som en erfaring av selvforakt. Pattison mener dette, og hevder at skam ofte handler om å mislykkes i å nå opp til sine idealer og forbilder. En som skammer seg er misfornøyd med seg selv og ønsker å være annerledes. Det kan ta form av et ønske om å være smartere, sterkere, vakrere eller mer moralsk. Det å ikke leve opp til sine bevisste og ubevisste mål og idealer er knyttet til å miste respekten for seg selv. Skam kan derfor fremtre

³⁹ Forfatterens kursiveringer. Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 13.

⁴⁰ Pattison, *Shame*, 73.

⁴¹ Pattison, *Shame*, 72.

⁴² Pattison, *Shame*, 72.

⁴³ Skårderud, *Tapte ansikter*, 42.

⁴⁴ A. Arnevik, *Gud – skammens eller verdighetens speil*, (UiO: Masteroppgave i kristendom, 2008), 28.

⁴⁵ Skårderud, *Andre reiser*, 255.

⁴⁶ Pattison, *Shame*, 76.

som selvforakt, en altomfattende negativ holdning til selvet.⁴⁷ ”...[b]ehind the feeling of shame stands not the fear of hatred, but the fear of contempt.”⁴⁸ Skam kan dermed uttrykkes både som selvforakt, og som frykt for andres forakt.

I sin masteroppgave i psykologi, har Anne-Mari Eikenæs foretatt en kvalitativ studie av det hun kaller patologisk skam. Hun har undersøkt hvordan skam erfares og bearbeides av deprimerte pasienter.⁴⁹

Tittelen på oppgaven har hun kalt ”fangenskap og frihet”, som antyder viktige tema i møte med skam. I teoridelen av oppgaven, skriver hun om skam som et eksistensielt begrep, det vil si skam forstått som mangel på frihet til å eksistere.⁵⁰ Hun viser at begrepet eksistens kan defineres som ”å tre frem”,⁵¹ og at i eksistensiell psykoterapi refererer begrepet frihet blant annet til individets lengsel etter å være seg selv, og angsten forbundet med dette.⁵² Eikenæs skriver: ”Patologisk skam tvinger individet til å velge en *uegentlig* eksistens, som resulterer i begrenset opplevelse av autonomi og frihet.”⁵³

I oppgavens analysedel, konkluderer Eikenæs med at alle informantene hennes benytter seg av metaforen fangenskap og frihet for å beskrive sine symptomer. Hun skriver at i lys av eksistensiell psykoterapi kan opplevelsen av fangenskap forstås som et uttrykk for at skammen hindrer mennesker i å tre frem og være i eget liv. Mennesker velger fangenskap i stedet for frihet, fordi de da også slipper å ta ansvar for egne valg. ”I tråd med dette kan man tolke at informantenes manglende tro på seg selv, og frykten for å ikke lykkes, berøver dem muligheten til å ta risikoen på å eksistere. Resultatet blir opplevelsen av å tape seg selv og mangel på å ta valg i eget liv.”⁵⁴

⁴⁷ Erik Erikson, ”Childhood and society” i Pattison, *Shame*, 77.

⁴⁸ Begrepet ”contempt” kan oversettes med forakt. Gerhart Piers og Milton Singer, ”Shame and Guilt”, 29, i Pattison, *Shame*, 77.

⁴⁹ Eikenæs, *Fangenskap og frihet*.

⁵⁰ Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 14.

⁵¹ Irvin Yalom, *The gift of therapy*, i Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 14.

⁵² Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 62.

⁵³ *Ibid.*, 15. Forfatterens kursivering.

⁵⁴ *Ibid.*, 51.

2.2 Utvikling av skam

I det foregående har jeg på ulike måter beskrevet skam som et ødeleggende fenomen. Det er beskrevet hvordan skam påvirker vårt forhold til oss selv og andre på negative måter. Jeg skal nå gjøre rede for hvordan ødeleggende skam oppstår og utvikles.

Eikenæs hevder at psykologisk litteratur om skam skiller mellom to relasjonelle kilder til den ødeleggende skammen. Den ene er knyttet til alvorlige og traumatiske enkelthendelser som fysisk og psykisk overgrep. Den andre kilden til skam er knyttet til manglende respons fra omsorgsgivere når barnet utvikles. Ødeleggende skam har røtter i en av kildene, eller i en interaksjon mellom dem.⁵⁵

Skammen som oppstår i kjølevannet av traumatiske enkelthendelser beskrives som *traumeskam*.⁵⁶ I boken ”Fra skam til verdighet”, fokuseres det på skam som viktig problematikk i møte med seksuelle overgrep. I et psykolog perspektiv på skam og overgrep skriver Gry Stålsett Follesø: ”Erfaring med overgrep fra foreldre eller andre som skulle vært nære omsorgspersoner, griper dypt inn i ethvert menneskes personlighetsutvikling. For den som har vært utsatt for denne type alvorlige krenkelser, vil skamproblematikken prege en stor del av identiteten, (...)”⁵⁷ Follesø hevder at skammen bidrar til at den overgrepsutsatte blir værende i en offerrolle.⁵⁸

Skam ut av manglende respons fra omsorgsgivere beskrives som *utviklingskam*.⁵⁹ Skårderud beskriver denne som knyttet til fravær, isolasjon og uteblivelse.⁶⁰ Han viser til selvpsykologisk tradisjon som vektlegger at empatisk respons som nødvendig for å utvikle en sammenhengende opplevelse av seg selv, og til å utvikle evnen til å regulere selvfølelsen.⁶¹ Speiling og tilknytning er nødvendig for å integreres til et modent og sammenhengende selv.⁶²

Skårderud viser til affektteorisk perspektiv på skam. Der knyttes utvikling av skam til erfaring av reduksjon av interesse, spenning, nytelse og glede. Når disse positive følelsene handler om tilknytning i relasjoner, og mennesker erfarer avvisning og fravær, oppstår skam.

⁵⁵ Ibid., 14.

⁵⁶ Ibid., 14.

⁵⁷ Gry Stålsett Follesø, ”Skam og skyld” i Anstorp, Indrebø Hovland og Torp, *Fra skam til verdighet*, 101.

⁵⁸ Ibid., 101.

⁵⁹ Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 14

⁶⁰ Skårderud, *Det tragiske menneske*, 55.

⁶¹ Ibid., 57-59.

⁶² Ibid., 59-60.

Også når glede knyttet til mestring blir avbrutt ved manglende mestring kan en skamreaksjon bli utløst.⁶³

Skårderud viser til Daniel Stern som ut fra en selvpsykologisk tradisjon har utviklet en syntese mellom affekterori og psykoanalyse. Stern gitt bidrag til hvordan samhandlingen om affekter, *affektinntoning*, er sentral i barnets dannelser av et selv. Affektinntoning skjer ved at omsorgsgivere deler barnets opplevelse, bekrefter dets aktivitet og bidrar til byggingen av det som blir barnets selv. Manglende affektinntoning ses som årsaksfaktor til forstyrret selvutvikling og skam.⁶⁴

2.3 Reaksjoner på skam – destruktive relasjonsmønstre

I det foregående er det gitt en beskrivelse av skam som noe ødeleggende og av utvikling av skam. I de følgende avsnittene skal jeg beskrive *reaksjoner* på skam. Jeg har valgt å gjøre rede for det Nathanson beskriver som "the compass of shame." Han mener det er mulig å gjenkjenne fire grunnleggende reaksjoner på skam. Avhengig av det som utløste skam, vil en reaksjon på skam innebære en bevegelse for å redusere skamfølelsen. Enten tar reaksjonen form av en bevegelse mot eller bort fra seg selv eller mot eller bort fra andre. Han har kalt disse fire reaksjonene "withdrawal" (tilbaketrekning), "attack self" (angripe selvet), "avoidance" (unngåelse) og "attack other" (angripe andre).⁶⁵ Reaksjonene tilbaketrekning og angrep på selvet er to måter å *akseptere* skam på, mens unngåelse og å angripe andre er måter å *forsvare* seg mot skam på.⁶⁶

Hver av disse reaksjonene vil variere i hvor stor grad de forstås som ødeleggende. Fra å være milde, akseptable og til og med nyttige, kan det også ta form av måter å relatere på som tydelig er ødeleggende.⁶⁷ I denne sammenhengen er det reaksjoner på skam som uttrykk for destruktive relasjonsmønstre jeg skal gjøre rede for.

Tilbaketrekning er basert på utrygghet og frykt i møte med andre og fører til at mennesker trekker seg tilbake. Gjennom fysisk isolasjon eller følelsesmessig distanse, forsøker personen å beskytte seg mot å bli påført eller kjenne på skam. Dette kan ta form av å trekke seg unna øyekontakt til depresjonens isolasjon.⁶⁸

⁶³ Ibid., 62-63.

⁶⁴ Ibid., 64.

⁶⁵ Nathanson, *Shame and Pride*, 303ff.

⁶⁶ Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 17.

⁶⁷ Ibid., 314.

⁶⁸ Nathanson, *Shame and Pride*, 315-325. Eikenæs, *Fangenskap og frihet*, 17. Arnevik, *Gud – skammens eller verdighetens speil?*, 41-42.

Angrep på selvet er måter å relaterer til andre på gjennom å gjøre seg selv mindre. Nathanson skriver at det handler om selvforakt og å holde en så lav profil at ingen kan redusere den ytterligere.⁶⁹ Ydmykelse og å gjøre seg avhengig av personer med makt, er uttrykk for denne reaksjonens søken etter å oppnå intimitet, kjærlighet og respekt. Angrep på selvet innebærer å snakke nedsettende om seg selv, og rette sinne mot seg selv.⁷⁰ Reaksjonen unngåelse handler om å gi oppmerksomhet til det som ikke aktiverer skam. I destruktive former kan unngåelse ta form av flukt inn i rusmisbruk og narsissisme.⁷¹

Unngåelse er en reaksjon på skam der en skjuler for seg selv og andre det en opplever som mangelfullt ved en selv. En form for unngåelse er perfeksjonisme og flinkhet. Dette relasjonsmønsteret handler om at en vurderes seg elskverdig og akseptert bare hvis en lever opp til visse standarder.⁷²

Den siste måten å beskytte seg mot skam, er gjennom å angripe andre. ”Noen må gjøres mindre enn meg”, er uttrykk for denne måten å relatere på.⁷³ Det handler å søke selvrespekt på bekostning av andres. ”I maktutøvelsen, i krenkelsen av andre og i overgrepet som skamløs atferd vil den som bærer en slik dyp skam, selv bli en *skammer*. Andre blir skadet, med risiko for å bli påført skam.”⁷⁴

I dette kapittelet har jeg beskrevet skam fra psykologiske perspektiver. Det er gitt beskrivelser av skam som et ødeleggende fenomen, og hvordan skam utvikles. Gjennom beskrivelse av ”the compass of shame” har jeg beskrevet reaksjoner på skam i form av destruktive relasjonsmønstre. I kapittel fire skal jeg bruke disse beskrivelsene av skam og undersøke hvordan ulik forståelse av synd påvirker teologisk fortolkning av skam.

⁶⁹ Nathanson, *Shame and Pride*, 330.

⁷⁰ Ibid., 112.

⁷¹ Ibid., 326ff., Arnevik, *Gud – skammens eller verdighetens speil?*, 40.

⁷² Ibid.,

⁷³ Nathanson, *Shame and pride*, 313.

⁷⁴ Skårderud, *Tapte ansikter*, 45.

3. Analyse av to teologiske bidrag om synd

I dette kapittelet skal jeg analysere to teologiske med henblikk på forståelse av synd. Først skal jeg analysere Alistair McFadyens "Bound to sin", deretter Terry D. Coopers "Sin, Pride and Self-Acceptance."

3.1 Bundet livsorientering – en analyse av Alistair McFadyens bidrag "Bound to sin"

Jeg skal gi en oversikt av innholdet i "Bound to sin" for å gi et innblikk i hva som er rammen rundt det jeg skal undersøke.

McFadyen tar for seg den kristne læren om synd. Hensikten med boken er å teste den forklarende og beskrivende kraften ("explanatory and descriptive power") av læren om synd i møte med to situasjoner som er allment akseptert både som faktiske hendelser og som veldig livsødeleggende. Disse situasjonene er holocaust og seksuelt misbruk av barn.

"Bound to sin" er delt i tre. I første del gjør McFaden rede for det han mener er et kjennetegn på vestlig, sekulær kultur. Han mener denne kjennetegnes av pragmatisk ateisme som handler om å forholde seg til verden uten referanse til Gud. Det innebærer også at alt det ødeleggende i verden ses uavhengig av Gud, og dermed uavhengig av den kristne læren om synd. Særlig er læren om arvesynd ("original sin") vanskelig å akseptere for mange på bakgrunn av moderne antagelser om mennesket og menneskets moral og frihet. Et mye utbredt syn på mennesket er at det er radikalt fritt og autonomt. Det er et utbredt syn at menneskets radikale frihet ses som forutsetningen for at det kan holdes ansvarlig for ødeleggende handlinger.

McFadyen mener at i moderne teologi har disse antagelsene om mennesket påvirket fortolkningen av synd. Synd er her ofte fortolket på en av to måter. Enten er synd fortolket som et mulig valg basert på fri vilje, der mennesket ses nøytralt i forhold til syndige eller gode valg. Eller så er synd fortolket sosialt, der synd er å bidra til å opprettholde ødeleggende sosiale strukturer. Begge disse måtene å fortolke synd på er bare knyttet til det mennesker har makt eller kontroll over. Mennesket kan ut fra disse synene bare holdes ansvarlig for synd ut fra frie, personlige handlinger. Ofre (victims) blir i en slik forståelse aldri ansvarlig for synd, siden de ikke har den grad av frihet og makt som er nødvendig for ansvarlighet. McFadyen

hevder på bakgrunn av dette at moderne teologi står i fare for å fortolke synd på en måte som ekskluderer alle former for ikke-moralske elementer av synd.⁷⁵

I andre del beskriver McFadyen to konkrete ødeleggende situasjoner (fenomenologiske beskrivelser av holocaust og seksuelt misbruk av barn). Disse danner grunnlaget som læren om synd blir testet i forhold til i tredje del av boken. I presentasjonen av holocaust og misbruk av barn har McFadyen fokus på hva som skjer med viljen til overgripere og offer.

I tredje del begynner McFadyen med et kapittel om vilje. Han mener at moderne antagelser om menneskets vilje, autonomi og frihet ikke gir god nok forklaring på hvordan vilje fremtrer hos mennesker i holocaust og seksuelt misbruk av barn. McFadyen peker på vilje som noe som er knyttet til kontekst og situasjon, og noe formbart i møte med ulike situasjoner og mennesker. Vilje fremtrer i disse situasjonene ikke bare som fri og indrestyrt, men også bundet til faktorer utenfor personene. McFadyen mener at vilje hos overgrepsofre bedre beskrives som ”bøyd” enn at de er fratatt sin vilje. Vilje (og virkelighetsforståelse og forståelse av moral) hos ofre bøyes, forvirres og forvrenges av noen med større makt, overgriperne. Derfor mener McFadyen at et moralsk språk som vektlegger menneskets indre frihet ikke er godt nok egnet til å forklare det som skjer med ofrenes vilje i situasjoner som holocaust og misbruk av barn.⁷⁶

McFadyen foretar videre en analyse av syndsforståelsen hos feministteologer og Augustin. Dette gjør han med henblikk på om disse evner å beskrive og forklare holocaust og seksuelt misbruk av barn på en dypere måte enn det som gjøres i sekulær analyse. Hos feministteologer fokuserer han på forholdet mellom aktiv og passiv i synd. Hos Augustin fokuserer han på Augustins lære om menneskets vilje. I etterkant av analysen kommer McFadyen med sitt eget bidrag til fortolkning av synd, før han i det siste kapittelet ser holocaust og seksuelt misbruk av barn i lys av sin fortolkning av synd. Dette er kort oppsummert bokens hovedinnhold.

Den følgende analysen skal ta for seg del tre av boken, nærmere bestemt McFadyens analyse og tolkning av feministteologi og hans egen fortolkning av synd på bakgrunn av feministteologi og Augustin.

⁷⁵ McFadyen, *Bound to sin*, 40-41.

⁷⁶ *Ibid.*, 129.

3.1.1 Synd forstått som overdreven selvhevdelse

McFadyen gir en sammenfatning av det han mener er en gjennomgående fortolkning av synd i store deler av tradisjonell kristen teologi. Han mener stolthet her er et mye brukt begrep for å forstå synd.

Stolthet er i denne konteksten knyttet til "idolisation of the self", opphøyelse av selvet og å sette seg selv i Guds sted. Stolthet beskrives som å gjøre selvet til det høyeste gode. "Because pride involves active referral of all goods to the self, it denotes worship of the selv."⁷⁷ Stolthet beskrives som tilbedelse av selvet.

Stolthet er også ofte fortolket som det McFadyen kaller "a rebellion of self-assertiveness", (for mye eller rebelsk selvhevdelse.) Dette handler om å nekte å se seg selv som skapt og å anerkjenne Gud som Gud. Det er forsøket på selv å være Gud gjennom å leve uten grenser for sitt liv, det er å ha seg selv som eneste kilde til og bestemmelse av livet.⁷⁸ "Pride is therefore construed in the mainstream of the tradition as overabundant self-assertion: the attempt to live as a completely autonomous self, without reference to God or to any other external realities, values or claims."⁷⁹ McFadyen hevder dermed at en vanlig måte å forstå stolthet og synd på, er ved begrepet "overabundant self-assertion" (overdreven selvhevdelse.) Denne måten å fortolke synd på har blitt kritisert av mange feministteologer.⁸⁰

3.1.2 Feministteologisk forståelse av synd

Jeg skal her gjøre rede for feministteologers kritikk av "tradisjonell" forståelse av synd som stolthet, og deretter feministteologers egen forståelse av synd.⁸¹ Jeg kommer ikke til å fremstille stoffet ved å tydelig skille mellom McFadyens redegjørelse for og sin egen tolkning av feministteolog. Jeg mener at han selv ikke tydelig skiller mellom dette. McFadyen skriver selv at han foretar en "exposition" (redegjørelse) av feministteologiske diskusjoner om synd, og at han i forlengelsen av og i selve redegjørelsen foretar han en "creative act of

⁷⁷ Ibid., 136.

⁷⁸ Ibid., 136.

⁷⁹ Ibid., 136.

⁸⁰ Det er verdt å merke seg at McFadyen knytter fortolkning av synd som stolthet til begrepet "selvet." Stolthet beskrives som opphøyelse av selvet, tilbedelse av selvet, som rebelsk selvhevdelse og overdreven selvhevdelse.

⁸¹ Feministteologene McFadyen forholder seg i størst grad til, er Valerie Saiving, Judith Plaskow, Susan Nelson Dunfee, Mary Daly, Rosemary Radford Ruether og Rita Nakashima Brock.

interpretation”, ved at han ønsker få fram det underliggende som feministteologisk forståelse av synd bygger på.⁸²

3.1.3 Kritikk av ”tradisjonell” forståelse

Flere feministteologer kritiserer forståelse av synd gjort i store deler av kristen tradisjon, fordi de mener synd fremtrer på en måte som gjør stolthet til det ene paradigme eller grunnmønster for all synd. De mener imidlertid ikke at det er feil å beskrive stolthet som synd, men de kritiserer vektleggingen stolthet har fått, og mener det er en utilstrekkelig måte å fortolke synd på.⁸³

Forståelse av synd der stolthet fremtrer som paradigme for all synd, mener feministteologer peker på en bestemt ramme eller norm som synd og ødeleggelse kan ses i lys av. ”To view sin as having a paradigmatic form is implicitly to invoke a normative standard of reference for the good, over against which pathological deviations may be discerned.”⁸⁴ Å hevde at stolthet er den ene paradigmatiske formen for synd, får dermed for feministteologien betydning for hva som blir normen for det gode og rammen som synd kan fortolkes i lys av.⁸⁵

Feministteologer påpeker derfor at når stolthet ses som grunnmønster for all synd, så fremstår det gode som det motsatte av stolthet. Det gode fremstår som det motsatte av overdreven selvhevdelse og opphøyelse av selvet, i form av ydmykhet og selvfornektelse. Når stolthet er synd fordi det innebærer overdreven selvhevdelse, så ser gode ut til å være ydmykhet i form av selvfornektelse og fullstendig underkastelse under Guds herredømme.⁸⁶

Ut i fra feministers beskrivelser av kvinners selv, så mener feministteologer at slike fortolkninger er problematiske. Dette fordi kvinner fremstår som uskyldige og dydige på bakgrunn av en slik fortolkning av synd og det gode. Hvis stolthet ses som den paradigmatiske formen for synd og stolthet handler om selvhevdelse som undertrykker andre, så kan kvinner ses som uskyldige. Feminister hevder at kvinners selv (stereotypet beskrevet) ikke er oppblåste og stolte. I stedet er deres selv ofte underordnet i relasjon til andre på en måte som kan beskrives som et tap av eller spredning av selvet. Menn blir i dette perspektivet de eneste som utøver synd, mens kvinner forstås som dydige gjennom passivitet og selvfornektelse. En slik forståelse av kvinner mener feministteologer er problematisk, og

⁸² McFadyen, *Bound to sin*, 134.

⁸³ *Ibid.*, 138.

⁸⁴ *Ibid.*, 136.

⁸⁵ *Ibid.*, 136.

⁸⁶ *Ibid.*, 136.

danner et viktig utgangspunkt for hvorfor feministteologer retter kritikk mot ”tradisjonell” fortolkning av synd.⁸⁷

Feministteologer mener at det å fortolke stolthet som paradigmet for synd ikke gir mening i møte med kvinners erfaringer. Feminister beskriver kvinners erfaringer på andre måter enn stolthet og selvhevdelse. Kvinners selv er ofte underordnet i relasjon til andre, og deres begjær og behov kommer ofte i bakgrunnen av andres begjær og behov. ”...one may speak of a loss, dissipation or diffusion of self and identity: a virtual collapse of self into relationship.”⁸⁸ Kvinners erfaring handler ifølge feminister oftere om et “loss of self” inn i relasjoner, enn om stolthet. Slike erfaringer mener de bør få betydning for fortolkning av synd. ”If woman experience what the feminist literature terms ”loss of self” rather than pride, then they do not exercise the form of self-will and autonomous agency which is generally considered worthy of consideration in relation to a doctrine of sin.”⁸⁹

Feministteologer mener at kvinner verken fremstår som subjekter eller objekter for en teologi der stolthet fortolkes som paradigmet for synd. En slik teologi gir ikke uttrykk for deres erfaringer, samtidig som deres tap av seg selv gjør at de ikke utøver den formen for egen vilje og autonom handling som vanligvis er tatt i betraktning i relasjon til læren om synd. De fremtrer dermed kun som *offer* for synd.⁹⁰

Hvis stolthet er paradigmet for all synd så vil modellen for gode relasjoner til andre og til Gud fremstå å være passive objekter heller enn aktive subjekter. Feministteologer mener dette er med på å passivisere kvinner og vanskeliggjøre kvinners motstand mot og frigjøring fra undertrykkelse, diskriminering og misbruk. Når all selvhevdelse vurderes som syndig stolthet, så vil handlinger for å beskytte seg eller frigjøre seg selv lett bli vurdert som former for synd.⁹¹

⁸⁷ Ibid., 136.

⁸⁸ Ibid., 136-137.

⁸⁹ Ibid., 137.

⁹⁰ Ibid., 137.

⁹¹ Ibid., 138.

3.1.4 Synd som ødeleggelse av rett relasjon

Kvinnerens erfaring av undertrykking er bakgrunnen for at feministteologer mener fortolkning av synd som stolthet er problematisk. Slik fortolkning antyder at det er en "dyd" å være passiv i en situasjon av undertrykking. Feministteologer peker derfor på en annen måte å fortolke synd på som "sloth." Samtidig endrer de den tradisjonelle betydningen av begrepet.⁹² I feministteologisk nytolkning brukes "sloth" for å tolke kvinnerens erfaring av "self-loss," (selvtap.)⁹³

Feministteologisk fortolkning av "sloth" som synd, innebærer at stolthet ikke lenger fremstår som paradigmet for fortolkning av synd. Når stolthet fortolkes som paradigmet for synd, så baseres det på en forståelse av mennesket syndet ut av fullstendig selvbestemt vilje og handling. I lys av en slik forståelse fremstår det et tydelig skille mellom offer og overgriper, fordi overgripere her blir de som handler ut fra selvbestemt vilje. Det antyder et syn på at det bare er overgripere som synder.⁹⁴

Feministteologisk nytolkning av begrepet "sloth" gjøres for å belyse den aktive dimensjonen i erfaringen av undertrykking og av å være offer, den beskriver "the sin of the victimised."⁹⁵ Nytolkning av sloth som synd utfordrer vektleggingen og den paradigmatisk statusen som stolthet har hatt i fortolkning av synd.⁹⁶

Feministteologers bruk av "sloth" inneholder to ulike betydninger. På den ene siden indikerer sloth "a mode or condition of selfhood," ofte beskrevet av feministteologer i begrepet "loss of self," (selvtap.) Det handler om en måte å være person på som fører til selvtap. På den andre siden indikerer sloth "a mode of personal agency." Dette peker på måten personer utøver vilje og agenda. Begge disse betydningene er ment å uttrykke den personlige og aktive dimensjonen i å være ofre for undertrykking. Selvtap beskriver personers tap av

⁹² Den tradisjonelle bruken av begrepet "sloth" for å beskrive synd, knytter seg til beskrivelse av de syv dødssynder. Meningen av sloth var her knyttet til det å utelate å handle. Det hadde bakgrunn i en forståelse av selvet som autonomt og fritt og med mulighet til å velge ikke å handle så vel som å handle. Sloth ble forstått med utgangspunkt i menneskets frie vilje, som dermed gjorde individet *moralsk* ansvarlig. Ibid., 140.

⁹³ "Sloth" oversettes til norsk vanligvis med "dovenskap" eller "latskap." Jeg mener de norske begrepene ikke fanger opp hele meningen av "sloth" slik den kommer fram i McFadyens bok. I og med at "sloth" omdefinieres av feministteologer til å bety noe mer aktivt, vil "dovenskap" eller "latskap" ikke fungere godt i denne oppgaven. Derfor holder jeg meg til begrepet "sloth" i denne oppgaven.

Jeg har ikke funnet noen referanse hos McFadyen til hvilke feministteologer som var de første til å bruke sloth.

⁹⁴ Ibid., 140.

⁹⁵ Ibid., 140.

⁹⁶ Ibid., 140.

egenart, mens måten personer utøver vilje og agenda beskriver hvordan kvinner gir sin tilslutning til "patriarchy" (patriarki) som ideologi.⁹⁷

Betydningen av "sloth" som måten å utøve vilje og agenda på, peker på en interaksjon mellom aktiv og passiv i å gi sin tilslutning til patriarki. Kvinner plasserer seg selv i og blir plassert av andre i konteksten av patriarki. Gjennom å leve i konteksten av patriarki som ideologi desorienteres kvinners livsorientering og vilje. Denne betydningen av "sloth" indikerer en forståelse av vilje og livsorientering som bundet til situasjonen og konteksten en lever i. "Sloth" er på denne måten ikke en misbruk av fri vilje, men den aktive tilslutningen av personen i det ødeleggende, som en "disorientation of intentionalities" (desorientering av intensjon/vilje.)⁹⁸

Hva med den andre betydningen av sloth, som selvtap? Feministteologer forstår selvtap som aktivitet, ikke som et tap av substans eller subjektivitet. "Women's sin is named as the activity of 'hiding from', 'refusing', 'denying' and 'failing to actualise' (etc.) selfhood," (egenart.)⁹⁹ ¹⁰⁰ Dette er ord brukt for å uttrykke den aktive dimensjonen i kvinners selvtap. En bakgrunn for denne bruken av selvtap, er en forståelse av selvet som noe relasjonelt og situasjonsavhengig. Å bli til som et selv forstås som en prosess som foregår i møte med betydningsfulle andre og den større sosiale sammenhengen/konteksten mennesker lever i, og er ikke bare noe som skjer internt (og asosialt) i hvert individ.¹⁰¹

Feministteologer forstår både stolthet og "sloth" som forstyrrelser i å bli til som selv, forstyrrelser knyttet til kjønn. De mener menn sosialiseres på måter der de sentreres mot seg selv, til stolthet. Kvinner sosialiseres på måter der de orienteres bort fra seg selv, de sosialiseres til selvtap. "Woman, on this analysis, "acquire" weak, dissipated and fragmented selves, giving and emptying themselves in relations."¹⁰² Kvinners selv (stereotyp beskrevet) er ofte orientert bort fra seg og mot andre selv mer enn orientert mot seg selv. Ifølge feministteologer er dette en måte å være på som ofte er forventet av kvinner og som kan forstyrre utvikling av selvet, det kan bidra til selvtap "...the nurturing self-giving and orientation on others expected of women easily turns pathological," (patologisk/ødeleggende.)

103

⁹⁷ Ibid., 141.

⁹⁸ Ibid., 150.

⁹⁹ "Selfhood" kan forklares som den kvaliteten som bidrar til individualitet og egenart. Jeg vil i det følgende oversette dette begrepet med "egenart."

¹⁰⁰ Ibid., 150.

¹⁰¹ Ibid., 153.

¹⁰² Ibid., 152.

¹⁰³ "Pathological" forstår jeg som noe usunt. Ibid., 152.

Begrepet selvtap brukes for å beskrive en måte å være i relasjon på som ikke er gjensidig. Det beskriver en måte å være på der en alltid er orientert mot andre, uten at ens person og selv styrkes og næres. Selvtap beskriver erfaringen av tap av egenart i relasjon til andre. Feministteologer mener at det å alltid være orientert vekk fra seg selv og mot andre, kan føre til et tap av egenart og integritet.¹⁰⁴

Hva er da forskjellen på stolthet og selvtap? Forskjellen på stolthet og selvtap ligger i *retningen av selvet*. Det er en måte å være et selv på, en måte å være en person i relasjon, der en enten orienteres mot eller vekk fra seg selv. Stolthet indikerer en retning mot seg selv i selvhevdelse, men ”sloth” indikerer en retning vekk fra seg selv i form av selvforminskelse.
105

Hva er modellen eller normen for det selvet feminister utfordrer kvinner til å finne? Denne modellen eller normen kan ikke være det stolte selvet som stereotypt beskrevet finnes hos menn. Veien ut av selvtap kan ikke handle om undertrykkende selvhevdelse eller isolasjon fra relasjoner. Det er viktig å påpeke her at feminister oppfordrer kvinner til å være stolte over seg selv. Det innebærer imidlertid ikke et kall til isolert sentrering om seg selv, men å motstå en upassende form for forminskelse av seg selv i relasjon, og å tilegne seg en passende form for selvhevdelse og beskyttelse. For å kunne skille mellom upassende forminskelse og passende selvhevdelse, må det foregå i lys av en norm. En norm for hva det vil si å være et selv i relasjon.¹⁰⁶

Feministteologers norm for det gode, hviler på deres forståelse av at selvet dannes i relasjoner. En konsekvens av dette synet, er frihet til å være helt seg selv ikke forstås som en frihet *fra* andre. Det å være autonom og det å forplikte seg i relasjoner er to måter å være på som ofte ses som motsetninger. Feministteologer løfter imidlertid frem ”right relation” (rett relasjon) som norm for det å være et selv i relasjon. De mener dette begrepet innebærer en rikere og mer nyansert oppfatning av hva det vil si å være et selv. Rett relasjon er nærmere definert gjennom begrepene likeverd og gjensidighet.

”... feminist look for healing the pathologies of the self in part through situational dynamics. Rather than understanding liberation to be *from* realtion, they look for liberation *in, through* and *for* ‘right relation’. Although variously imaged in feminist theologies, this form of relationality always involves the deepest mutuality.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ibid., 152-153.

¹⁰⁵ Ibid., 154.

¹⁰⁶ Ibid., 155.

¹⁰⁷ Forfatterens kursivering, Ibid., 160.

Visjonen for rett relasjon handler om fellesskap som er “mutually empowering” (gjensidig styrkende.) Kjennetegnet på gjensidighet er evnen til å være til for andre som seg selv, og samtidig få styrket sin egenart. Synd er dermed fortolket som det som ødelegger rett relasjon basert på gjensidighet. Både stolthet og selvtap er uttrykk for ødeleggelse av rett relasjon.¹⁰⁸

3.1.5 Teologisk forståelse?

McFadyen vurderer positivt måten feministteologi beskriver det gode på. Ved å sette ord på en visjon for det gode, danner de en norm som det ødeleggende og synd kan ses i lys av. Det bidrar, mener McFadyen, til å uttrykke aspekter av det ødeleggende på en dypere måte enn det som ofte gjøres i en moralsk forståelsesramme.¹⁰⁹

McFadyen er samtidig kritisk til feministteologenes syndsfortolkning. Han mener de har et utydelig teologisk språk og konsept for å beskrive synd? Han sier at stolthet og ”sloth” i seg selv ikke peker på måter å relatere *til Gud*. En slik mening må bli gitt begrepene gjennom deres bruk. Hvis ikke fungerer de kun for å beskrive synd uavhengig av Gud.¹¹⁰

Feministteologer er bevisst forsiktige med å fremstille Gud og synd i relasjon til Gud. Denne forsiktigheten har bakgrunn i at de vil unngå å beskrive Gud på patriarkalske måter, fremstilt som en projeksjon av det asosiale selvet. Når Guds allmakt, transendens og suverenitet vektlegges, mener de at det støtter opp under et Gudsbilde der Gud vektlegger og krever underdanighet, og der hovedsynden fremstår som selvhevdelse. I lys av et slikt Gudsbilde, fremstår en relasjon til Gud som å innebære negative former for underordning, selvfornektelse og ydmykhet. Relasjonen til Gud fremstår som en enveis relasjon som bidrar til ytterligere selvtap.¹¹¹

På bakgrunn av dette blir referansen til Gud hos feministteologer ofte helt borte, eller Gud blir fremstilt i fullstendige immanente termer. Gud blir eventuelt referert til som kraften som muliggjør gjensidighet. McFadyen mener det er en viktig utfordring som gis fra feministteologi om forsiktighet i forhold til å vektlegge Guds transendens og makt.¹¹²

McFadyen mener derfor at feministteologer bidrar med viktige perspektiver på synd, samtidig som de etterlater seg et problem. Problemet er at det er uklart hvordan synd er relatert til Gud. McFadyen stiller spørsmål ved om synd som stolthet og ”sloth” kan bli

¹⁰⁸ Ibid., 160.

¹⁰⁹ Ibid., 163.

¹¹⁰ Ibid., 164.

¹¹¹ Ibid., 202-203.

¹¹² McFadyen, *Bound to sin*, 165.

tematisert i mer eksplisitte teologiske termer samtidig som en tar hensyn til utfordringen fra feministteologi?¹¹³ Kan mennesker relateres til en transendent og ”wholly other” Gud uten at deres frihet, integritet og egenart tapes, uten at mennesker taper seg selv? Kan mennesker relateres til Gud uten at de kalles til negative former for underdanighet, ydmykhet og selvfornektelse som bidrar til selvtap?¹¹⁴

Med disse spørsmålene som bakgrunn analyserer McFadyen Augustin. Analysen fokuserer på Augustins forståelse av menneskets vilje. I etterkant av denne analysen og på bakgrunn av utfordringene fra feministteologen, gir McFadyen sitt eget bidrag til forståelse av synd. Jeg skal i det følgende gjøre rede for disse.

3.1.6 Gud som fylde og overflod

McFadyen mener Augustin forstår relasjon helt annerledes enn feministteologer. For feminister er menneskers identitet eller makt av liten betydning for at det skal være rett relasjon. Rett relasjon handler om *formen* relasjonen har. Likeverd og gjensidighet er det som kjennetegner denne, og som gjør at mennesker kan styrke hverandres egenart og frihet. Rett relasjon er definert som et forhold av gjensidig ”empowerment.”¹¹⁵

For Augustin er derimot personers *identitet* av stor betydning for en relasjon. Rett relasjon kan forstås som Augustins norm for det gode, men for han kan det bare bety rett relasjon til Gud. Guds identitet har stor betydning for å definere relasjonens form. Har feministteologer da rett, spør McFadyen seg, når de hevder at Augustins norm for det gode betyr at mennesker i forhold til denne normen oppfordres til en orientering bort fra seg selv, til tap av egenart og frihet, til tap av seg selv? McFadyen skriver at svaret på dette avhenger av Guds identitet.¹¹⁶

McFadyen mener at Augustin ikke fremstiller Gud som en statisk, enkel og monolittisk Gud. ”Dynamisk treenighet” beskriver bedre Augustins fremstilling. ”The clue he offers concerns the way in which the overflowing plenitude an abundance which is God, is repeated in the energy of reoriented life-intentionality called forth by God: faith.”¹¹⁷ Augustin

¹¹³ McFadyen mener det er uklart hvordan stolthet og sloth er synder mot Gud og ikke bare mot selvet eller ”rett relasjon.” Ibid., 165.

¹¹⁴ Ibid., 165.

¹¹⁵ Ibid., 204.

¹¹⁶ Ibid., 205.

¹¹⁷ Ibid., 206.

fremstiller Gud på måter som vektlegger Guds fylde og overflod, og som får betydning for menneskets relasjon til Gud. Denne fremstillingen er viktig som bakgrunn for å forstå Augustins fortolkning av synd.

McFadyen mener at å si at Gud er treenig er å hevde at Gud er fellesskap og muliggjør en forståelse av Gud i dynamiske termer. En dynamisk forståelse peker mot at Gud er orientert i en bestemt retning, en retning med kjærlighet som kjennetegn. McFadyen fortolker kjærlighet som en form for relasjon som er gjensidig orientert mot å styrke den andres egenart og glede seg over den andre. Det er en lengsel etter å strekke seg selv i respons til den andre, som inviterer den andre til å strekke seg tilbake. Å si at treenigheten er kjærlighet er å si at Gud er orientert mot at de andre personene i det treenige fellesskapet får styrket sin identitet og egenart.¹¹⁸

McFadyen peker på at Gud (treenigheten) må ses utover seg selv. Gud som fylde og overflod innebærer at Gud som orientert mot skapelsen ønsker å dele sin overflod, og kalle skapelsen til relasjon med seg selv. Glede i tro og tilbedelse representerer et "gjensvar" i det at skapelse og mennesker innlemmes i den treenige Gud bevegelse. På bakgrunn av Guds bevegelse i, gjennom og mot verden bør verden forstås som dynamisk og relasjonell. Det betyr videre at verden og dens integritet og egenart opprettholdes og styrkes gjennom relasjon til Gud. Verden er både grunnlagt av og kalt mot fullkommenhet gjennom relasjon til Gud.¹¹⁹

Guds godhet og overflod vises fremfor alt gjennom Jesu kors og oppstandelse, som er kilden til glede og normen for å tale om synd. Menneskenes synd møtes på en radikal måte, der Jesus ved korset går gjennom det ødeleggende. Menneskenes kollaps inn i synd, blir gjennomarbeidet, ikke for å gjenopprette en opprinnelig tilstand, men for å åpne for et liv av mer fylde og overflod enn det opprinnelige. McFadyen skriver at det bare er i lys av Guds frelsende handling og Guds bevegelse mot oss at vi kan forstå synden og dens dybde. Synd kan bare forstås i konteksten av Guds nærvær og handling i verden, i lys av Jesu kors og oppstandelse, som helbreder, frigjør og frelser fra synd.¹²⁰

McFadyen skriver at denne fremstillingen av Gud og av forholdet mellom Gud og verden innebærer at fellesskap med Gud styrker menneskets frihet og egenart. Den treenige Gud kan ikke beskrives på måter som enkel transendens, fullstendig annerledes og adskilt fra eller over skapelsen. Gud er ikke en Gud som bare handler med verden fra utsiden, men som er nærværende og aktiv i verden, som styrker skapelsens godhet og integritet i relasjon til seg

¹¹⁸ Ibid., 207.

¹¹⁹ Ibid., 208.

¹²⁰ Ibid., 211.

selv. Guds nåde styrker og orienterer menneskets vilje på nytt innenfra, på en måte som ikke fører til et tap av, men som utvider og styrker menneskets integritet og egenart mot glede.¹²¹

McFadyen trekker fram glede, tro og tilbedelse som alle har betydning i forhold til å utvikle autonomi og egenart. Glede som noe som styrker egenart, menneskets gleder beskriver hvem det er. På en måte er mennesker avhengige av det de gleder seg over og lengter etter. Glede er en måte å forstå avhengighet og autonomi på, og som en form for relasjon som styrker integritet og identitet. McFadyen mener derfor det ikke er riktig å si at tro på Gud innebærer oppløsning eller tap av egenart. I stedet innebærer tro en styrking av egenart og integritet. ”Joy in God stretches on to respond to new, fuller and richer ways of being even more oneself in relation; it neither confers nor blesses a static integrity of identity.”¹²² Tro er en måte å respondere på at Gud er for oss, og bli fylt av glede i Gud, seg selv og andre. Å la Gud være Gud muliggjør at en kan strekke seg mot å være sant og helt seg selv.¹²³ Tilbedelse forstår McFadyen dermed som en aktiv, oppmerksom respons til Gud, og som å ta del i Guds bevegelse. ”Worship of the triune God intensifies and energises *being* as communion.”¹²⁴

Tilbedelse som glede i Gud er en måte å leve på som påvirker måten å være i relasjon til seg selv og andre på. Det er glede i Gud, men også glede i seg selv, andre og verden. Dermed presenterer McFadyen det han forstår som Augustins norm for det gode:

”That is to say, there is a joy in God, oneself, others which seeks the richest, fullest being of each and relation with each. The mutuality, which is the mark of ‘right relation’ with God, is loving joy. This, the jubilant dynamics of worship, is Augustin’s standard of normative reference.”¹²⁵

Frihet bør dermed ikke forstås som frihet *fra* relasjon, men “intensification of the self” gjennom rett relasjon med og en livsorientering mot Gud og andre (og deres annerledeshet) i glede. En konsekvens av dette er at frihet og ansvar i forhold til Gud og andre ikke kan skilles. Frihet oppnås ikke ved å isolere seg, men er grunnleggende relasjonelt, orientert mot sann glede i Gud, andre og seg selv.¹²⁶

¹²¹ Ibid., 212.

¹²² Ibid., 214.

¹²³ Ibid., 215.

¹²⁴ Forfatterens kursivering. Ibid., 216.

¹²⁵ Ibid., 216.

¹²⁶ Ibid., 216.

3.1.7 Synd som villedet og desorientert begjær

McFadyen mener at Augustins forståelse av synd bare kan ses i lys av hans fremstilling av Gud. Bare når synd er forstått i lys av gledesfull tilbedelse som norm, kan en forstå hvorfor former for stolthet er synd. Augustins forståelse av og vektlegging av stolthet som synd vil utenfor denne normen som ramme, lett føre til en oppfatning av at ydmykhet og selvfornektelse er det motsatte av stolthet. McFadyen mener at stolthetens motsetning for Augustin imidlertid ikke er ydmykhet, men tro.¹²⁷

Hvorfor er stolthet synd i dette perspektivet? McFadyen skriver at stolthet er synd, ikke fordi det innebærer å nekte å se på seg selv som ingenting, og la Gud være alt, men fordi det innebærer å tre ut av relasjon med Gud. Stolthet som synd kan også forstås som et forsøk på å styrke identitet uavhengig av Gud og relasjon til andre. Det er ikke synd å verdsette integritet og autonomi, men forsøket på å finne dette uavhengig av Gud er synd.¹²⁸

Augustins vektlegging av stolthet som synd handler dermed ikke om å beskytte Guds suverenitet fra menneskelig frihet, og om å frata mennesker myndighet, men å frigjøre mennesker fra illusjonen om at de har frihet, kraft og integritet uavhengig av Gud. Stolthet for Augustin er forsøket på å leve slik at relasjonen til seg selv blir den primære. En holder relasjonen til Gud og andre på avstand, fordi disse relasjonene oppleves truende for ens egen identitet og egenart.¹²⁹

Det sanne livet er i motsetning til stolthet å leve i relasjon til Gud og hans fylde, og la denne relasjonen få betydning for alle andre relasjoner, også relasjonen til seg selv. Tro er en bevegelse mot glede i kjærlighet til andre og verden. Stolthet fører til et tap av menneskets egenart og frihet. Ved å snu seg bort fra relasjonen til Gud, beveger mennesket seg også vekk fra kilden til sitt liv og integritet. “[Pride]... makes us incapable of praising God and of finding joy in ourselves, others and all aspects of reality through the dynamics of right relation to God.”¹³⁰ Stolthet forstått på denne måten ses som en hindring for å glede seg over Gud, seg selv og andre.

McFadyen forstår også sloth som synd, men med en annen begrunnelse enn feministteologer. Gledesfull tilbedelse som norm for det gode, endrer forståelsen av synd til ”misdirected worship.” Gledesfull tilbedelse beskrives som glede i Gud, men og glede over seg selv og sin egenart for og fra Gud. Sloth innebærer et ”tap” av seg selv og dermed tap av

¹²⁷ Ibid., 217.

¹²⁸ Ibid., 217.

¹²⁹ Ibid., 218.

¹³⁰ Ibid., 218.

glede over seg selv. I motsetning til tilbedelse er "sloth" uttrykk for en "life-intentionality" (livsorientering) som ikke næres av et personlig senter. I stedet fører "sloth" som livsorientering til at ens integritet og egenart løses opp og forminskes, og man taper grunnlaget for glede og kjærlighet.¹³¹

Både stolthet og sloth er dermed uttrykk for måter å leve på som ødelegger Gudsrelasjon, relasjon til andre og relasjon til seg selv. Forskjellen mellom sloth og stolthet forstås som retningen selvet orienteres på. Stolthet innebærer en selvsentrert og selvrefererende livsorientering som blokkerer sann relasjon. Sloth innebærer en livsorientering som også blokkerer relasjon, men på en annen måte:

"Sloth blocks the energies of the dynamic of God by exchanging them for a transcendent orientation which is self-dissipating, and therefore counters the call to respond to God which intensifies dynamic integrity."¹³²

I stedet for å være rettet mot "the dynamic of God" så representerer sloth en selvoppløsende livsorientering. McFaden forstår både stolthet og sloth som uttrykk for "disordered and disoriented desire" (villedet og desorientert begjær.)¹³³

3.1.8 Synd som forstyrrelse og ødeleggelse av grunnlaget for sann glede

Som en motsetning til en selvsentrert eller selvoppløsende livsorientering, viser McFadyen til Augustins norm for det gode. Denne normen forstår McFadyen som en orientering mot Gud i gledesfull, tilgivende og bekjennende kjærlighet. Kjærlighet til Gud og tilbedelse av Gud, inviterer, oppfordrer og utrunder til kjærlighet til og glede i andre og seg selv. En livsorientering mot Gud i tilbedelse er beskrevet i form av overflod og fylde, som glede i Gud.¹³⁴

Tilbedelse av Gud innebærer dermed at menneskers egenart og frihet styrkes gjennom Guds forvandlende nærvær. Gjennom å ta del i Guds bevegelse, endres menneskets livsorientering til tilbedelse i form av "a being-for-God-and-others."¹³⁵ Tilbedelse styrker menneskers selvrespekt, egenart og fellesskap gjennom Guds kjærlighet til og behag i

¹³¹ Ibid., 218-219.

¹³² Ibid., 219.

¹³³ Ibid., 219.

¹³⁴ Ibid., 219.

¹³⁵ Ibid., 219.

mennesker. ”There is a radical affirmation of self-worth through which intensified community goes with intensified particularity.”¹³⁶

På denne bakgrunnen kan både stolthet og sloth forstås som synd, fordi de er uttrykk for måter å være i relasjon på som blokkerer sann tilbedelse. Gjennom stolthet og sloth er menneskers identitet og egenart basert på og orientert mot andre ”goder” enn den treenige Gud. Andre relasjoner konstituerer selvet, enten det er relasjon til seg selv, andre eller verden. McFadyen forstår stolthet og sloth som en desorientering av det mennesker begjærer og har sin dypeste glede i, de er uttrykk for en desorientering og blokkering av gledesfull tilbedelse av Gud. ”Sin is thence resistance or opposition to the energies of God’s dynamic order, the disorientation of personal energies in an alternative dynamic, a distortion and disruption of the conditions for genuine joy.”¹³⁷ Synd forstås dermed som forstyrrelse og ødeleggelse av grunnlaget for sann glede.¹³⁸

3.1.9 Synd som aktiv misrelasjon til Gud

McFadyen mener synd ikke bør forstås som valg basert på fri vilje, men som desorientering av hele personers vilje, livsorientering og begjær. Denne form for desorientering kan ta form enten ved at en annen norm for det gode erstatter tilbedelse av Gud, eller at omstendigheter bidrar til å ødelegge grunnlaget for tilbedelse. Omstendigheter ødelegger grunnlaget for tilbedelse er ved å fremme en aktiv misoppfatning av Guds person og identitet, og dermed en misoppfatning av menneskets relasjon til Gud.¹³⁹

McFadyen peker på at synd forstått som desorientering bort fra tilbedelse i Bibelen og tradisjonen er beskrevet i form av avgudsdyrkelse. Han mener at avgudsdyrkelse i mindre grad handler om å bøye seg for gudebilder og statuer, og mer i form av den grunnleggende retningen på menneskers liv, som en orientering vekk fra velsignelsen, æren og majesteteten til den sanne Gud. Avgudsdyrkelse handler om måten å relatere på.¹⁴⁰

McFadyen fortolker Bibelen slik at relasjonen til Gud får betydning for alle dimensjoner og sider av livet på en måte som gjør det vanskelig å skille mellom hellig og profant. Relasjonen til Gud forstås som fundamentet for alle andre relasjoner. Ved å beskrive

¹³⁶ Ibid., 220.

¹³⁷ Ibid., 220.

¹³⁸ Ibid., 220.

¹³⁹ Ibid., 221.

¹⁴⁰ Ibid., 222.

all ødeleggelse av relasjoner som synd, peker det på at den grunnleggende krenkelsen er gjort mot relasjonen til Gud. "Sin is therefore living out an active misrelation to God."¹⁴¹

Gjennom avgudsdyrkelse lever mennesker fra og mot andre krefter som orienterer dem vekk fra rikdommen, fylde og friheten i livet med Gud, mens sann tilbedelse innebærer en livsorientering mot Guds fylde og overflod. Det viktigste "tegnet" på en desorientert livsorientering, er ødeleggelse av menneskelig solidaritet og fellesskap.¹⁴²

Jeg avslutter her analysen av McFadyens bidrag og går videre til analyse av Coopers bidrag.

¹⁴¹ Ibid., 223-224.

¹⁴² Ibid., 226.

3.2 Mistillit, stolthet og selvtap - en analyse av Terry D. Coopers bidrag ”Sin, Pride and Self-Acceptance”

I denne delen skal jeg analysere Coopers bidrag ”Sin, Pride and Self-Acceptance.” Jeg skal gjøre greie for forståelse av synd i dette bidraget. Analysen vil følge Coopers disposisjon og fremstilling. Jeg skal begynne analysen med å gi en oversikt over innholdet i bidraget.

Cooper gir en fremstilling av ulike perspektiv fra både teologi og psykologi på hva som er menneskets grunnleggende problem. De teologiske perspektivene er representert ved Reinhold Niebuhr og ulike feministteologer. Felles for disse, er at de forstår menneskets grunnproblem som synd, men forståelsen av synd er forskjellig. Niebuhr er en moderne teolog som legger vekt på stolthet i sin forståelse av synd. Feministteologer tolker synd på bakgrunn av kvinners erfaringer, og har foreslått begrepet selvtap for å beskrive kvinners synd.

De psykologiske perspektivene Cooper gjør greie for, er fra Carl Rogers og Karen Horney. Carl Rogers er en viktig representant for humanistisk psykologi, og han forstår selvforakt som det grunnleggende allmennmenneskelige problemet. Cooper gjør greie for Horeys forståelse av menneskets selv for å belyse spenningen mellom de ulike perspektivene fra Niebuhr, feministteologer og Rogers. Horney representerer en freudiansk og psykoanalytisk teoritradisjon. Cooper avslutter bidraget med å drøfte hvordan ved å se de ulike perspektivene sammen, kan få betydning for forståelse av selvet og fortolkning av synd.

3.2.1 Synd forstått som selvsentrerthet

Cooper innleder sitt bidrag ved å gjøre rede for en utbredt måte å fortolke synd på i tradisjonen fra Augustin. I denne har stolthet blitt forstått som det grunnleggende menneskelige problemet. Når mennesket ikke lenger velger tillit til Gud, så byttes Gud ut med seg selv som sentrum for tilværelsen. Å ignorere menneskets skaper er uttrykk for egoistiske forsøk på å kontrollere virkeligheten og tilværelsen. Fra dette perspektivet er grandiositet selvets tendens. I lys av en slik fortolkning er omsorg for andre og ydmykhet viktige kvaliteter som mennesket mangler i dets selvopptatthet og selvopphøyelse. Innen den jødisk-kristne tradisjonen er denne formen for selvsentrerthet en form for avgudsdyrkelse som er forstått som synd.¹⁴³

¹⁴³ Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 7.

Når synd forstås på en slik måte, mener Cooper det fremstår som en kontrast til mange menneskers erfaring av selvforakt og et lavt syn på seg selv. Gjennom oppmerksomhet mot slik erfaring, stiller Cooper spørsmål ved om stolthet eller overdreven selvhevdelse har ”enerett” på fortolkning av synd, eller om andre perspektiver på mennesket kan bidra til et større bilde av ”human estrangement” (menneskelig fremmedgjøring.)¹⁴⁴

3.2.2 Stolthet ut av mistillit – Reinhold Niebuhrs forståelse av synd

Cooper gjør dermed rede for Niebuhrs fortolkning av synd. Han mener Niebuhr representerer en av de grundigste gjenopptagelser av Augustin’s vektlegging av stolthet for å forstå synd.¹⁴⁵

Niebuhr mente at en ikke kunne ha en adekvat psykologi uavhengig av teologi. For han er det derfor naturlig å bruke uttrykket ”teologisk psykologi,” som innebærer at mennesket er avhengig av Gud for sin selvforståelse. Fordi mennesker er skapte vesener, kan de dypst sett bare kjenne seg selv i relasjon til sin skaper.¹⁴⁶

For Niebuhr er det av grunnleggende betydning for en forståelse av mennesket, at det er både natur og ånd. Som natur er mennesket en del av naturens betingelser, som betyr å være underlagt midlertidighet. Mennesket er endelig, begrenset, historisk og sosialt betinget, en gang skal det dø. Samtidig har mennesket evnen til å se seg selv ”utenfra” og reflektere over meningen med egen eksistens. Denne evnen til å se seg selv i et utenfra-perspektiv er for Niebuhr hva det innebærer å være skapt i Guds bilde.¹⁴⁷

Det at mennesket er både natur og ånd plasserer det i en situasjon av ubehagelig uro.¹⁴⁸ Denne uroen er dermed en grunnleggende del av menneskets betingelser i verden. Uroen har sin opprinnelse i spenningen mellom å være endelig og samtidig ha evnen til å reflektere over egen endelighet. Uroen er en beskrivelse av menneskets situasjon *forut for* synd og beskrives som ”the internal description of the state of temptation.” En situasjon av uro stiller mennesket overfor to valg; det kan enten velge å stole på Gud eller stole på seg selv. Den grunnleggende fristelsen er å benekte at en er et skapt vesen som er avhengig av Gud. Mistillit til Gud er dermed beskrivelsen av hva synd grunnleggende er, og den synd som

¹⁴⁴ Ibid., 32.

¹⁴⁵ Særlig i Niebuhrs ”Gifford lectures”, ”The Nature and Destiny of Man” gjenopptar Niebuhr Augustin’s stolthet som menneskets største forbrytelse. Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 33.

¹⁴⁶ Ibid., 35.

¹⁴⁷ Ibid., 35.

¹⁴⁸ Begrepet som Cooper her bruker, er ”anxiety.” Jeg forstår betydningen av anxiety i teksten til å være et sted midt i mellom ”angst” og ”uro.” Jeg mener begrepet ”ubehagelig uro” fanger inn meningen av begrepet. Når jeg heretter bruker ordet ”uro,” er det med betydningen ubehagelig uro.

går forut for stolthet. "The ideal possibility is that faith in the ultimate security of God's love would overcome all insecurities of nature and history. That is why Christian orthodoxy has consistently defined unbelief as the root sin, or as the sin which precedes pride."¹⁴⁹

Ut av mistillit og fall i synd er det mennesket mister de relasjonelle kvalitetene av tro, håp og kjærlighet. Uten tro på Gud fører uro til at mennesket blir selvcentrert og søker tilflukt i selvtilstrekkelighet og selvkontroll. Uten håp mister vi syn for Guds omsorg. Uten kjærlighet er det ikke mulig med sant fellesskap. Niebuhr sier det slik: "Whithout freedom from anxiety man is so enmeshed in the vicious circle of egocentricity, so concerned about himself, that he cannot release himself for the adventure of love."¹⁵⁰ Uten tro på Gud vil mennesket i møtet med ubehagelig uro være uløselig orientert mot seg selv.

Cooper advarer mot å sammenligne psykologiske diagnoser som narsissisme med Niebuhrs fortolkning av stolthet. I alle fall gjelder dette når narsissisme er forstått som et historisk problem, for eksempel som en beskrivelse av vår kultur. Niebuhr forstår selvopphøyelse som et universelt, og felles menneskelig problem. "...Niebuhr believes the problem of pride and idolatry has been around as long as human beings have had to deal with their anxieties in the face of finitude. This is not a cultural trend. It's the way things are. Niebuhr dares to speak universally and transhistorically."¹⁵¹

Stolthet er dermed fortolket av Niebuhr som et opphøyet fokus på selvet på bakgrunn av mistillit til Gud ut av en situasjon av ubehagelig uro. Enten det er stolthet over makt, intellekt, moral eller spiritualitet, er det uttrykk for å bytte menneskets livskilde og skaper, Gud, med seg selv. Menneskets essens er knyttet til dets bånd med Gud og andre, mennesket er skapt til fellesskap.¹⁵²

Som dialogpartnere til og kritikere av den Augustinske tradisjonen generelt og Niebuhr spesielt fører Cooper ulike feministteologer og humanistisk psykologi representert ved Carl Rogers. Felles for disse er at de kritiserer fortolkningen av stolthet, og bidrar med andre måter å fortolke synd og menneskets grunnleggende problem på. Først skal jeg gjøre rede for feministteologers fortolkning av synd.

¹⁴⁹ Niebuhr, "Nature and Destiny of Man," 1:150, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 36.

¹⁵⁰ Niebuhr, "Nature and Destiny of Man," 1:162, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 43.

¹⁵¹ Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 56.

¹⁵² *Ibid.*, 56.

3.2.3 Selvforminskelse og ”the sin of hiding” – feministteologisk forståelse av synd

Cooper viser til flere feministteologer som alle på en eller annen måte stiller seg kritisk en forståelse av stolthet som roten til all synd. Med utgangspunkt i kvinners erfaringer, uttrykker de at kvinner oftere strever med å bli til som et selv enn de strever med et ekspanderende og forstørrende selv.¹⁵³

Judith Plaskow har rettet kritikk særlig mot Niebuhr og hans forståelse av synd. Hun mener Niebuhr tar feil når han hevder stolthet er uttrykk for allmennmenneskelig erfaring i form av å ikke ville innse sin endelighet og å dyrke frihet. Mennesker kan også flykte fra frihet gjennom selvfornektelse, mener Plaskow. For mange kvinner er selvfornektelse og uselviskhet uttrykk for måter å unngå ”the burden of freedom.” Cooper beskriver Plaskows forståelse av synd som selvforminskelse:

”This retreat from self involves the sin of ”missing the mark” of our authentic humanity. Sin is therefore rejecting the journey, denying the freedom, resting comfortably in a ’borrowed’ existence. The ’shrinkin self’ is as dangerous as the exalted self.”¹⁵⁴

Daphne Hampson mener at Niebuhr forstår synd med utgangspunkt i menns erfaring av egoisme. Kvinner har andre utfordringer enn menn, og for Hampson handler disse om å ikke bli til som et selv. Menns lyst handler ofte om å gå utover grensene til det sanne selvet, mens kvinner har problemer med å være seg selv i møte med andre. ”The anxiety og being a self is abandoned as she invests all her energy in others.”¹⁵⁵ Det siste en kvinne trenger å høre er at hun må slutte å utnytte andre og begynne å ofre seg for andre. ”Her task is to become a self, not give up a self she has never found in the first place.”¹⁵⁶

Susan Nelson Dunfee har også kritisert Niebuhrs forståelse av synd. Hun mener at Niebuhrs motsetning til synd, ”self-sacrificial love”, bidrar til å gjøre det å ”gjemme seg,” til en dyd. I alle fall kan vektleggingen av det å ofre seg for andre, føre til at kvinner blir værende i en situasjon der de ikke tør å tre frem. Nelson Dunfee har foreslått at en bedre måte

¹⁵³ Cooper refererer til feministteologene Valerie Saiving, Daphne Hampson, Susan Nelson Dunfee, Judith Plaskow og Serene Jones. Cooper refererer til feministteologer som også McFadyen refererer til. Der redegjørelsen hos Cooper er lik den hos McFadyen, vil jeg ikke gjengi dette stoffet.\$

¹⁵⁴ Ibid., 76.

¹⁵⁵ Ibid., 79.

¹⁵⁶ Ibid., 79.

å tolke kvinners erfaring på, gjennom fortolkning av synd som "the sin of hiding." Med dette uttrykket mener hun forsøket på å flykte fra frihet og egenart.¹⁵⁷

Serene Jones har undersøkt hvordan feministisk teori kan bidra til å belyse reformasjonens forståelse av synd og nåde. Hun viser til Luthers bilde på rettferdiggjørelsen som et drama i en rettssal. I dette bilde "korsfester" Gud den arrogante selvheldelsen til synderen som tror han er sentrum i universet. Denne dommen over det opphøyde selvet forstås som den primære oppgaven til loven. For Luther er denne konfrontasjonen med den menneskelige stoltheten nødvendig før en kan motta nåde.¹⁵⁸

I dette bilde fra en rettssal, så mener Jones at Luthers menneskeforståelse handler om "a solid, strong-willed person," som er i opprør mot sine egne grenser. Jones er kritisk til om dette bilde evner å beskrive kvinner og deres erfaring. Hun mener kvinner lider av noe annet en Luthers beskrivelse av den klassiske synderen.

"Instead of an overabundance of self, the source of her alienation from God is her lack of self-defenition; she is too liquid, she lacks skin to hold her together, to embrace and envelop her. She lacks the structuring boundaries that allow her to be an other in relationship to God in faith."

Hvis kvinner skal følge Luthers modell av rettssalen, så kan det bidra til å fornekte all selvheldelse og vilje til å stå imot undertrykking. Det kan bidra til å gjøre kvinner passive i deres lidelse og bidra til at kvinner utnyttes av andre.¹⁵⁹

Cooper avslutter redegjørelsen med å si at feministteologi kritiserer den Augustinske forståelsen av synd i forhold til kvinner. De tar ikke stilling til om en slik forståelse er feil for alle mennesker. Cooper stiller spørsmål ved om menneskelig synd og ødeleggelse dypst sett kan knyttes til stolthet. Kan en forståelse av det forminskede selvet bidra til å forstå menneskets situasjon bedre?¹⁶⁰

Cooper gjør dermed rede for Carl Rogers forståelse av menneskets grunnleggende problem. Rogers har til felles med feministteologer at han kritiserer den Augustinske tradisjonens forståelse av synd.

¹⁵⁷ Ibid., 80.

¹⁵⁸ Ibid., 83.

¹⁵⁹ Ibid., 84.

¹⁶⁰ Ibid., 86.

3.2.4 Selvforakt – Carl Rogers forståelse av menneskets grunnleggende problem

Jeg skal i det følgende gjøre rede for Coopers presentasjon av Carl Rogers og hva Rogers forstår som menneskets grunnleggende problem.

Rogers forstår menneskets grunnleggende problem i andre termer enn stolthet, og han går lengre i sin kritikk av Augustinsk syndsforståelse enn det feministteologer gjør. Med utgangspunkt i allmennmenneskelig erfaring hevder han at stolthet ikke for noen er det grunnleggende problemet. Stolthet er aldri roten til menneskets problem, men uttrykk for at det ligger et dypere problem under. Mens feministteologi kritiserer Augustin og Niebuhr for å ikke ha beskrevet kvinners erfaring, mener Rogers Augustin og Niebuhr ikke har beskrevet adekvat noe menneskes erfaring.¹⁶¹

Når mennesker handler destruktiv på bakgrunn av stolthet, så er det bak stoltheten et dypere problem. Selvforakt er det som alle menneskers problemer bunner i. Selvforakt eller mangel på selvrespekt er det definitive problemet, ikke stolthet. Rogers peker på det undervurderte selvet som selve ”grunn-diagnosen” på menneskets problem, ikke det opphøyde selvet. Dette gjelder alle mennesker, både kvinner og menn.¹⁶² For å forstå hvorfor han forstår stolthet på denne måten, er det nødvendig å gjøre kort rede for hans grunnleggende teori.

Cooper mener at hvis en skal peke ut et sentralt element som ligger under all humanistisk psykologi, så er det en tro på hva som kalles ”the actualizing tendency.” Rogers definerer denne som ”the inherent tendency of the organism to develop all its capacities in ways which serve to maintain or enhance the organism.”¹⁶³ Denne ”tendensen” er en stadig bevegelse mot større autonomi, bedre sosialisering og mer omsorg for andre. Rogers uttrykker en tillit til mennesket, og menneskets valg. Menneskets indre tendens er alltid å ta valg til beste for seg selv og andre.¹⁶⁴

¹⁶¹ Ibid., 87.

¹⁶² Ibid., 88.

¹⁶³ Carl Rogers, ”A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-Centered Framework,” i ”Psychology: A Study of a Science,” vol. 3, ”Formulations of the Person and the Social Context,” red. S. Koch (New York: McGraw-Hill), s. 196, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 90.

¹⁶⁴ Ibid., 92.

Hvordan forklarer Rogers da det onde? Rogers argumenterer for at det onde alltid er eksternt fra menneskets grunnleggende natur. Når mennesket tar dårlige valg og handler ødeleggende, har det ikke sin grunn i det Niebuhr kaller ontologisk uro.¹⁶⁵

I stedet for stolthet eller et opphøyet selv, forstår Rogers menneskets dilemma som uoverensstemmelse mellom verdier gitt av andre og egne erfaringer. Når mennesker internaliserer andres verdier og forventninger, så nekter mennesker å akseptere mangfoldet av erfaringer. Selvforakt oppstår på denne måten ved tilegnelse av verdier og forventninger utenfra. Ut av selvforakt kan mennesket fremstå med grandiositet, falsk selvtillit og arroganse. Disse formene for stolthet er imidlertid alltid et symptom på et dypere tema, det opphøyde selvet er alltid et sekundært problem.¹⁶⁶

Cooper peker på at Rogers forståelse av mennesket har blitt kritisert av mange teologer. Generelt går denne kritikken ut på at de mener Rogers fremmer et naivt og for optimistisk syn på mennesket. De mener Rogers ikke tar menneskets ondskap på alvor. Teologer i den Augustinske teologiske tradisjonen anklager Rogers for ikke å se farene med selvopphøyelse og stolthet, og hevder at Rogers minimerer menneskets indre tendens til ondskap. Uttrykt teologisk, så mener de Rogers har en utilstrekkelig forståelse av synd.¹⁶⁷

3.2.5 Å leve en løgn – Thomas Odens forståelse av synd

Cooper viser til teologen Thomas Oden. Oden vurderer Rogers teori som å ha positiv betydning for teologien. Oden argumenterer for at Rogers kan bidra til å forstå hva synd er. Oden hevder at hvis en forstår teologi som en ”deliberate and systematic attempt to speak self-consistently of man’s predicament, redemption, and authenticity, then the therapeutic work of Carl Rogers has deep theological concerns, even though he has little to say formally about God.”¹⁶⁸

Oden mener Rogers har rett i at alle mennesker strever med følelser av å ikke være akseptert. Rogers understreker viktigheten av å erfare aksept, og at målet for terapi er ”to be that self wich one truly is.”¹⁶⁹ Oden mener teologien kan artikulere dette i relasjon til Gud.

¹⁶⁵ Ibid., 91.

¹⁶⁶ Ibid., 95-96.

¹⁶⁷ Ibid., 98.

¹⁶⁸ Thomas C. Oden, ”Kerygma and Counseling” (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 33, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 102.

¹⁶⁹ Carl R. Rogers, ”On Becoming a Person” (Boston: Houghton-Mifflin, 1961), 166, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 96.

Mennesket er ikke bare akseptert av terapeuten, erfaringen av aksept peker på et filosofisk premiss av at kilden til livet, Gud, aksepterer mennesket. Alt som forteller mennesket at det ikke er akseptert, sier ikke sannheten. Mennesket er elsket og akseptert av Gud. Oden forstår evangeliets budskap som at mennesker er frie til å være seg selv som akseptert.¹⁷⁰

På bakgrunn av dette forstår Oden synd som det å mislykkes i å være seg selv, og å ikke akseptere sin sanne identitet som aksepterte barn av Gud. Synd er for Oden dypest sett å leve en løgn.¹⁷¹

Cooper mener at en teologisk lesning av Rogers slik Oden gjør, kan berike forståelsen av "the dynamics of sin." Samtidig mener han at Rogers diskusjon om hva som bidrar til selvforakt, trenger å utvikles hvis dette skal ses i relasjon til Gud. Synd er et teologisk problem før det blir et psykologisk. Forstyrret relasjon til seg selv og andre indikerer en forstyrret relasjon til menneskets skaper. Cooper mener at sekulær psykologi kan hjelpe teologien til å se følgene av synd, men ikke til å forstå syndens dypeste årsak. Synd er først og fremst et brudd i relasjonen til Gud.¹⁷²

Cooper stiller spørsmålet at ved om det er mulig for lav selvrespekt fra et psykologisk perspektiv kan forstås som stolthet fra et teologisk perspektiv. For å komme nærmere et svar på dette, gjør han rede for psykiateren og neofreudianeren Karen Horneyes forståelse av mennesket og dets destruktivitet.

3.2.6 Stolthet og selvhat vevd sammen – Karen Horneyes forståelse av menneskelig destruktivitet

Cooper gjør rede for Horney og hennes forståelse av selvet og forholdet mellom det opphøyde og det forminskede selvet. Han antyder at hennes arbeider kan hjelpe til å utvikle en kristen forståelse av synd.¹⁷³

Horneyes forståelse av selvet begynner med det hun kaller "basic anxiety," (grunnleggende uro.) Denne grunnleggende uroen spiller en viktig rolle for å forstå selvet og selvets utvikling. Begrepet "anxiety" forstår Horney som "the feeling a child has of being isolated and helpless in a potentially hostile world."¹⁷⁴ I likhet med Niebuhr ser vurderer hun

¹⁷⁰ Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 100.

¹⁷¹ *Ibid.*, 101.

¹⁷² *Ibid.*, 110.

¹⁷³ *Ibid.*, 113.

¹⁷⁴ Karen Horney, "Our Inner Conflicts (New York: W.W. Norton, 1945), 41, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 114.

ikke uro som noe destruktivt i seg selv, men at uro er årsak til destruktive måter å handle på. Hun mener denne uroen utvikles i interpersonlig og/eller intrapsykisk relasjon, altså i relasjon til andre og/eller seg selv.¹⁷⁵

På bakgrunn av uro utviklet i interpersonlig relasjon utvikles relasjonsmønstre som har som hensikt å redusere denne uroen. Dess mer uro mennesker kjenner, dess mer rigid utvikles mønstrene å relatere på. Hun identifiserer tre slike rigide mønstre: For det første en bevegelse mot andre på en selvopphøyende og fiendtlig måte. Denne representerer et forsøk på å komme til rette med uro ved å heve seg over andre og dominere andre. Det andre mønstret beskrives som en bevegelse mot andre på en selvutslettende og hjelpeløs måte. Denne beskrives som en prosess av å gjøre seg selv mindre og som å ha sitt "center of gravity" i andre i stedet for seg selv. Horney mener at denne selvutslettende holdingen kan på overflaten se ut som lav selvrespekt, men under denne overflaten ligger det en ubevisst stolthet som i form av å ikke ville være som andre. Under holdninger av ydmykhet og radikal selviskhet kan det ligge et grandios bilde av seg selv. Den tredje måten å komme til rette med uro er bevegelsen vekk fra andre gjennom resignasjon, distanse og unnvikelse. Alle disse relasjonsmønstrene representerer måter å komme til rette med den interpersonlige uroen.¹⁷⁶

Ingen av disse måtene å relatere på, fører egentlig ikke til det som er hensikten; å komme til rette med uro. Cooper tolker dette i lys av teologi og sier at ingen av bevegelsene er "salvific" (frelsende). Ingen løser ikke det menneskelige dilemmaet med uro. Fortolket i lys av Niebuhr så fører ingen av måtene å relatere på, til en løsning på menneskets spenning mellom å være både natur og ånd. Uro er en uunngåelig del av det å være menneske.¹⁷⁷

Ovenfor er det sagt at uro er en grunnleggende del av menneskets situasjon, og at den har sitt opphav i interpersonlig og/eller intrapsykisk uro, altså i forholdet til andre eller til seg selv. Jeg har videre beskrevet relasjonsmønstre for å komme til rette med den interpersonlige uroen. Menneskers måte å komme til rette med intrapsykisk uro, uro ut av forholdet til seg selv, er knyttet til Horneyes konsept av det idealiserte selvet. Det idealiserte selvet er også en måte å forsøke å komme til rette med uro.¹⁷⁸

Det idealiserte selvet er et bilde av hvordan en burde eller må være for å bli akseptert. Det idealiserte selvbilde oppstår ut av fantasien og er et bilde det er umulig å gjøre til

¹⁷⁵ Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 114.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 115-129.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 128.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 129.

virkelighet. Det er forestilling bygd på *for høye* forventinger til seg selv. En forsøker å flykte fra konfliktene i livet gjennom fantasien.¹⁷⁹

Forsøket på å leve opp til det idealiserte selvilde innebærer alltid en fornektelse av virkeligheten. Mennesker blir fremmede for seg selv når de begynner å fornekte erfaringer som ikke passer inn i det opphøyde bilde av seg selv. ”Roughly speakin, a person builds up an idealized image of himself because he cannot tolerate himself as he actually is. (...) He wavers then between self-adoration and self-contempt, between his idealized image and his despised image, with no solid middle ground to fall back on.”¹⁸⁰

Horney beskriver her en dynamikk mellom det opphøyde selvet og det selvforaktende selvet. Hun skriver at det idealiserte selvet tar form ut fra hvilke relasjonsmønstre en grunnla i sin barndom. Hvis mennesker i sin barndom har valg å bevege seg mot andre på selvutslettende måter, vil det idealiserte selvet være knyttet til uselviskhet, hjelpeløshet og ydmykhet. Hvis derimot en har utviklet bevegelse mot andre på arrogante, selvopphøyede måter, vil det idealiserte selvet være knyttet til å være smartere, sterkere og ha mer kontroll enn andre, til stolthet. Horney påpeker at begge disse uttrykkene for det idealiserte selvet, er drevet av stolthet. Ut av stolthet vil mennesker bare godta erfaringer i rammen av det idealiserte selvet, og nekte å leve innen grensene for det sanne selvet. Det vil hindre mennesker i å erfare det sanne selvet og frata dem energien som trengs for å oppnå menneskers realistiske potensial.¹⁸¹

Cooper drøfter hvordan Horney kan belyse forholdet mellom Niebuhr og feministteologi. Han mener Horney ville støttet feministteologers forståelse av at en bevegelse mot andre i selvopphøyelse ikke uttrykker kvinners erfaringer godt nok. Samtidig ville Horney trolig vært enig med Niebuhr om at selv i en bevegelse mot andre på en selvutslettende måte kan stolthet ligge bak. Horney viser at bak det idealiserte selvet finnes ubevisst stolthet som er tilstede i de mest selvutslettende handlinger. Å tro at en må være det ytterste i uselviskhet og sjenerøsitet kan forstås som en form for stolthet. Det er et uttrykk for en oppfatning at en må være ”over” menneskelige behov og i stedet være mer tålmodig, mer givende, mer selvutslettende enn andre. ”Expecting to much of ourselves’ can involve a subtle form of pride.”¹⁸²

Cooper hensikt er å vise at stolthet og selvforakt er uløselig knyttet sammen. Det er ikke et spørsmål om enten – eller. ”The complexities of this pride/self-hate process involve the

¹⁷⁹ Ibid., 129-130.

¹⁸⁰ Horney, ”Our Inner Conflicts”, 112, i Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 130.

¹⁸¹ Cooper, *Sin, Pride and Self-Acceptance*, 142.

¹⁸² Ibid., 145.

mark of neurotic pride even in the most self-effacing solution, and the mark of low self-esteem even in the most self-expansive solution. It's not an either-or issue, as the initial polarities of Rogers versus Niebuhr would have us to believe.”

Cooper viser til at psykologier som behandler narsissisme kan peke på det skjøre og sårbare selvet under forsøkene på å opphøye seg selv. Under usikkerheten kan det ligge stolthet. Samtidig kan det under den selvfordrende holdningen ligge et idealisert selvbylde. Det idealiserte selvet kan få uttrykk gjennom evig tålmodighet og konstant selvoppgivelse, poenget er at det er drevet av forventninger til seg selv om å gå ut over grensene for hva det er å være menneske. For Horney kan verken stolthet eller selvhat forstås isolert fra hverandre, de er uløselig vevd sammen.¹⁸³

Cooper avslutter redegjørelsen av Horney med å peke på menneskets erfaring av uro. Stolthet og selvforakt forstås av Horney som måter å håndtere denne uroen på. Teologisk fortolket er ikke denne erfaringen av uro synd, og måten mennesker kommer til rette med uro behøver ikke innebære stolthet eller selvforakt. Ifølge Niebuhr blir uroen først et problem når vi ikke lenger har tillit. Det er ut av mistillit og mangel på tro mennesker utvikler ødeleggende mønster å relatere på.¹⁸⁴

3.2.7 Stolthet og selvforakt ut av mistillit – Terry Coopers forståelse av synd

I den siste delen av Coopers bidrag, drøfter han hvordan en kan integrere Augustinsk-Niebuhrsk forståelse av synd, feministteologers forståelse av synd og Rogers forståelse av menneskets grunnleggende problem. Coopers sikte er å bidra til større forståelse av hva det er å være et menneske og til å utvikle en mer balansert kristen syndsforståelse.¹⁸⁵ Fra Coopers drøfting skal jeg gjøre rede for hans diskusjon av forholdet mellom stolthet og mistillit, forholdet mellom psykologisk og teologisk stolthet og forholdet mellom uro og synd.

Cooper mener Niebuhrs forståelse av synd handler først og fremst om stolthet som oppblåst selvhevdelse. Feministteologer har kritisert denne forståelsen av synd fordi de ikke mener det uttrykker kvinners erfaringer. Selv om Niebuhr riktignok påpeker at det finnes andre former for stolthet enn oppblåst selvhevdelse, så utvikler han ikke en større forståelse av disse. Cooper mener derfor det er grunn til å hevde at Niebuhrs forståelse av synd kan ses som uttrykk for mannlige perspektiver. Cooper reflekterer over hvordan Niebuhrs respons

¹⁸³ Ibid., 146.

¹⁸⁴ Ibid., 147.

¹⁸⁵ Ibid., 148.

ville vært til feministteologers kritikk av stolthet og deres påpekning av at synd har en annen side. Han mener Niebuhr trolig ville respondert med at alle former for å bytte ut Gud med seg selv innebærer stolthet, dermed ville han trolig også kalt selvfornektelse for stolthet.¹⁸⁶

Niebuhrs fortolkning av menneskelig stolthet ser han som dypest sett å være uttrykk for mistillit til kilden til livet, mistillit til Gud. "Pride can only take place when we have lost our centeredness in God due to this lack of trust."¹⁸⁷ Derfor bør talen om stolthet også tale om det som ligger bak stolthet, nemlig mistillit eller mangel på tro. Denne mistilliten er et uttrykk for å finne sikkerhet uavhengig av den eneste sikkerheten som kan gi sann trøst. I samme øyeblikk som mennesker i møtet med uro slutter å stole på Gud, så blir de stolte. Mennesket tror det vet bedre enn Gud. Det eneste sanne "remedy" ("legemiddel") i møte med uroen er imidlertid en grunnleggende tillit til menneskets Skaper.¹⁸⁸

Cooper fortolker det selvfornektende og selvpoppofrende relasjonsmønsteret også i lys av mistillit. Disse måtene å relatere på, er også uttrykk for menneskets egne forsøk på å kontrollere tilværelsen. Å komme til rette med uro gjennom selvfornektelse og flykt inn i relasjoner til andre er med andre ord også uttrykk for mistillit. I møtet med mennesker med skjøre og underutviklede selv kan stolthet ses som et upassende begrep. Likevel mener Cooper at flukten fra seg selv ved å leve gjennom andre også er uttrykk for å stole på en sikkerhet som dypest sett bare kan finnes i Gud. Dette kan fortolkes som en subtil, indirekte form for stolthet. Niebuhr skiller aldri stolthet fra mistillit, og på denne bakgrunnen mener Cooper han trolig ville forstått stolthet som en beskrivelse også av kvinners situasjon.¹⁸⁹

Cooper på at en forståelse for rammen ulike begrep forstås i, kan bidra til å løse spenningen mellom Niebuhr og hans kritikere. Niebuhr skriver om stolthet fra en teologisk vinkel, ikke en psykologisk. Bak begrepet stolthet ligger det dermed hos Niebuhr en forståelse som innebærer mistillit til Gud og brudd i relasjon til Gud som kilden til menneskets trygghet.¹⁹⁰ Niebuhr ville dermed trolig kunne knytte stolthet også til en usikker og unnvikende person. Ifølge Niebuhr kan mennesker både ha et teologisk problem med stolthet, samtidig som de har et psykologisk problem med lav selvrespekt.¹⁹¹

Cooper mener at ifølge mye kristen teologi vil menneskers erfaring av uro skyve mennesker mot fristelsen til å opphøye seg selv. Likevel fortolkes ikke denne uroen i seg selv som destruktiv. Uro fører ikke automatisk til synd. Niebuhr hevder likevel at menneskers

¹⁸⁶ Ibid., 151-152.

¹⁸⁷ Ibid., 152.

¹⁸⁸ Ibid.,

¹⁸⁹ Ibid., 153 - 154.

¹⁹⁰ Ibid., 154.

¹⁹¹ Ibid., 155.

erfaring viser at et upassende fokus på selvet er en uunngåelig del av det å være menneske. Dette menneskesynet er imidlertid i konflikt med menneskesynet i humanistisk psykologi.¹⁹²

Humanistisk psykologi forstår ikke uro som en grunnleggende del av å være menneske. Uro blir her forstått kun som et problem skapt av andre mennesker. Det er bare ytre årsaker som gjør at mennesker handler destruktivt. Cooper responderer til dette at ”ryggraden” i den kristne tradisjonen er at mennesker er ansvarlige. Dette gjelder uansett om mennesker er ”sterke” eller ”svake,” enten de er fulle av seg selv eller med skjøre selv, uro vil for alle innebære en fristelse til å ikke stole på Gud. Dette forholdet mellom uro, mistillit og synd har alltid vært av viktig betydning for en kristen forståelse av menneskelig destruktivitet.¹⁹³

Mye humanistisk psykologi nekter for muligheten for destruktive handlinger hvis menneskets grunnleggende behov har blitt møtt. Cooper mener kristen teologi ser annerledes på dette. Mennesket kan synde ut av styrke så vel som ut av svakhet. Selv om alle eksterne forhold mennesker vokser opp i hadde vært perfekte, så insisterer kristen teologi på at mennesket ikke kan flykte fra synd. Synd er ikke bare et eksternt problem, men noe som kommer fra mennesket selv. Ut av menneskets egen bevissthet vil det alltid være en fristelse til å gå ut over sine grenser, til mistillit til Gud og til å skade andre i søken etter selvrettferdiggjørelse og sikkerhet.¹⁹⁴

Cooper avslutter sitt bidrag med å si at mennesker trenger Guds nåde både ved selvopphøyelse og selvforakt. Begge bør forstås som grunnleggende erfaringer i menneskers liv, og de bør forstås som vevd inn i hverandre. Cooper mener det frigjørende i møte med disse erfaringene er å se sine menneskelige grenser og la Guds nåde oppmuntre til selvaksept, og til å søke etter sitt sanne potensial.¹⁹⁵

Jeg avslutter her analysen av Cooper. Gjennom analysen av Cooper og McFadyen som er gjort i dette kapittelet har bidratt med ulike forståelser av synd. I det neste kapittelet skal jeg drøfte hvordan disse forståelsene av synd kan påvirke fortolkning av skam.

¹⁹² Ibid., 159.

¹⁹³ Ibid., 159.

¹⁹⁴ Ibid., 163.

¹⁹⁵ Ibid., 166.

4. Fortolkning av skam i lys av forståelse av synd

I forrige kapittel ble to teologiske bidrag analysert med henblikk på forståelse av synd. I dette kapittelet skal jeg bruke stoffet som kom ut av analysen og drøfte hvordan ulik forståelse av synd påvirker fortolkning av skam.

Problemstillingen ble formulert slik:

Hvordan forstås skam i psykologiske perspektiver? Hvordan kan ulik forståelse av synd påvirke fortolkning av skam?

I denne oppgaven har jeg tatt utgangspunkt i skam som et fenomen som bryter ned livet. Med utgangspunkt i psykologisk fagtradisjon har jeg redegjort for skam. Forståelsen av skam knytter seg til selv-opplevelsen og som et relasjonelt fenomen. Ødeleggende skam beskrives som selvhat, selvforakt og selvtap. Utvikling av ødeleggende skam er knyttet til fysiske og psykiske overgrep eller til omsorgssvikt, beskrevet som traumeskam og utviklingskam. Reaksjoner på skam er beskrevet med utgangspunkt i skamkompassets fire retninger, alle uttrykk for destruktive relasjonsmønstre.

Opgaven har videre tatt utgangspunkt i en teologisk fortolkningsramme. Jeg har tatt utgangspunkt i en antagelse av at fortolkning av synd *påvirker* forståelsen av skam. Denne antagelsen hviler på en bestemt forståelse av teologi og av forholdet mellom erfaringer i menneskelivet og synd. Når jeg i denne oppgaven har valgt forståelse av synd som ramme for å fortolke skam, er det med utgangspunkt i at forståelse av synd kan bidra til å tolke det ødeleggende og destruktive i menneskelivet. Jeg har tatt utgangspunkt i en antagelse av at menneskets erfaring av selvcentrerthet og selvopphøyelse ofte er fortolket i rammen av synd, mens skamerfaringer sjeldent er fortolket i en slik ramme.

Jeg har analysert to bidrag om synd, henholdsvis fra Alistair McFadyen og Terry Cooper. Hos begge disse fortolkes synd i relasjon til skamrelaterte erfaringer som seksuelle overgrep, holocaust, erfaring av ubehagelig uro, forståelse av menneskets grunnproblem som selvforakt og beskrivelse av kvinners erfaring av selvtap.

Dette kapittelets drøfting har jeg valgt å strukturere i tre temaer. Det første temaet er ”skam og synd som stolthet,” der jeg tar utgangspunkt i forståelse av synd som stolthet og hvordan dette påvirker fortolkning av skam. Det andre temaet er ”skam og synd som sloth, selvtap og selvforminskelse” og hvordan feministteologers forståelse av synd som sloth påvirker fortolkning av skam. Det tredje temaet er ”skam og forståelsesrammen for synd.”

Her fokuserer jeg på rammen for fortolkning av synd, og hvordan ulike normer for det gode og rammer for forståelse av synd påvirker fortolkning av skam.

4.1 Skam og synd som stolthet

Forståelse av synd som stolthet, hvordan påvirker det fortolkning av skam? For å svare meningsfullt på dette spørsmålet, er det nødvendig å si noe mer om innholdet i synd forstått som stolthet. Jeg skal nå gi en oppsummering av måtene å forstå synd som stolthet på, og dermed svare på det stilte spørsmålet.

I innledningen har jeg vist til Pattison og hans kritikk av den kristne tradisjonens forståelse av synd generelt og stolthet som synd spesielt. Adams fall er forstått som stolthet og menneskets vilje og natur er forstått i form av begrepene stolthet og *incurvatus*. Pattison mener ydmykhet fremstår som det gode og dydige i kontrast til slik fortolkning av synd. I lys av slik fortolkning av synd får mennesker liten hjelp til å utvikle seg og sitt selvbilde på en god måte. Han mener fortolkning av synd som stolthet kan bidra til mer skam. I den korte skissen Pattison gjør av tradisjonens fortolkning av synd som stolthet, er det ikke vanskelig å være enig i at det kan fungere ødeleggende som tolkningsramme for mennesker som lider under skam.

Analysen av McFadyen og Cooper har også bidratt med ulike måter å forstå synd som stolthet på. McFadyens oppsummerer den kristne tradisjonens forståelse av synd som stolthet i form av tilbedelse av selvet og overdreven selvhevdelse. Stolthet beskrives som forsøket på selv å være Gud ved å ha seg selv som eneste kilde til og bestemmelse av livet. Når synd forstås slik påvirkes fortolkning av all erfaring av selvhevdelse. All selvhevdelse blir noe som dypest sett er ødeleggende i relasjon til Gud.

Cooper gir en oppsummering av forståelse av synd i Augustinske tradisjon. Han peker på forståelsen av at mennesket plasserer seg selv til sentrum i tilværelsen og gjør relasjonen til seg selv til den primære. Ut av mistillit til Gud blir mennesket selvsentrert. Menneskets grunnleggende problem og iboende tendens forstås som stolthet og grandiositet. Omsorg for andre og ydmykhet er fremfor alt de kvalitetene mennesker mangler.

Ut av analyse av Luthers bruk av rettssal som bilde på rettferdigjørelsen, mener Serene Jones' at Luther tegner en dom over det opphøyde selvet. Mennesket i rettssalen fremstår som "a solid, strong-willed person," i opprør mot sine egne grenser. Guds handling

er en konfrontasjon av den arrogante selvhevdelsen. Igjen er det erfaringen av selvhevdelse som fortolkes som ødeleggende av relasjon til Gud.

Niebuhrs forstår synd som mistillit og stolthet. I møte med erfaring av ubehagelig uro stilles mennesket overfor et valg om å stolte på Gud eller seg selv. For Niebuhr er selvopphøyelse et universelt, felles menneskelig problem.

Hvordan påvirkes forståelsen av skam av slik fortolkning av synd? Måtene å fortolke synd på som er oppsummert ovenfor, kan ses å utvikles med basis i gitte forståelser av menneskets psykologi. Den gitte forståelsen av menneskets psykologi knyttet til menneskenaturens tendens til selvsentretthet og selvopphøyelse. Disse fremtrer som allmennmenneskelige problemer. Det er grunn til å hevde at disse ikke bare fortolker et psykologisk fenomen i rammen av teologi, men de fremmer samtidig en bestemt forståelse av menneskenaturen. Det kan hevdes at de også utformer psykologi, ”teologisk psykologi.”

Beskrivelsen av skam fra psykologiske perspektiver, har vist at skam handler om selvforminskelse, selvtap, og tap av seg selv. Skam fører til at mennesker gjøres mindre. Skam handler også om å gjøre relasjonen til andre som den primære, og leve gjennom andre, andres behov og andres meninger. En forsvinner i relasjon til andre.

Det tydeligste som kan sies om fortolkning av synd som selvopphøyelse, er at den rett og slett ikke fortolker erfaring av selvforminskelse. Disse erfaringene møter liten motstand i teologisk lys når synd er forstått som selvsentretthet og selvopphøyelse. I lys av denne rammen anerkjennes ikke selvforminskelse og mangelen på å tre frem ikke som noe ødeleggende i *relasjon til Gud*. Hvis teologien skal fortolke det som ødeleggende, kan det tolkes som at teologien er henvist til kun å bruke psykologiens språk.

Jeg skal være forsiktig med å påpeke *konsekvens* av slik forståelse av synd på fortolkning av skam. Men hvis slik syndsforståelse påvirker fortolkning av selvforminskelse på noen måte, så er det at selvforminskelse er uttrykk for en retning bort fra synd. I *relasjon til Gud* fører det til en retning av å fortolke selvforminskelse som noe godt. Slik fortolket gir ikke syndsforståelse noe motstand, men passifiserer offer for skam.

4.2 Skam og synd som sloth, selvtap og selvforminskelse

Ovenfor er det vist at i lys av synd som stolthet påvirker ses ikke skam som noe ødeleggende i relasjon til Gud. I de følgende avsnittene skal jeg drøfte hvordan forståelse av synd som "sloth," selvtap og selvforminskelse påvirker fortolkning av skam? Kan skam på denne bakgrunnen fortolkes som synd?

I innledningen er det vist til Indrebø Hovland som mener at syndens rot for mange kvinner ofte handler om manglende syn for egen verdighet og ikke stolthet. En slik forankring av synd påvirker fortolkning av skam på en tydelig måte. Skam handler nettopp om synet på seg selv som ikke verdig å bli elsket. Indrebø Hovlands utsagn kan dermed tolkes som at hun forstår syndens rot som skam. Det er en tydelig anerkjennelse av skam som noe ødeleggende.

Som kritikk av det Hovland skriver, mener jeg det er uklart hvordan Hovland forstår *skyld og ansvar* ved slik syndsforståelse. Hun utdyper ikke utsagnet noe mer, og dermed mener jeg det er åpent for fortolkning av at en selv har skyld og ansvar for manglende synd for egen verdighet – og skam. Ved en moralsk forståelse av utsagnet, kan skamfulle tolke at de bærer skyld for skammen. Det kan gjøre skammen enda tyngre å bære.

Analysen av McFadyen og Cooper har bidratt med andre begreper på synd enn stolthet. Både McFadyen og Cooper viser til feministteologers måter å fortolke synd på.

Felles for feministteologers fortolkning av synd, er at de tar utgangspunkt i kvinners erfaringer. Plaskow mener at kvinners selvforminskelse og flukt fra frihet gjennom en "borrowed existence" er uttrykk for synd. Det forminskede selvet er like farlig som det oppblåste selvet, mener hun. Nelson Dunfee tolker kvinners flukt fra egenart og frihet som synd, og har beskrevet denne som "the sin of hiding."

McFadyen gjør rede for feministteologers bruk av begrepet "sloth". Dette benyttes for å belyse den aktive dimensjonen i å være offer for undertrykking. "Sloth" beskriver "the sin of the victimised," uten å gi ofre skylden for dets egen undertrykkelse.

Sloth fortolkes som aktivitet i betydningen å gi sin tilslutning til patriarki som ideologi og gjennom sin tilslutning la ideologien forme egen vilje og livsorientering. Sloth som aktivitet er også forstått som selvtap, selvforminskelse og tap av egenart. Fortolkning av sloth som synd bidrar til at stolthet ikke forstås som den ene paradimatiske formen for synd.

Hvordan påvirkes fortolkning av skam, ved forståelse av sloth som synd? Tydeligst påvirkes dette ved at selvtap og selvforminskelse fremstår som synd. Skam anerkjennes som noe ødeleggende.

Skam utviklet med bakgrunn i overgrep er mulig å fortolke i lys av "sloth." Feministteologer fokuserer på at ofre for undertrykkelse ikke bare er passive viljeløse objekter i møte med undertrykkernes vilje og aktivitet. De fokuserer på ofre også er subjekter med egen vilje og agenda. Dette gjøres i lys av en bestemt forståelse av hvordan selvet og viljen formes og er bundet både i positiv og negativ forstand til relasjoner og kontekst. Feministteologer forstår det slik av kvinner deltar i sitt eget selvtap og undertrykking, uten at de bærer skylden for det. De understreker at sloth ikke bør forstås moralsk, skylden er overgripernes.

Dette gjør det mulig å fortolke at ofre for skam, selvforminskelse og selvforakt ikke er passive objekter, men subjekter med egen vilje – desorientert vilje. På denne måten kan påført selvforminskelse fortolkes som "sloth." "Sloth" som et ikke-moralsk begrep kan bidra til å styrke ansvar for selvforminskelse uten å bære skyld for selvforminskelse.

Feministteologenes begrep for synd gjør at skam som selvforminskelse kan anerkjennes som noe ødeleggende uten å plassere skyld på ofre for selvforminskelse. Skam anerkjennes dermed på en helt annen måte som noe ødeleggende, enn i forstolkningsramme der stolhet forstås som den grunnleggende synden. Men det er vanskelig å se at skam er noe ødeleggende *i relasjon til Gud*.

Odens forståelse av synd kan dermed bidra til å fortolke skam i relasjon til Gud. Han bygger på Rogers syn på at alle menneskers grunnproblem som selvforakt. På dette premisset forstår Oden synd som å mislykkes i å være seg selv og ikke akseptere sin identitet som akseptert av Gud. Oden mener synd dypest sett er å leve en løgn.

Når synd forstås slik Oden gjør det, er det tydelig å se en sammenheng til fortolkning av skam. Jeg mener Rogers og Oden beskriver erfaringer av skam, uten å sette navn på selvforakt og frykt for å tre frem, som skam. Skam er dermed mulig å fortolke som synd, og å dypest sett å tro at en ikke er akseptert av Gud.

Odens måte å forstå synd mener jeg bidrar til kunne fortolke skam et ødeleggende fenomen i relasjon til Gud. Oden kan kritiseres for ukritisk å akseptere Carl Rogers syn på mennesket og menneskets grunnproblem. Odens forankring av synd i menneskets erfaringer uten en moralsk forståelse gjør det mulig å tolke at skam ikke er noe skamfulle selv bør føle skyld for.¹⁹⁶ Samtidig vil *ansvar for* skam i lys av slik forståelse av synd, kun tolkes som eksternt. På denne måten bidrar ikke Odens syndsforståelse til å aktivisere mennesker som lider under skam.

¹⁹⁶ Rogers syn på at det er eksterne faktorer som bidrar til menneskers destruktive handlinger, kan hjelpe å plassere skyld for skam på de som har påført skam.

4.3 Skam og forståelsesrammen for synd

I det foregående har jeg drøftet hvordan ulik forståelse av synd som stolthet, sloth og selvtap påvirker fortolkning av skam. Alle disse måtene å forstå synd kan ses som forankret i menneskers erfaringer.

I de følgende avsnittene skal jeg fokusere på rammene for å forstå synd i. Hvordan kan rammene for forståelse av synd påvirke fortolkning av skam?

McFadyen og Cooper gjør begge rede for kritikk av forståelse av synd som stolthet. I Coopers bidrag er kritikken spesielt rettet mot Niebuhr. Kritikken kommer mot hans forståelse kommer både fra feministteologi og Carl Rogers. Kritikken har både sin bakgrunn i feministers beskrivelse av kvinners erfaring, og Rogers beskrivelser av allmennmenneskelig erfaring.

Feministteologer retter kritikk mot kritiserer forståelse av stolthet som den ene paradigmatisk synden. De mener det gode og rammen å forstå synd i, dermed fremstår som selvfornektelse og underkastelse under Guds herredømme. Hvordan påvirker en slik ramme fortolkning av skam?

Det er grunn til å hevde at skam som et ødeleggende fenomen i et psykologisk perspektiv kan fortolkes som et positivt fenomen i et en når rammen for det gode er forstått som selvfornektelse. Selvforminskelse fremtrer som en retning bort fra synd. Reaksjoner på skam som tilbaketrekning og å gjøre seg selv mindre kan dermed fortolkes som en livsorientering mot det gode.

Cooper har vist at for Niebuhr er ikke ydmykhet det motsatte av stolthet, men tillit til Gud. Han påpeker viktigheten av å forstå Niebuhrs forankring av syndsforståelse i relasjon til Gud, og at Niebuhr aldri skiller stolthet fra mistillit. Niebuhr forstår synd dypest sett som mistillit til Gud. Kan skam fortolkes som mistillit til Gud?

Cooper opptrer både som teolog og psykolog i sitt bidrag. Gjennom denne doble rollen setter han fokus på forståelsen av menneskets grunnleggende problem. Tradisjonen fra Augustin, i nyere tid representert ved Niebuhr, utvikler forståelse av synd på basis av en gitt forståelse av mennesket som bundet til stolthet og selvopphøyelse. Rogers kritiserer et slikt syn, og mener at bak en menneskets stolthet ligger det alltid en følelse av selvforakt. Med støtte i Horney retter Cooper kritikk både mot Augustins og Rogers menneskeforståelse. Cooper mener stolthet eller selvforakt er ikke et spørsmål om enten eller, men fenomener som er vevd inn i hverandre.

Cooper bidrar til å nyansere forståelsen av mennesket. Psykologisk forstått er mennesket både *incurvatus* (selvsentrert) og selvforminskende.¹⁹⁷ For mange mennesker er selvtapet en mer grunnleggende erfaring enn selvopphøyelsen.

Denne forståelsen av mennesket mener Cooper bidrar til et større bilde av *konsekvensene* av synd. Cooper sier ikke direkte at selvutslettelse er synd, men at en slik livsorientering er uttrykk for ødeleggende måter å relatere på og en konsekvens av mistillit og mangel på tro.

Denne forståelse av synd og syndens konsekvenser mener jeg dermed først og fremst påvirker fortolkning av skam som konsekvenser av mistillit til Gud. Skam som selvforminskelse er i lys av Cooper mulig å fortolke som mistillit til Skaperen. Gjennom å se stolthet og selvforakt som vevd sammen, er det mulig å fortolke former for skam og reaksjoner på skam som uttrykk for menneskets forsøk på å oppnå sikkerhet uavhengig av Gud.

Cooper bygger sin forståelse av synd på Niebuhr forståelse av ubehagelig uro. Ubekvemet uro forstås som en grunnleggende del av menneskets situasjon i verden. Det er i møte med dette fenomenet at mennesket fristes til å opphøye seg selv i mistillit til Gud. Cooper peker på at også selvfornektelse og selvforminskning bør ses som uttrykk for mistillit og menneskets egne måter å håndtere uro på. Cooper fremstiller tillit til Gud som ”legemiddelet” i møte med ubehagelig uro. Denne tilliten er beskrevet som en livsorientering bort fra stolthet og selvforminskelse.

Cooper gir ingen mer utfyllende drøftelse av håndtering av synd enn å peke på tillit til Gud. *Hvordan* mennesker kan utvikle eller styrke tillit til Gud, blir ikke drøftet. Det er dermed uklart om Cooper forstår dette som et valg mennesker bare kan bestemme seg for, eller om det også er en handling fra Guds side. Dette gjøre det uklart hvordan teologien kan være en ressurs til å håndtere erfaring av stolthet, selvforakt og selvforminskelse.

Skam i lys av Cooper kan fortolkes som mistillit til Gud, men ut fra Coopers manglende drøfting av begrepet tillit, er det uklart hvordan det kan fortolkes som ressurs i møte med skam.

¹⁹⁷ Skårderud skriver om fenomenet narcissisme (selvsentrert) i sin bok ”Uro: en reise i det moderne selvet.” Han viser til at myten om Narcissus, den selvsentrerte, også er myten om Ekko, hun som lever sitt liv gjennom andre. Skårderud mener at Ekkos sjebne også inneholder metaforer for å forstå mennesket. Han skriver: ”Ekko er ikke noe i seg selv. Hun må fylles av andre og er i live bare i kraft av at andre bekrefter henne. (...) Beretningen om Ekko kan leses som *speilingens nødvendighet*. Hun tørster etter bekreftelse, får den ikke, og ødelegges av det. Ekko er en kjærlighetens hungerkatastrofe. Hun kan bare leve de andres liv og mangler kjernen til å leve sitt eget. Hun er det som kan kalles en *ytrestyrt* personlighet.” Forfatterens kursiveringer. Skårderud, *Uro: en reise i det moderne selvet*, (Oslo: Aschehoug & Co., 2000), 115, 117.

I McFadyens bidrag har rammene for forståelse av synd en tydeligere rolle og større plass enn hos Cooper. McFadyen analyserer og tolker både feministteologers, Augustins og sin egen forståelse av normen for det gode og rammene for forståelse av synd.

Feministteologiens ramme forstår McFadyen som ”rett relasjon” og som en form for relasjon kjennetegnet av gjensidighet. Gjensidighet er nærmere definert som evnen til å være til for andre som seg selv, og samtidig få styrket sin egenart. I lys av denne rammen er både stolthet og ”sloth” forstått som synd, fordi de begge er retninger på selvet som ødelegger rett relasjon.

Hvordan påvirker denne rammen fortolkning av skam? I rammen av rett relasjon fremstår skam tydelig som noe ødeleggende og et uttrykk for synd. Skam slik som det er beskrevet i denne oppgaven, er på alle måter en ødeleggelse av det feministteologien beskriver som rett relasjon. Tydeligst kommer dette til uttrykk gjennom reaksjoner på skam. I ødeleggende former er både tilbaketrekning, angrep på selvet, unngåelse og angrep på andre uttrykk for ødeleggelse av rett relasjon. Skam kan gjennom denne rammen tydelig anerkjennes som noe ødeleggende, men uten at det ses i relasjon til Gud.

McFadyen forstår Augustins norm for det gode også som rett relasjon. For Augustin betyr det imidlertid rett relasjon *til Gud*. Feministteologer er kritisk til å relatere synd til en relasjon til Gud, fordi den synes å fremstå som en enveis relasjon som bidrar til ytterligere selvtap når fremstilling av Gud vektlegger transendens, makt og suverenitet. McFadyen reiser spørsmål ved om mennesker kan relateres til en transendent og ”wholly other” Gud uten at mennesker taper sin frihet og egenart – seg selv.

McFadyen mener Augustin fremstiller Gud bør ses som dynamisk treenighet, der fylde og overflod er sentrale begreper. Treenigheten er kjennetegnet av kjærlighet, en kjærlighet som er gjensidig orientert mot å styrke den andres egenart og glede seg over den andre.

Gud som fylde og overflod innebærer at Gud er orientert mot skapelsen ønsker å dele sin overflod og kalle skapelsen til relasjon med seg selv. Gjennom Jesus kors og oppstandelse blir synd møtt på en radikal måte der det ødeleggende gjennomarbeides for å åpne for liv av mer fylde og overflod enn det opprinnelige. McFadyen hevder at denne forståelsen innebærer at fellesskap med Gud styrker menneskets frihet og egenart.

På denne bakgrunn forstår McFadyen det sanne livet og normen for det gode som gledesfull tilbedelse, en livsorientering mot Gud i form av overflod og fylde, som glede i Gud. McFadyen forstår synd som ”misdirected worship,” som å tre ut av relasjon til Gud, og forsøke å styrke identitet uavhengig av Gud.

I forhold til normen for det gode som gledesfull tilbedelse er både stolthet og sloth forstått som synd. Begge er uttrykk for "misdirected worship" og livsorientering som ødelegger relasjon til Gudsrelasjon andre og seg selv. Sloth forstås som å tre ut av relasjon til Gud på en selvoppløsende livsorientering som innebærer et tap av integritet og egenart og glede over seg selv. McFadyen forstår både stolthet og "sloth" som blokkering av gledesfull tilbedelse av Gud og ødeleggelse av grunnlaget for sann glede, som desorientering av hele mennesker livsorientering, vilje og begjær. McFadyen mener også at av synd ikke bør forstås som valg basert på fri vilje.

Hvordan påvirker McFadyens ramme for forståelse av synd, fortolkning av skam? En annen måte å stille dette spørsmålet, er å spørre om skam er uttrykk for en desorientering av livsorientering, vilje og begjær? Er skam uttrykk for blokkering av gledesfull tilbedelse av Gud og ødeleggelse av grunnlaget for sann glede?

Skam er beskrevet som et fenomen der selvopplevelsen er preget av selvforminskelse, selvtap og selvforakt, som en dødgjørende affekt og som mangel på frihet til å tre frem. En fellesnevner for slik ødeleggende skam, kan forstås som at *skam er ødeleggelse av glede over seg selv og sin egenart*. På denne måten samsvarer beskrivelsen av skam med McFadyens forståelse av "sloth." Skam fremtrer på samme måte som "sloth," som en selvoppløsende livsorientering som ødelegger grunnlaget for sann glede. Når en del av gledesfull tilbedelse forstås som glede over seg selv fra og for Gud, er det mulig å fortolke skam og reaksjoner på skam som "misdirected worship."

Hvordan påvirkes fortolkning av kilder til ødeleggende skam? I denne oppgaven er det beskrevet to relasjonelle kilder til den ødeleggende skammen. Den ene er knyttet til hendelser som fysisk og psykisk overgrep, den andre er knyttet til manglende respons fra omsorgsgivere. Konsekvensene av disse måtene å krenke andre på, er en ødelagt selvopplevelse, og dermed en ødeleggelse av evne til å glede seg over seg selv. Det er derfor mulig å fortolke *kildene* til skam som synd ved at de blokkerer gledesfull tilbedelse og ødelegger grunnlaget for sann glede.

Overgrep og omsorgsgiveres manglende respons kan fortokes som å bidra til desorientering av andre menneskers livsorientering, vilje og begjær. En slik fortolkning understrekes gjennom beskrivelse av reaksjoner på skam. Skamkompasset er uttrykk for reaksjoner på skam beskrevet som destruktive relasjonsmønstre. Både tilbaketrekning, angrep på selvet, unngåelse og angrep på andre kan fortolkes som desorientering av livsorientering og som hinder for glede i Gud, seg selv og andre. Tilbaketrekning og angrep på selvet kan

fortolkes som selvoppløsende livsorientering, mens unngåelse og angrep på andre kan fortolkes som selvcentrert og selvrefererende livsorientering.¹⁹⁸

McFadyens forankrer synd i menneskets (ikke frie) vilje. Han forstår omstendigheter som faktorer som bidrar til å desorientere vilje og ødelegge grunnlaget for tilbedelse. McFadyen setter samtidig fokus på hvordan offer for ødeleggende omstendigheter også aktive subjekter. De bør ses som ansvarlige for synd, samtidig som at synd forstås moralsk. Denne forståelsen kan bidra til å fortolke ansvar og skyld for skam i en teologisk ramme.

Skylden for ødeleggende skam, bør plasseres hos de som påfører skam. Skylden tilhører primært overgripere og de som utøver omsorgssvikt. Samtidig er de som lider under ødeleggende skam ikke passive objekter, men subjekter med ansvar for synd og det ødeleggende i sine liv.

Gjennom relasjon til Gud kan mennesker som lider under skam åpne seg for en virkelighet som reorienterer bort fra skam og mot en livsorientering mot gledesfull tilbedelse og grunnlaget for sann glede. En livsorientering mot Gud som elsker, har behag i og gleder seg over alle mennesker. Det bidra til å myndiggjøre og ansvarliggjøre den som lider under ødeleggende skam.

McFadyens ramme for å forstå synd som gledesfull tilbedelse gjør det mulig både å fortolke skam noe ødeleggende i relasjon til Gud, og samtidig bidra til at den skamfulles myndiggjøres til ansvar for ødeleggende skam, uten å bære skylden for skam.

¹⁹⁸ McFadyens beskrivelse og tolkning av ødeleggende situasjoner (holocaust og seksuelle overgrep mot barn) bør ses som sterkt skampåførende situasjoner. McFadyen beskriver hvordan overgrep bidrar til at ofre for overgrep utvikler rigide identitetsstrukturer: "Abuse tends to press victims and survivors towards structures of identity which approximates to those indicated by the terms 'sloth' (depleted and passive sense of self, oriented towards further victimisation) or 'pride' (overbearing, dominating apparently over-full sense of self, oriented towards abusive behaviour.)"

5. Oppsummering

Jeg begynte denne oppgaven med spørsmålet: Hva er skam? Jeg påpekte at et svar på dette avhenger av hvilken type skam og hvilket perspektiv en velger. Fra et psykologisk perspektiv har jeg vist at skam kan forstås som et ødeleggende fenomen, det ødelegger relasjonen til oss selv og relasjoner til andre.

I avhandlingens analysedel har jeg analysert to bidrag og de ulike måtene og forstå synd på i disse. Det har i hovedsak dreid seg om utgangspunkt i empiriske fenomener for å forstå synd.

Med utgangspunkt i ulike forståelse av synd og rammer for forståelse av synd, har jeg drøftet hvordan dette påvirker fortolkning av skam.

Når synd forstås som stolthet har jeg argumentert for at skam ikke fortolkes som noe ødeleggende i relasjon til Gud. Selvforminskelse kan til og med fortolkes som en retning mot det gode. Teologien er i forhold til slik syndsforståelse avhengig av psykologiens språk for å sette ord på den ødeleggende skammen.

Når synd forstås som i feministteologiske termer som "sloth" og selvtap påvirker fortolkning av skam i retning av å se skam som synd. Skam kan med utgangspunkt i disse begrepene anerkjennes som noe ødeleggende, men det er uklart hvordan skam er noe ødeleggende i relasjon til Gud.

I lys av forståelse av mistillit som synd, og stolthet og selvforakt som konsekvenser av synd, er det mulig å fortolke skam dypest sett uttrykk for mistillit til Gud.

Med gledesfull tilbedelse som ramme for forståelse av synd, er det mulig å fortolke skam som synd og som et ødeleggende fenomen i relasjon til Gud. Ødeleggende skam og kildene til denne skammen er på alle måter en ødeleggelse av glede og en desorientering av vilje og begjær bort fra grunnlaget for egenart og sann glede. I møte med Gud kan mennesker reorienteres bort fra skam og mot en livsorientering mot gledesfull tilbedelse og grunnlaget for sann glede.

McFadyens forståelse av synd og det gode mulig både å fortolkes skam noe ødeleggende i relasjon til Gud, og samtidig myndiggjøre den skamfulle til å ta ansvar for og ødeleggende skam.

Denne avhandlingen har dermed bidratt til å peke på hvordan ulik forståelse av synd påvirker fortolkning av skam.

Litteratur

Albers, Robert H. *Shame: A faith perspective*. New York: The Haworth Press, 1995.

Cooper, Terry D. *Sin, Pride & Self-Acceptance*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

Eikenæs, Anne-Mari. *Fangenskap og frihet: en kvalitativ studie av seks deprimerte pasienters arbeid med skam i en behandling som integrerer religiøse tema i psykoterapi*. UiO: Hovedoppgave i psykologi, 2008.

Farstad, Marie. *Skam – identitet – relasjon. En undersøkelse av skamerfaringen, i lys av sjelesorg og psykoterapi, med særlig henblikk på skammens virkning på identitet og relasjonskompetanse*. MF: Masteravhandling i kristendom, 2008.

Follesø, Gry Stålsett. "Skam, og skyld", i Anstorp, Trine, Hovland, Beate Indrebø og Torp, Elisabeth. (red.). *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003, 100-134.

Henriksen, Jan-Olav. *Imago Dei: Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. 1. utg. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2003.

Henriksen, Jan-Olav. "Shame, desire and marginality: Considerations on challenges to a contemporary theology about human experience." *Nordic Journal of Religion and Society*

Henriksen, Jan-Olav. *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007.

Hovland, Beate Indrebø. "'Du med nåden, jeg med skammen – å, hvor vi dog passer sammen'? Gud og mennesket i møte med overgrepserfaringer – Et teologisk bidrag", i Anstorp, Trine, Hovland, Beate Indrebø og Torp, Elisabeth. (red.). *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003, 44-64.

McFadyen, Alistair. *Bound to Sin. Abuse, Holocaust and the Christian Doctrine of Sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Nathanson, Donald. *Shame and pride: affect, sex, and the birth of self*. New York: Norton, 1992.

Okkenhaug, Berit. *Når jeg skjuler mitt ansikt. Perspektiver på skam*. Oslo: Verbum, 2009.

Pattison, Stephen. *Shame: Theory, therapy, theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Riste, Anne Marit. *Skäms inte för at du är människa*. MF: Hovedoppgave i kristendomskunnskap, 2000.

Skårderud, Finn. "Det tragiske mennesket", i Wyller, Trygve. (red.). *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget, 2001, 53-67.

Skårderud, Finn. "Tapte ansikter", i Wyller, Trygve. *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget, 2001, 37-52.

Skårderud, Finn. *Uro: En reise i det moderne selvet*. Oslo: H. Aschehoug & Co., 1998.

Stødle, Johne. *Synd i en skyldløs tid: en undersøkelse av skam og narsissisme i en kristen syndsforståelse*. MF: Masteravhandling i teologi, 2009.