

NÅR AVHOPPERE BERETTER.

Hva kan Institutt for sjelesorg implementere fra narrativ terapi for å gjøre opplegget for avhoppere fra Trosbevegelsen bedre?

Sigurd Arnold Enger

AVH5025 – Masteravhandling (30 ECTS)

Master i kristendomskunnskap – Religionspsykologi, Vår 2012

Det teologisk Menighetsfakultet

Veileder: Professor Peder Gravem, Det teologiske Menighetsfakultet

Biveileder: Førstelektor Arne Tord Sveinall, Institutt for sjelesorg, Modum bad

Forord

Jeg vil benytte denne spesielle anledning, som det faktisk er etter å ha fullført en masteravhandling, til å gi en takk til de som har gjort dette prosjektet mulig. Først av alt, takk til min veileder, professor Peder Gravem. Uten hans fremragende veiledning ville denne prosessen vært mye tyngre. Takk også til biveileder Arne Tord Sveinall, som har bidratt med viktige innspill. Til slutt vil jeg gi en takk til mine foreldre som har bistått med korrekturlesning, men ikke minst – og det har vært mest betydningsfullt – moralsk støtte. Jeg har også fått mulighet til å få ro rundt skrivingen ved å bo hjemme hos dem i perioder.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	5
1.1 Bakgrunn for problemstilling.....	5
1.2 Problemstillinger.....	7
1.3 Avgrensning og presisering angående Trosbevegelsen og dens avhoppere.....	7
1.4 Materiale.....	9
1.5 Metode.....	11
2. Trosbevegelsen	13
2.1 Hva menes med Trosbevegelsen?.....	13
2.2 Trosbevegelsen i Norge.....	14
2.3 Kennet Erwin Hagin – bakgrunn for bevegelsen.....	15
2.4 Trosbevegelsens antropologi og verdensbilde.....	16
2.5 Kristologi.....	18
2.6 Troens bønn – tro skaper virkelighet.....	18
2.7 Læren om demoner.....	20
2.8 Menighetsstruktur i Trosbevegelsen.....	21
3. Bruk av narrativ metode ved Institutt for sjelesorg (IFS), Modum Bad..	23
3.1 Generelt om narrativ metode ved IFS.....	23
3.2 Relevante spørsmål.....	24
3.3 Realitetsorientering.....	25
4. Narrativ terapi etter White	27
4.1 Forstå livet gjennom historier.....	27
4.2 Hvordan vi konstruerer historier: Eksemplifisert gjennom en historie om en persons kjøreevner.....	28
4.3 Tynne historier.....	29
4.4 Hvordan tynne historier preger oss.....	30
4.5 Eksternalisering av problemet.....	30
4.6 Unike hendelser.....	32
4.7 Gjen-innmeldende samtaler.....	34
4.8 Bruken av eksterne vitnegrupper.....	36
4.8.1 Fortellingen (del 1).....	36
4.8.2 Gjenfortelling av fortellingen (del 2).....	37
4.8.3 Gjenfortellingen av gjenfortellingen (del 3).....	38
5. Hjelpebehov, opplegget på Institutt for sjelesorg og anvendelse av narrativ terapi på avhoppere	39
5.1 Psykisk helse før tilslutning til Trosbevegelsen.....	39
5.1.1 Psykiske problemer før og etter tilslutning – bakgrunn for tilslutning til religiøs gruppe og implikasjoner for terapi.....	39
5.1.2 IFS og "blaming of the victim".....	41

5.1.3	<i>Hvordan narrativ terapi kan fungere opp imot dette</i>	43
5.1.4	<i>Kan IFS implementere noe fra narrativ terapi når det gjelder denne problematikken?</i>	44
5.2	Tap som resultat av bruddet	45
5.2.1	<i>Tap av religiøst felleskap, sosial identitet og mening</i>	45
5.2.2	<i>Tap av mening</i>	47
5.2.3	<i>Hvordan har man håndtert dette på IFS?</i>	48
5.2.4	<i>Bruk av narrativ terapi</i>	49
5.2.4.1	<i>Fortelling av fortellingen</i>	49
5.2.4.2	<i>Verdier og brudd</i>	50
5.2.4.3	<i>Anerkjennelse fra de eksterne vitnene</i>	51
5.2.4.4	<i>Gjenfortelling av gjenfortellingen</i>	52
5.3	Forholdet til familie og venner	52
5.3.1	<i>Problemer knyttet til familie og venne</i>	52
5.3.2	<i>Opplegget på IFS i forhold til venner og familie</i>	53
5.3.3	<i>Gjen-innmeldende samtaler kan implementeres fra narrativ terapi</i>	54
5.4	Forholdet til følelser	56
5.4.1	<i>"Kriminalisering" av følelser</i>	56
5.4.2	<i>Hvordan man forholder seg til følelser på IFS</i>	57
5.4.3	<i>Narrativ terapi og følelser</i>	58
5.4.4	<i>Hva kan IFS hente her?</i>	59
5.5	Realitetsorientering	60
5.5.1	<i>Diskrepans mellom tro og virkelighet</i>	60
5.5.2	<i>Realitetsorientering ved IFS</i>	61
5.5.3	<i>Realitetsorientering og narrativ terapi</i>	62
5.5.4	<i>Hvilke tilnæringsmåter kan IFS lære fra narrativ terapi på dette området?</i>	64
6.	Oppsummering og utblikk	65
7.	Litteratur	69

1. Innledning

1.1 Bakgrunn for problemstilling

Mange avhoppere fra religiøse bevegelser har opplevd å få god hjelp fra psykologer, sosionomer, fastleger, prester, sjelesørgere, venner og andre terapeuter. Innen den psykologiske og psykiatriske helsetjenesten er det likevel store mangler i forståelsen for hva et aktivt religiøst engasjement og verdensbilde betyr for den enkelte. Tidligere medlemmer av trossamfunn har opplevd fortvilelse i møte med terapeuter som ikke har villet forholde seg til trosspørsmål eller vet hva et aktivt gudsforhold innebærer. Mange terapeuter mangler derfor kunnskap og metodiske virkemidler for å forstå og lindre engstelser vedrørende for eksempel straff fra Gud eller djevel etter brudd med religiøs tro og miljø. I rapporten *Religiøse grupper og bruddprosesser: Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov* fra 2008, utarbeidet av Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS), slås det fast at det er behov for å styrke kunnskap og metodikk hos terapeuter (Skoglund m.fl.: 172-173).

Rapporten vurderer ikke hvilke psykoterapeutiske alternativer som er best egnet for mennesker som sliter med psykiske problemer i etterkant av brudd med religiøse grupper.¹ I rapportens siste del (*Del 2: Erfaringsrapport*)² skriver sjelesørger ved Institutt for sjelesorg (heretter IFS), Modum Bad, Arne Tord Sveinall, om ulike behandlingsformer benyttet ved samme sted. Der har både narrativ metode³ og psyko-edukativ⁴ metode blitt brukt i behandlingsopplegget (Sveinall 2008: 207-209). Bortsett fra å si at det er fokus på fortellingen ved narrativ metode, vil jeg senere komme tilbake til hva som menes med denne tilnærmingen.

Siden IFS antagelig er den institusjonen i landet som har størst befatning med avhoppere, har jeg valgt å ta utgangspunkt i enkelte deler av deres praksis rettet inn mot avhoppere. Nærmere

¹ Det er verdt å merke seg at forfatterne av rapporten har valgt å unngå begrepet "sekt", og velger istedenfor de

² Forfatterne Skoglund, Sveinall, Paulsen og Lien er titulert på rapportens fremside. *Del 2: Erfaringsrapport* bakerst i rapporten, bærer dog Sveinalls navn alene. På grunn av dette, samt at denne delen skiller seg noe ut fra rapporten for øvrig, velger jeg å kun oppgi Sveinall som referanse når jeg henviser til denne delen av rapporten.

³ Hva som menes med dette blir nærmere beskrevet i kapittel 3.

⁴ Dette er en lederstyrt metode, der lederen gir tema for gruppesamlingene. På IFS var gruppene ledet av en sjelesørger fra IFS, samt en psykiater. Samlingene varte omkring 2 timer. I løpet av denne tiden hadde lederne et undervisningsopplegg, om for eksempel tankekontroll eller post-traumatisk stressyndrom, på 15-20 min. Deltakerne ble bedt om å fortelle litt om egne tanker fra forrige møte, samt å samtale om undervisningen (Sveinall 2008: 207-208).

bestemt den narrative metoden ved IFS. For å vurdere om denne metoden er velegnet, har jeg valgt å se den opp i mot *narrativ terapi* og se om det er elementer fra sistnevnte som kan være med på å videreutvikle og forbedre opplegget på IFS. Det er flere retninger innen narrativ terapi (Lundby 1998), men i denne oppgaven er det en spesiell retning det siktes til når begrepet benyttes; nemlig den som har sitt utspring i teoriene til australieren Michael White (1948-2008). Grunnen til at jeg har valgt å se deler av opplegget ved IFS opp i mot narrativ terapi, er at begge retningene har fortellingen i fokus. Da er det visse likheter i tilnærmingene, som ikke ville vært tilstede om jeg for eksempel hadde vurdert deler av tilbudet på IFS opp i mot for eksempel kognitiv terapi. En annen grunn er at narrativ terapi er opptatt av at mennesker skal gå fra å være passive mottakere av en gitt posisjon, til å bli aktører som er i stand til å handle i eget liv (Drewery og Winsdale: 68). Dette gjør at jeg i utgangspunktet mener at narrativ terapi vil være velegnet i møte med avhoppere fra autoritære religiøse miljøer, nettopp fordi man i disse miljøene oftest blir fortalt hvem man er, hva man skal gjøre og hva man skal mene.

Istedenfor å skrive generelt om tilbudet ved IFS til avhoppere fra ulike religiøse miljøer og grupper, velger jeg å gjøre det mer konkret ved å skrive om avhoppere fra et bestemt trossamfunn, nemlig Trosbevegelsen (heretter TB). Den narrative metoden ved IFS har også vært anvendt på avhoppere fra flere religiøse miljøer, og ikke bare TB. Når jeg velger å avgrense denne oppgaven til å gjelde avhoppere fra TB, betyr ikke dette at oppgaven ikke vil være relevant for opplegget som tilbys avhoppere generelt ved IFS. Selv om det er ulike problemer og hjelpebehov knyttet til avhoppere fra forskjellige religiøse miljøer (Sveinall 2008: 242-245), er det bemerkelsesverdig hvor like problemene kan være på tvers av ulike religiøse bakgrunn (Sveinall 2000: 47-50). Oppgaven vil også være relevant for terapeuter, sjelesørgere m.fl., som kommer i kontakt med avhoppere fra lignende miljøer, religiøse sågar som ikke-religiøse.

Etter disse redegjørelsene er tiden nå kommet for å presentere problemstillingen med relevante underproblemstillinger.

1.2 Problemstillinger

Hovedproblemstilling:

- Hva kan Institutt for sjelesorg implementere fra narrativ terapi for å gjøre opplegget for avhoppere fra Trosbevegelsen bedre?

For å kunne gi et godt svar på problemstillingen vil jeg reise følgende underproblemstillinger:

- Hva kjennetegner Trosbevegelsens teologi og menighetsstruktur?
- Hvordan har den narrative metoden på Institutt for sjelesorg fungert opp i mot avhoppere?
- Hva kjennetegner den narrative terapien etter White?
- Hvilke hjelpebehov har avhoppere fra Trosbevegelsen?

1.3 Avgrensning og presisering angående Trosbevegelsen og dens avhoppere

For å starte med den siste problemstillingen først. Jeg gjør oppmerksom på at dette ikke er en redegjørelse for hjelpebehov for avhoppere i sin alminnelighet fra TB. Dette er et utvalg gjort på bakgrunn av den begrensede empirien som er å finne. I tillegg vil jeg også understreke at det ikke finnes noen enkel modell (såkalt sektsjukmodell) som kan forklare grunnen til at avhoppere får det tøft psykisk (Haag: 255), og at også mange trives i slike miljøer og heller ikke har spesielle behov for sjelesorg og/eller terapi (Sveinall 2008: 223). En mangel ved den norske rapporten er at den verken har kartlagt denne gruppen, eller de avhoppere som ikke får noen problemer i etterkant (Skoglund 2010: 18-19). Vi vet derfor ikke hvor stor andel av avhopperne som har terapeutiske/sjelesørgeriske behov, men at det eksisterer hjelpebehov synes hevet over tvil på bakgrunn av den empirien som finnes. For de menneskene det gjelder, er det viktig med et godt behandlingstilbud uavhengig av hvor stor andel prosentmessig som får problemer etter et møte med TB. Dette synet er i tråd med det perspektivet medforfatter Helena Löfgren av boken *Sjektsjukan* legger for dagen (Löfgren: 56).

Når det gjelder problemer knyttet til gudsrelasjon angående brudd med religiøs gruppe og/eller tap av tro, har jeg valgt å holde dette utenfor, ene og alene på grunn av oppgavens omfang. Dette er et såpass vidtgående tema, at jeg her henviser til annen relevant litteratur som for eksempel Kirkpatrick (2005) og Broberg m.fl (2008).

Hvordan jeg velger å forstå TB er vesentlig i denne oppgaven. Jeg velger å se TB i lys av hva Järvå kaller autoritære eller totalitære bevegelser. Järvå har selv hentet begrepet fra Robert Lifton (Järvå 2009b: 19-20). Sistnevnte har kommet opp med en liste på 8 punkter som

kjennetegner slike bevegelser⁵, der bevegelsen må ha en eller flere av disse beskrivelsene for å kunne kalles en autoritær bevegelse. Jeg gjør oppmerksom på at ikke alle trosmenigheter faller inn i denne kategorien. Men at veldig mange herlighetsteologiske⁶ menigheter har trekk til felles med autoritære bevegelser er tilfelle (noe som vil fremgå av min fremstilling av bevegelsen). Håkan Järvå mener at begrepet autoritære eller totalitære bevegelser, best beskriver hva det er snakk om. Det er en utbredt forståelse om hva man mener med begrepet i tillegg til at man ikke begrenser seg til religion, slik tilfelle er med begrepene sekt, kult og nyreligiøsitet. Fenomenet finnes i destruktive parrelasjoner, terapigrupper, usunne gruppekonstellasjoner på jobben og i ekstreme politiske bevegelser. Teoretisk sett kan man bygge en autoritær bevegelse rundt hva som helst. Järvå mener at det derfor ikke er religionen eller læren i autoritære religiøse bevegelser som er problemet, men det totalitære styresettet og de manipulative metodene som medlemmene blir utsatt for (Järvå 2009b: 19-20). Det er nok mye sant i Järvås påstand, men jeg mener det blir et for stort skille mellom liv og lære, eller sagt på en annen måte - teologi og praksis. Jeg vil i min fremstilling av TB vise at store deler av læren er meget autoritær, spesielt når det gjelder menighetsstruktur. Likevel vil det selvsagt være av betydning hvem som fyller viktige lederroller, men menighetsstrukturen er av en slik art at den er lett å utnytte for maktglade mennesker.

At TB blir satt i sammenheng med begrepet autoritære bevegelser, får konsekvenser for valg av materiale når det gjelder avhoppere. Det betyr at jeg kan trekke inn generell studier gjort på avhoppere fra autoritære bevegelser, selv om jeg vil forsøke så langt det lar seg gjøre å benytte materiale som er gjort på TB spesifikt. De trosmenigheter som har mest til felles med det som kalles for autoritære bevegelser, vil også være mest skadelig for individet, og dets ex-medlemmer vil således ha størst hjelpebehov. Derfor vil de studier som er gjort på ”sekt”, totalitære bevegelser og isolerte trossamfunn generelt, være relevant i denne sammenheng. Likevel har jeg forsøkt å unngå å bruke generelle studier så fremt det er mulig.

En fare som følger med å benytte generelt materiale, er at man alt for raskt trekker linjer mellom TB og andre autoritære bevegelser, såkalt ”moralsk panikk”. I korthet går dette ut på at man med utgangspunkt i et problem i et isolert samfunn, antar at dette er et større problem

⁵ Disse åtte punktene er: 1. Miljøkontroll, 2. Mystisk manipulasjon, 3. Renhetskrav, 4. Bekjennelsens nødvendighet, 5. Hellig vitenskap, 6. Språkets verdiladning, 7. Læren går foran individet og til slutt 8. Kontroll av ekstistens (Geels og Wikström: 424-426). Se for øvrig Swartling (1993) og Fosheim og Aarnes (1993), som setter disse punktene i sammenheng med TB.

⁶ I oppgaven vil fremgangsteologi, trosforkynnelse og herlighetsteologi bli brukt om hverandre når det gjelder det teologiske innholdet i TB. Mens trosmenighet, fremgangsteologisk menighet og kristen senter vil bli anvendt om selve menighetene.

som foregår i flere grupper. Kritikkverdige forhold i en ”sekt”, gjelder plutselig alle ”sekt” (Skoglund m.fl.: 91-95). En annen felle som er like lett å gå i, som å trekke slutninger fra det som gjelder et trossamfunn til et annet, er å generalisere innad samme religiøse gruppe/konfesjon. Denne faren er absolutt til stede hva angår TB. Siden hver enkelt trosmenighet er selvstendig, og ikke underlagt et overordnet organ, er det ekstra viktig å være på vakt overfor denne faren. I tillegg har hvert trossamfunn har sin egenart, der det er ulike hjelpebehov fra ulike religiøse grupper.

Jeg vil i neste avsnitt presenterer det viktigste materiale som vil bli anvendt i denne avhandlingen. Jeg vil også da begrunne valg av materiale hva angår narrativ terapi. I presentasjonen vil det videre skilles mellom teoretisk og empirisk materiale.

1.4 Materiale

Når det gjelder de empiriske sidene ved hjelpebehovene, baseres denne fremstillingen på forskning gjort av andre. På bakgrunn av det som er sagt over, vil jeg så langt det lar seg gjøre, gjøre bruk av empirisk materiale som er gjort spesifikt på Trosbevegelsen og dets avhoppere. En bearbeidet utgave av en hovedoppgave i psykologi (Fosheim og Aarnes 1993), vil være sentralt i fremstillingen av hjelpebehovene. Denne hovedoppgaven består av en presentasjon av intervjuer av 20 avhoppere fra TB, med påfølgende analyse. Videre vil den nevnte norske rapporten *Religiøse grupper og bruddprosesser: Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov* forfattet av Arnhild Skoglund, Arne Tord Sveinall, Majken Paulsen og Inger-Lise Lien være sentral. Rapporten består av to deler der Arne Tord Sveinall fra IFS er eneforfatter av siste del (*Del 2: Erfaringsrapport*). Som sagt vil jeg oppgi Sveinall alene som kilde, når jeg henviser til denne sistnevnte del av rapporten. Del 1 av rapporten inneholder en litteraturstudie og en empirisk del. Blant annet har forfatterne av rapporten foretatt et fokusgruppeintervjue⁷ med 12 tidligere medlemmer fra ulike trossamfunn (kap. 10), samt foretatt kvalitative intervjuer av 16 medlemmer fra ulike frikirkelige kristne menigheter, der tre av intervjuene er gjengitt (kap. 11). I fokusgruppeintervjuet er ikke informantenes tidligere trossamfunn oppgitt, men det er grunn til å anta at avhoppere fra TB er representert siden det er stor spredning fra ulike trossamfunn ellers i rapporten, der TB er godt representert. I de

⁷ Et fokusgruppeintervjue er en kvalitativ datainnsamlingsmetode der personer med en del fellestrekk møtes for å utveksle meninger og erfaringer om et gitt tema. Disse 12 personene var samlet på IFS dor et tre dager langt seminar (Skoglund m.fl.: 31)

kvalitative intervjuene blir TB eksplisitt oppgitt som et av trossamfunnene som er representert med avhoppere, der også et av intervjuene som er gjengitt er med en avhopper fra TB. Så langt det er mulig vil jeg i min oppgave anvende det som er gjort spesifikt på TB. Det samme vil jeg gjøre når jeg bruker litteratur av Sveinall for å beskrive hjelpebehovene. Det er da den nevnte erfaringsrapporten av *Religiøse grupper og bruddprosesser: Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov* (2008), samt boken *Troende til litt av hvert* (2000), som benyttes. I erfaringsrapporten har Sveinall blant annet systematisert sine erfaringer med 63 personer som har vært innom IFS for hjelp. Her presenteres hvilke problemer avhopperen har, i tillegg til erfaringer med metoder som IFS har benyttet til å hjelpe denne gruppen. I boken gjør Sveinall det samme, i det han presenterer avhopperens hjelpebehov, samt beskriver erfaringer gjort ved IFS, og kommer med råd til terapeuter, sjelesørgere, familie m.fl. Dette gjør at litteraturen til Sveinall ikke bare blir brukt til å beskrive hjelpebehovene, men også i kapittel 3 ”Bruk av narrativ metode ved Institutt for sjelesorg, Modum Bad”. Diverse artikler fra den svenske boken *Sektsjukan* (Järvå 2009a) vil også anvendes i fremstillingene mine av hjelpebehovene.

Når det gjelder presentasjonen av selve TB vil Kjell Olav Sannes bok *Det guddommeliggjorte mennesket og den menneskeliggjorte Gud: en studie av Kenneth Hagins teologi* (2006), være sentral. En fremstilling av Hagins teologi er valgt siden Hagin av mange regnes for å være grunnleggeren av TB. Sannes’ analyse suppleres med noe originallitteratur av Hagin. Når det gjelder TBs ledelses- og menighetsstruktur vil Egil Hjortlands spesialavhandling i teologi om dette temaet være sentral (Hjortland 1993). I tillegg vil en artikkel av Leif Jacobsen og Tveit (1993), samt en artikkel av Geir Lie (2008) bli brukt for å si litt om bevegelsens fremtreden i Norge.

Når det gjelder den narrative terapien etter White, har jeg forholdt meg til denne etter et slags ”koldtbord-prinsipp”, slik som Alice Morgan anbefaler at man kan gjøre (Morgan: 22). Fra dette koldtbordet velger jeg å forsyne meg av de rettene jeg mener vil være best å tilby avhoppere fra TB. Som hovedkilde til å fremstille den narrative terapien, har jeg valgt nettopp Morgans enkle introduksjonsbok. Dette vil bli supplert med artikler fra boken *Narrativ terapi i praksis: Håbets arkeologi* (Monk m. fl. 2008). Felles for alle er at de står i tradisjon etter australienseren Michael White. Jeg har også basert meg på enkelte artikler av White selv.

1.5 Metode

Dette er en oppgave innenfor feltet *religionspsykologi*. De svenske nestorene i religionspsykologi definerer religionspsykologi som et studium av “*religion som opplevelse och beteende i historia och nutid*”. Fokus är inriktat på människans erfaringer av en andelig realitet, hur dessa erfaringer oppkommer, vilke funktion de har for individer och grupper och hur de tar sig til uttryck” (Geels og Wikström: 16).

De religiøse erfaringene jeg tar utgangspunkt i, er de hjelpebehovene avhoppere fra et religiøst samfunn har (les. TB), og den hjelpen som har vært/er tilbudt på IFS, Modum Bad. Deretter vurderer jeg om en bestemt psykologisk terapeutisk metode, narrativ terapi, vil kunne være med å bidra til å forbedre opplegget på IFS. Det som da vurderes i denne oppgaven, er opplegget på IFS og narrativ terapies anvendelsespotensiale i møte med avhoppere.

Den amerikanske religionspsykologen Lee Kirkpatrick er av den oppfatning at det er viktig at psykologien ikke blir en overdommer for hva som er god eller dårlig religion. Opp i gjennom religionspsykologiens historie har det vært syndet mot dette, i det man har laget teorier på *moden* (les, *god*) versus *ikke-moden* (les, *dårlig*) religion (Gordon Allport), og William James’ *healthy minded* versus *sick-souled* (Kirkpatrick: 5). Jeg støtter denne tilnærmingen til faget, og vil således ikke komme med noen vurdering av TB som et ”sunt” eller ”usunt” trossamfunn. Om hvorvidt TBs teologi er sann eller ikke, er heller ikke noen oppgave for religionspsykologien å vurdere (Geels og Wikström: 23-24).

Hvordan jeg nærmere bestemt går frem, med tanke på hvor jeg har de ulike kapitlene vil jeg nå si litt om.

Til å begynne med vil jeg gi en introduksjon til TBs bakgrunn og teologi. I dette kapitlet er målsettingen å gi leseren en bakgrunn på til hvorfor mange får problemer med bevegelsen, og derfor velger å hoppe av. Leseren må derfor ha i mente at perspektivet på fremstillingen er ut i fra avhopperes synsvinkel, og er derfor ikke er ment som noen fullstendig fremstilling av trossamfunnets lære. For mange vil muligens fremstillingen sees på som (for) negativ, men det er altså ikke min hensikt å stille TB i miskreditt, til tross for det perspektivet som anlegges i denne avhandlingen.

Etter dette vil jeg i kapittel 3 fremstille opplegget som har blitt tilbudt på IFS, Modum Bad. I denne fremstillingen gjelder det samme som over; at den skal gi en best mulig bakgrunn til drøftelsen av problemstillingen. Deler av opplegget, som for eksempel den psyko-edukative

metoden, vil ikke vies oppmerksomhet. De sidene ved opplegget, som jeg mener vil være mest relevante å drøfte opp i mot narrativ terapi, vil det bruke mest plass på.

I kapittel 4, er tiden inne for å komme inn på den narrative terapien. Som nevnt over forholder jeg meg til en "koldtbordmetode" i min tilnærming til denne terapiretningen. I det ligger det at jeg gir en fremstilling av de elementene ved denne terapiretningen, som jeg mener vil være mest relevante i møte med de utfordringene som avhoppere sliter med. Andre sider ved den narrative terapien vil det ikke være plass til, og heller ikke hensiktsmessig å komme inn på. Kapittel 5 er selve drøftingskapittelet. Kapittelet vil bestå av fem hoveddeler. Hver hoveddel vil inneholde hjelpebehov, hvordan man har håndtert disse hjelpebehovene på IFS, hvordan narrativ potensielt kan anvendes overfor hjelpebehovene og til slutt hva IFS evt. kan implementere fra den narrative terapien. Istedenfor å ha et eget kapittel med hjelpebehov, og et eget med drøfting av problemstillingen, velger jeg å redegjøre for et og et hjelpebehov og så drøfte IFS opp i mot den narrative terapien. Dette grepet er gjort for at leseren skal ha hjelpebehovene friskt i minne når man leser drøftelsene.

Til slutt vil jeg komme med et lite utblikk.

2. Trosbevegelsen

2.1 Hva menes med Trosbevegelsen?

Et problem med å si hva som kjennetegner TB, er at den ikke er organisert i et overordnet organ som menighetene er medlemmer av. Det er heller ikke en felles bekjennelse eller lære man er forpliktet på. Den eneste rettesnor for liv og lære er Bibelen. Likevel er det en læremessig enighet mellom de forskjellige menighetene. I Norge har for eksempel vedtektene fra Oslo Kristne Senter (OKS) vært brukt som mal for flere menigheter (Jacobsen og Tveit: 226), mens Ulf Ekmans *Doktriner* har vært lagt til grunn som en forpliktende lære for andre menigheter (Lie: 151).

At man på tross av mangel på noen felles bekjennelse har en nokså enhetlig lære på tvers av de ulike menighetene, er en situasjonen som ligner på den man finner innen pinsebevegelsen. Kjell Olav Sannes sier at det knapt er noen tvil om at Kenneth Hagins lære utgjør bevegelsens læremessige fundament. Når det er sagt, er det forskjeller mellom Hagin og andre trospredikanter som for eksempel Ulf Ekman, men Hagins posisjon og autoritet er såpass stor at det synes vanskelig for trospredikanter å ta avstand fra det han står for. Mange ser derfor den læremessige avhengigheten av Hagin som kjennetegnet på TB. ”Trosbevegelsen er den bevegelsen som holder seg til Hagins lære”, er en definisjon blant annet Torbjörn Swartling har anvendt (Sannes: 4-5) Sannes følger i samme spor, men vil i tillegg inkludere viktige innholdsmessige kjennetegn i tillegg til læreavhengighet av Hagin. Sentrale punkter i Hagins forkynnelse er at den troende har rett på helse/helbredelse, suksess i økonomi og velsignelser på alle områder ved at man anvender bestemte midler. Sannes kommer derfor opp med følgende definisjon:

Trosbevegelsen består av forkynnere og menigheter som i samsvar med Kenneth E. Hagins lære hevder at alle troende har rett på og kan oppnå helse og all annen velsignelse, og som selv oppfatter seg som tilhørende trosbevegelsen (Sannes: 6).

Jeg mener definisjonen er god, bortsett fra kriteriet om at man selv må oppfatte seg som en del av TB. Teologien blir vel ikke noe annerledes selv om man ikke vil assosieres med merkelappen trosbevegelse? Derfor slutter jeg meg til Sannes definisjon, bortsett fra at jeg også vil mene at menigheter som ikke oppfatter seg som en del av Trosbevegelsen, men som *i samsvar med Kenneth E. Hagins lære hevder at alle troende har rett på og kan oppnå helse og all annen velsignelse*, også er en del av TB. På grunn av Hagins sentrale posisjon innen

TB, vil hans teologi få en fremtredende plass i min presentasjon av bevegelsen. Videre vil som sagt læremessige punkter som avhoppere finner mest problematisk, være mest i fokus.

2.2 Trosbevegelsen i Norge

En kan si at Trosbevegelsen i Norge har forløpere gjennom pinsebevegelsen og den karismatiske vekkelsen på 70-tallet. Gjennom disse bevegelsene ble enkelte amerikanske og internasjonale forløpere for Trosbevegelsen gjort kjent. Geir Lie nevner for eksempel at Esek Kenyons litteratur (viktig inspirasjonskilde for Hagin), har vært kjent i Norge fra og med 1945, dog i et beskjedent omfang (Lie: 111-151). Allikevel er det først på 80-tallet vi kan snakke om at Trosbevegelsen etablerte seg i landet, da Åge Åleskjær startet Grorud Kristne Senter (senere Oslo Kristne Senter) i 1985 (Ibid).

Ved utgangen av 1985 var det 5 trosmenigheter i landet, mens tallet hadde steget til 59 i 1991. I samme periode hadde antall medlemmer steget fra 530 til 5840. De fleste nye menighetene var nydannelser (85%), mens de resterende 15% var menigheter tilhørende andre konfesjoner, som sluttet seg til bevegelsen. Jacobsen og Tveit nevner at en av grunnene til den eksplosive veksten av trosmenigheter skyldes en ny form for menighetstenkning. Der man i vekkelsen på 60- og 70-tallet var opptatt av å spre vekkelse innenfor rådene menigheter, ble man på 80-tallet opptatt av menighetsplanting. Sentralt i menighetsplantingen stod pastorens visjoner (Jacobsen og Tveit: 219, 223-224). Pastorens rolle og menighetsstruktur kommer jeg tilbake til.

Medlemstall tilhørende kristne senter per 2011 ligger på 3253 i følge *Statistisk sentralbyrå* (2011). Jeg kan ikke skjønne at dette tallet er for lavt med tanke på at OKS alene hadde 2737 medlemmer ved utgangen av 2011 (*Dagen*, 03.03.2012), mens Credokirken i Bergen (tidligere Levende Ord) hadde i overkant av 1220 medlemmer ved utgangen av 2010 (*Dagen*, 27.11.2012). En statistikk på hvor mange trosmenigheter/kristne sentre som finnes i dette landet, eksisterer ikke.

Som sagt har jeg valgt å avgrense TB til de menigheter som støtter seg på Hagins teologi. Foranledningen til at TB etablerte seg i Norge (som en egen konfesjon) var også at Åleskjær returnerte til Norge etter en tid på Hagins bibelskole, for å starte Grorud Kristne Senter. Flere andre fremtredende norske trospredikanter har også vært en tur innom hans bibelskole. For å

få en liten bakgrunn for Hagins teologi, vil jeg si litt om ham før enn jeg kommer inn på hans teologi.

2.3 Kennet Erwin Hagin – bakgrunn for bevegelsen

Kenneth E. Hagin ble født i 1917 i Texas og døde i 2003. Han hadde en alvorlig hjertefeil, var liten og sped av vekst og hadde en lite normal oppvekst i et dysfunksjonelt hjem.

Hjertesykdommen forverret seg i ungdomsalderen og legene trudde han skulle dø. Hagin påstår selv at han døde tre ganger og for ned til helvete, før enn han ble frelst. Han ble sengeliggende etter dette og brukte mye tid til å lese i Bibelen. Etter en stund hevder han selv at han fikk en åpenbaring ut fra Mark 11, 23-24, der det ble klart for ham at han ville få det en ønsker seg ved rett tro og tale. Ved dette troens prinsipp ble han i følge ham selv totalt helbredet. Hagin var i oppveksten knyttet til flere konfesjoner, men sluttet seg etter hvert til pinsebevegelsen på grunn av dennes fokus på helbredelse. I 1939 ble han også pastor innad i pinsebevegelsen (Sannes: 23-25).

Helbredelsesvekkelsen som Hagin hadde vært en del av, stilnet av mot slutten av 1950-årene. Det ble nå mer fokus på andre ting enn helbredelse. Helbredelsespredikanter ble nå i større grad lærere, og underviste nå om emner som Åndens gaver, nådegaver og økonomisk fremgang. Hagin fulgte med i denne utviklingen, og i 1962 sluttet han som pastor i pinsebevegelsen og startet sin egen virksomhet, ”Kenneth Hagin Ministries” i Garland Texas. Denne ble etter hvert flyttet til Tulsa, Oklahoma (Sannes: 31).

Kenneth Hagin Ministries driver utstrakt arbeid nasjonalt i USA og internasjonalt gjennom underorganisasjoner i Australia, Sør-Afrika og flere steder i Europa. Organisasjonen er i hovedsak en undervisningsinstitusjon, som sprer sitt budskap gjennom mange ulike aktiviteter. Virksomheten er knyttet til den lokale menigheten *Rhema Bible Church*, som Hagin selv grunnla. Kenneth Hagin Ministries har daglige radiosendinger på mer enn 300 radiokanaler i USA, og disse kan nås på kortbølge i mer enn 120 land. Bøker og hefter sendes ut over hele verden. Sentralt står månedsmagasinet *The Word of Faith*. Hagin var også en av USAs største fjernsynsevangelister. I tillegg driver organisasjonen bibelskolene Rhema Correspondance Bible School og Rhema Bible Training Center. Hvert år arrangeres det en stor sommersamling. Hagin var også sentral i sammenslutninger av pastorer og ledere innen TB, både nasjonalt og internasjonalt. Sannes skriver at Hagins innflytelse har vært

forbløffende. Etter Kenneth Hagins død i 2003, tok sønnen over som leder for virksomheten (Sannes: 31-32).

2.4 Trosbevegelsens antropologi og verdensbilde

I følge Hagin er mennesket en ånd, har en sjel og bor i en kropp. Det er viktig at forskjellen mellom disse tre elementene understrekes, slik at mennesket ikke forstås som en enhet som består av disse tre delene. Det egentlige mennesket er en ånd. Derfor utgjør ikke sjelen eller kroppen deler av det egentlige mennesket, men tilhører det, dvs. tilhører ånden. Ånden er derfor en selvstendig størrelse i forhold til sjel og kropp og kan forlate kroppen den bor i. Hagin påstår at han døde som 17 åring, for så å våkne til live igjen. I følge ham selv forlot ånden kroppen gjennom munnen, for så å vende tilbake på samme måte igjen. Ånden er i kontakt med den spirituelle sfæren av tilværelsen. Med sjel mener Hagin psykiske egenskaper som tanker, evner og følelser, hukommelse etc. Sjelen er i kontakt med den intellektuelle sfæren av tilværelsen. Kroppen er utstyrt med sanser og er boligen til ånden og sjelen. Den er skapt av Gud, og ved nyskapelsen skal mennesket få et nytt legeme. Hos den troende er synden knyttet til kroppen, fordi man har Guds natur i sin ånd. For ikke troende vil synden primært være knyttet til ånden fordi man har Satans natur i sin ånd. Kroppen er i kontakt med den fysiske sfæren av tilværelsen (Sannes: 49-52).

Siden menneskets ånd regnes for å være det egentlige mennesket, vil jeg gå litt dypere inn på denne delen av Hagins antropologi og på hvilken måte ånden interagerer med den spirituelle sfæren av tilværelsen.

Menneskets ånd eksisterer ikke bare i denne virkeligheten, men også i en egen åndelig virkelighetssfære, det Hagin kaller for den ”åndelige verden”. I tillegg til menneskenes ånder eksisterer også Gud, Jesus, Den Hellige Ånd, englene, djevelen og demoner i denne ånde verdenen. Den åndelige verdenen er mer virkelig enn den fysiske. Dette har sammenheng med at Gud, som er Ånd, har skapt den fysiske verden. At den åndelige verdenen sees på som mer reell enn den fysiske, får enorme konsekvenser for Hagins virkelighetsoppfatning. Det er i den åndelige sfæren alt vesentlig skjer, fra individnivå til storpolitikk. Hagin sier: “Everything on this earth – every human, every being – is dominated, ruled, or influenced by spirits in the unseen world” (Sannes: 55-57). Videre er vesnene i den åndelige verdenen utstyrt med åndelige legemer. Dette betyr også at Fader, Sønn og Den Hellige Ånd er utstyrt

med åndelige legemer slik som engler og demoner. Faderen er kun til stede i denne ånde verdenen, det samme er Sønnen etter sin himmelfart, mens Ånden virker på jorden siden den ble sendt dit (Sannes: 73-74).

Menneskets ånd er skapt i Guds bilde og således udødelig. Hagin skiller mellom måten mennesket og den resterende delen av skaperverket har blitt til på. Mens det sistnevnte har blitt "created", har mennesket blitt "made into existence". Forskjellen er at det øvrige skaperverket har blitt skapt, mens Gud har tatt noe av seg selv for å frembringe mennesket. Siden mennesket er gjort i Guds bilde, er det en ånd på samme måte som Gud er en Ånd. Mennesket er derfor i samme klasse og kategori som Gud. Når mennesket har kontakt med Gud, er det utelukkende gjennom ånden. Når Gud helbreder mennesket, skjer det gjennom menneskets ånd og ikke gjennom det mentale eller det fysiske (Sannes: 52-54). Siden den åndelige verden har forrang fremfor den fysiske, og Gud står i kontakt med mennesket gjennom ånden, nedvurderes sanseerfaringen. Det er kunnskapen som kommer direkte fra Gud til menneskets ånd og vi skal lytte til (Fosheim og Aarnes: 50; Sannes: 56). Når Hagin sier at mennesket har enten Guds eller Satans natur i sin ånd, avhengig av tro/ ikke tro, må dette ikke forstås dit hen at ikke-troende mennesker ikke har en ånd gjort av Gud. Menneskets ånd er av Gud uavhengig av tro, men har enten Guds eller Satans natur *i sin ånd* (Sannes: 55).

Grunnen til at mennesket har fått Satans natur i sin ånd, er syndefallet (Sannes 99-100). Syndefallet fikk ikke bare konsekvenser for menneskets natur, men også for hvem som har herredømme over jorden. I følge Hagin gav Gud herredømmet til Adam etter at han hadde skapt verden, slik at *mennesket var denne verdens gud*. Dette var en juridisk kontrakt mellom Gud og Adam, der Adam var fri til å forvalte denne kontrakten etter eget for godtbeholdende. Dette innebar også at han kunne overdra fullmakten som *denne verdens gud* til andre. Etter syndefallet fikk Satan overdratt denne makten av mennesket og ble nå *denne verdens gud*. Dette kunne ikke Gud forhindre fordi det nettopp var mennesket som hadde fått verdens herredømme. Gud var nå ikke ansvarlig for det som skjedde her på jorden. Satan har altså nå en rett gjennom en juridisk kontrakt, slik at Gud ikke er fri til å gripe inn i denne verden uten å måtte "bryte spillereglene". Den eneste legale måten Gud kan handle i verden på, er ved at vi mennesker påkaller hans hjelp (Sannes: 67). Hvordan får så mennesket Gud til å handle? Og med hvilken rett gjør mennesket det, siden Satan rent legalt er denne verdens hersker? For å si noe om dette er det nødvendig å si litt om TBs kristologi og hvilke bønnemetoder den troende kan anvende.

2.5 Kristologi

Sentralt i TB er det at de troende kan gjøre de samme gjerningene som Jesus gjorde da han var på jorden. Bakgrunnen for at den troende kan gjøre dette, er at Jesus ikke gjorde sine gjerninger i kraft av å være Guds sønn, men av å være fylt av Den Hellige Ånd. Forskjellen er kvantitativ; Jesus hadde mer av ånden enn den enkelte troende slik at han hadde flere åndsgaver enn den enkelte troende, men som menighet har de kristne like mye av ånden og kan til sammen utføre de samme gjerningene som Jesus gjorde i sitt jordeliv. Jesus fremstilles som et produktivt urbilde for den troendes gjenfødelse. Den troende er i følge Hagin en inkarnasjon av Gud på samme måte som Jesus, slik at kristne har samme status overfor Gud som Jesus hadde da han var på jorden. Forskjellen mellom den troende og Jesus, er at førstnevnte først var menneske og så ble Gud, mens sistnevnte først var Gud og så ble menneske. Som sagt fikk mennesket Satans natur i sin ånd etter syndefallet. Ved gjenfødselen skjer det en substansiell forandring, slik at Satans natur erstattes av Guds. Jesu soningsverk har tilveiebrakt alt for den gjenfødte. Seier over Satan, frelse, åndsåp, helbredelse etc., foreligger alt i den åndelige verden, som den troende bare kan hente ut i denne verdenen. Måten dette gjøres på er å be i Jesu Navn til Faderen. Jesus Navnet har i seg all Guds fylde, herlighet, kraft og har autoritet i himmelen, på jorda og under jorda (helvete). Ved å be i dette Navnet bryter den troende Satan og demonenes makt. Menigheten har for øvrig fått overdratt Jesu makt og autoritet på jorden. Siden Jesus sitter ved Faderens høyre hånd i himmelen er han ikke i stand til å utøve denne makten på jorden. Derfor overdro han den til sin kristne menighet (Sannes: 99-100). Det synet at den troende har fått makten og autoriteten på jorden, får konsekvenser for hvordan den kristne skal be. Dette er det jeg nå skal sette fokus på.

2.6 Troens bønn – tro skaper virkelighet

Siden menneske har fått denne autoriteten til å herske på jorden, kan ikke Gud gripe inn uten at menneske ber Ham om å gjøre det. Gud må settes i gang av vår bønn før han kan handle. Det dreier seg om en metode der Gud ofte gjør som mennesker sier, selv om menneskets ønsker ikke skulle være i samsvar med Guds vilje (Sannes: 120-123).

Mange ganger sier Hagin at den troende kan kreve ("claim") det hun vil ha. For eksempel gjelder dette at man kan kreve å få et langt liv. Gud inngikk en pakt med Abraham der Israel

ble lovet "healing, health and prosperity". Den nye pakt overgår den gamle, slik at vi har muligheten til å få enda mer av Herrens velsignelser. Gud venter bare på at vi skal minne ham om de løfter han har gitt oss (Sannes: 124).

Gud har alt gitt oss frelse, helse, åndsåd, seier over demoner, god økonomi og alt annet gjennom Kristus. Nå må den troende gjøre sin innsats ved å hente ut disse gavene gjennom tro. Hagin sier at Gud vil ikke gjøre noe med sykdom og lidelse *nå*, fordi han allerede *har* gjort noe med det gjennom Kristus for 2000 år siden. Hagin kaller den bønneren der vi løser ut goder i tro, for troens bønn. Sentralt ved denne type bønn er det å ha samme type tro som Gud. Akkurat som Gud skaper det han nevner fordi han har tro på at det skal skje, kan menneske gjøre det samme. Hagin begrunner dette med henvisning til bl. a Mark 11, 23-24 og Rom 4,17. Dette har sammenheng med at mennesket er, som jeg har vist tidligere, i samme klasse og kategori som Gud. Verden styres etter bestemte åndelige prinsipper og lover, der reglene er like for Gud og mennesker (Sannes: 103-107). Selv om det i utgangspunktet bare er troende som har rettigheter som en kan kreve innfridd overfor Gud (Sannes: 123-124), virker de åndelige lovene også for ikke-troende. Hagin hadde problem med å forstå hvorfor andre enn troende hadde suksess, før enn han kom til den konklusjonen at alle kan si til seg selv: "*I can do anything I put my mind to*". Man vil selvsagt ikke forstå de åndelige prinsippene som ligger bak, men vil lykkes uansett (Sannes: 111-112).

En slik åndelig lov er at vi styres av det vi sier. Ved å *tro* noe og å *si* det, skjer det i den åndelige verden og det vil etter hvert manifestere seg i den fysiske verden. Derfor sier Hagin at vi kan regne med å få det vi ber om selv om vi ennå ikke har fått det (Sannes 106-107). For Hagin skaper tro virkelighet, og det gjelder derfor å ha rett type tro (den type tro som Gud har), for å lykkes. Mislykkethet og nederlag hører derfor ikke til de troende. Hvis vi ikke lykkes i livet, skyldes det feilaktig tro og tenkesett (Hagin: 144-145). Går vi og tror at negative ting skal hende oss, vil det også skje. Da gir vi Satan herredømme over oss, og han hindrer den troende fra seier og velsignelse (Sannes: 106). En konsekvens av dette er at man heller ikke overfor Gud kan klage sin nød, for det blir jo da en negativ bekjennelse (Lydholm: 35-36). Hagin sier selv at han holdt seg til denne "regelen". Selv om han skulle bli syk, ville han da si at han var frisk, slik at Satan ikke skal få herredømme over ham (Sannes: 106)

Siden Hagins lære forklarer hvorfor folk lykkes og hvorfor folk mislykkes, anfektes ikke hans lære når mennesker ikke får det de begjærer i bønnene sine. Gud må heller ikke beskyldes for

å ikke stå ved sine løfter. Dette betyr likevel ikke at Hagin mener at rett tro og bønn fører til et lytefritt liv. Den troende blir utsatt for prøvelser og "suffering of any kind". Særlig gjelder dette forfølgelse (Sannes: 43-44). Sykdom kan man som troende dog være forskånet fra. Likevel kan man bli plaget av sykdomslignende symptomer, som ikke defineres som sykdom, men nettopp som symptomer. Disse symptomene og smertene er reelle, men skal avvises i tro (Sannes: 40, 56). Hagin sier selv: "Vi förnekar inte smärtor och andra symptom, för de är verkliga. I stället ser vi bortom dem och sträcker oss mot Guds löften" (Hagin: 20). Siden alt godt kommer fra Gud og alt vondt fra Satan, er sykdommer og lidelser sistnevntes verk. Noen ganger mener Hagin sykdommer skyldes demonbesettelse, mens andre ganger er Satan kun indirekte involvert. Derfor er det forskjeller på å helbrede den syke ved å vite at helbredelsen alt tilhører den troende og å helbrede ved å drive ut demoner. For å kunne differensiere er det nødvendig å ha gaven til å kunne prøve ånder. En gave Hagin selv hevder at han hadde (Sannes: 28, 44). En sterk demonstro er for øvrig noe som preger TB. Det skal jeg nå si litt om.

2.7 Læren om demoner

Demonene kalles for Satans engler eller onde ånder. Disse operer i den åndelige verden akkurat som Satan, engler, menneskenes ånder, Gud, Jesus og Den Hellige Ånd. I tillegg til å være rent åndelige vesener har også demonene åndelige legemer, akkurat som mennesket, Gud, Jesus og Den Hellige Ånd. Selv om demonene eksisterer i den åndelige verden, operer de i forskjellige sfærer i den fysiske verden. Noen befinner seg på jorda, andre i himmelrommet (forstått fysisk bokstavelig). Oppgaven til demonene i himmelsfæren er å stoppe bønn å nå frem til Gud. For å hindre demonene i å gjøre dette kan mennesket benytte seg av bestemte bønneteknikker, som for eks "krigstunger" ("warring tongues") (Sannes: 55-59).

Demonene på jorden prøver å ta bolig i et menneske. Den må til gjengjeld finne en "åpen dør" for å kunne besette et menneske. En tom og forvirret sjel vil være disponibel for besettelse. Mennesket kan med andre ord selv velge å disponere seg/ikke disponere seg for denne demoniske innflytelsen (Fosheim og Aarnes: 44). En måte dette kan skje på er som sagt over, å tro at negative ting kommer til å skje. Da gir vi Satan makt over oss (Sannes: 106). Det finnes demoner for ulike plager. Listen er meget lang og dette er noen eksempler: sykdomsånder, sjalusiånder, løgnånder, urene ånder, forførende ånder, kritikkånder, intellektuelle ånder og religiøse ånder (religion er et negativt ladet begrep innen TB).

(Fosheim og Aarnes: 44). Det finnes nær sagt demoner for alt ondt. Alle problemer spiritualiseres. Alt fra forkjølelse, kritikk av TB, samt politiske ideologier (sosialisme) som ikke ledere i TB setter pris på forklares ved hjelp av demoteori (Lydholm: 31).

Demonene besetter mennesker i ulik grad. Fra mindre personlige nederlag til alvorlig besettelse. For å bli kvitt demonen må den drives ut. I prinsippet kan alle kristne drive ut demoner, så sant vedkommende har Guds kraft. Hagin har for øvrig satt opp tre kriterier som må være oppfylt for å lykkes med demonutdrivelsen:

1. Utdriveren må være et Guds barn siden ingen andre kan bruke Jesu navn til å ta autoritet fra det onde.
2. Utdriveren må ikke ha noen ubekjent synd.
3. Utdriveren må kjenne til kraften i Jesu navn og vite hvordan den skal brukes (Fosheim og Aarnes: 45-46).

Utdrivelsen foregår som regel ved at den troende legger sine hender på den besatte og befaler demonene å fare ut i "Jesu navn" (Ibid). Demoteorier er noe som legger opp til at medlemmene fort kan bli veldig underdanige i forhold til pastoren/ledelsen. Tviler man på bevegelsens lære, eller at man ikke lever opp til de åndelige idealene, kan dette (bort)forklares med at man er påvirket av en tvilsdemon (Sveinall 2008: 201). På den måten vil alltid enkeltindividet lastes, mens bevegelsen og dens lære forblir feilfri.

Dette bringer oss over til hvordan menighetene innen TB er organisert. Jeg gjør igjen oppmerksom på at dette er meget generelt og at det er forskjeller innen TB. Likevel vil fremstillingen under gi et visst inntrykk av hvordan menighetsstrukturering tenkes innen TB.

2.8 Menighetsstruktur i Trosbevegelsen

Sveinall gir en beskrivelse av en struktur som er vanlig i trosbevegelser. Jeg har tilpasset Sveinalls kriterier noe.

- Øverst er Gud
- Pastoren står direkte under Gud
- Under pastoren står menighetsråd, støttegrupper for pastoren etc.
- Nederst kommer menigheten og enkeltmenneskene (Sveinall 2008: 221-222).

Grunnen til at pastoren er direkte under Gud, og over for eksempel menighetsråd, er fordi pastoren har fått et kall og en visjon fra Gud om å starte en menighet. Han har således ikke kalt av menigheten til å være den hyrde, men utvalgt av Gud. De som ikke vil underordne seg pastoren og hans visjon, får finne seg en annen menighet. Pastoren velger derfor selv ut sine egne medarbeidere, og menigheten formes etter hans ledelse. Det vanlige er at hver menighet er selvstendig i forhold til andre menigheter, men noen menigheter er for eksempel medlemmer av ”Trosbevegelsens Predikantring for Norden” hvor Ulf Ekman er formann (Hjortland: 17-25). Enkelte menigheter kan også samarbeide i form av å inngå felles læregrunnlag. I 2008 tok Jan Halvorsen i Zoe Kirken, Fredrikstad, og Hans Rogstad i Oppdal Kristne Felleskap initiativet til et forkynnerfelleskap for norske trosforkynnere, der Ekmans bok *Doktriner* utgjør et læremessig grunnlag for felleskapet. Mindre menigheter kan også inngå i nettverk, der man er underlagt en større menighet. Internasjonalt Apostolisk Nettverk var ledet av Levende Ord og dens pastor Enevald Flåten. Nettverket bestod av 15 mindre lokale menigheter utover Levende Ord (Lie: 150-151).

Som jeg har vist over (se kap 2.5) har menigheten overtatt Jesu plass på jorden, og utøver således hans autoritet. Menigheten har derfor samme autoritet og myndighet som det Jesus hadde. I menigheten er det fem embeder. Det er apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere. Den som har mottatt apostelembede, har fått evnen til å opprette nye menigheter. Likevel er hyrdeembede (pastoremdede) det viktigste i menigheten. Pastoren innehar også gjerne flere av de andre embedene. Naturligvis er apostelembedet en av disse, siden dette er en forutsetning for å starte menighet (Hjortland: 25).

Etter denne presentasjonen av TB, vil jeg nå foreta et stort sprang, og gå over til opplegget ved IFS. Her vil jeg i hovedsak ha fokus på den narrative metoden som er benyttet i opplegget på avhoppere.

3. Bruk av narrativ metode ved Institutt for sjelesorg, Modum Bad

Institutt for sjelesorg ved Modum Bad er antagelig det stedet i Norge som har mest befattning med avhoppere fra religiøse miljøer, inkludert TB. I erfaringsrapporten i rapporten til

NKVTS, gjør Arne Tord Sveinall rede for hvilke metoder som er anvendt i møte med konfidenter. På IFS har man både hatt individuelle samtaler og gruppesamtaler. Individuelle samtaler tilbys fremdeles, mens det per dags dato ikke foreligger noe gruppetilbud til avhoppere. Individuelle samtaler har vært utført av Arne Tord Sveinall, mens gruppesamtalene har vært utført av samme i tillegg til en psykiater ved Modum Bad-klinikken. I gruppesamtalene har det enten vært anvendt psyko-educativ metode eller narrativ metode. I de individuelle samtalene har narrativene en sentral plass. Målet med metodene er å bidra til bedre livskvalitet, der delmål underveis var gjenkjennelse av situasjoner og selvinnsett. Ved IFS prøver man å oppnå at alle samtaler skal være ”jeg-styrkende”, slik at man blir bedre i stand til å ta ansvar for eget liv og egne handlinger (Sveinall 2008: 206-2011). Siden det er narrativ terapi og metode i møte med avhoppere, som er i fokus i denne oppgaven, er det erfaringen ved bruk av denne metoden jeg vil bruke mest plass på. Jeg vil gå inn på ulike momenter som er anvendt i den narrative metoden slik den både har blitt og blir utført ved IFS.

3.1. Generelt om narrative metode ved IFS

Sveinall påpeker at narrativ metode vil være ulik innen forskjellige faggrupper. I både gruppe- og de individuelle samtalene er det livsfortellingen som har hvert i fokus. Etter å ha vært med i en autoritær bevegelse er fortellerbehovet stort. ”Endelig fikk jeg sagt det” er en vanlig kommentar (Ibid: 208). I gruppene har det fungert på den måten at hver og en beretter sin historie etter tur, der lederen er tilbaketrukket og kun kommer med korte kommentarer og spørsmål. Fordelen med dette er at den enkeltes psykologiske forsvar ikke utfordres mer enn nødvendig. Når man hører andres fortelling får de andre på gruppen assosiasjoner som vekker gjenkjennelse, i tillegg til at man selv kommer på nye hendelser når man selv beretter. Når jeg forteller dette, så kommer jeg plutselig på.....” (Ibid). Sveinall mener assosiasjonene som kommer til egen fortelling, fungerer som en slags renselse (Ibid: 209). Mange har vært selvbekreftende i sine uttalelser, men anerkjennende blikk og støttende kommentarer fra de andre på gruppen bidrar til at man våger å sette ord på mer og mer etter hvert. Siden ærlighet ofte ikke har hatt de beste levekårene i de trossamfunnene de har vært med i, har det vært enkelte følelser og meninger det ikke har vært akseptabelt å gi uttrykk for. Man tror gjerne at man er alene om å ha disse følelsene og meningene, men da man kommer på utsiden skjønner man at flere hadde det på samme måten (Ibid: 208). Sveinall skriver at det er en lettelse å endelig få lov til å være ekte gjennom å fortelle sin historie. Lettelsen kan likevel være ispedd

dårlig samvittighet siden man forteller ting som bare innvidde skal vite noe om. Sveinall understreker at det er viktig at konfidenten blir trodd når han/hun forteller sin historie. Man vil prøve ut om sjelesørgeren virkelig tror deres historie, og om sjelesørgeren tror om man er gal eller ei på bakgrunn av det man forteller (Sveinall 2000: 126).

Etter som konfidentene ble tryggere, ble det letter å stille mer utfordrende spørsmål (Sveinall 2008: 209). Spørsmål som ble stilt, kunne også være for å få samtalen i gang. I gruppesamtaler kunne alle bidra med spørsmål, mens sjelesørger gjorde dette i de individuelle samtalene. La oss nå ta en titt på noen eksempler på vanlige spørsmål som blir stilt og hvilke hensikter disse spørsmålene har.

3.2 Relevante spørsmål

Eksempler på relevante spørsmål:

- *Hva var det som skjedde i livet ditt før du møtte denne gruppen og dens ledere?*
- *Hvordan skjedde det første møte?*
- *Hvilke reaksjoner og følelser hadde du da du første gang møtte gruppen, andre medlemmer og ledere?*
- *Hva var det som først interesserte deg ved denne gruppen?*
- *Når du nå tenker tilbake – hvilke misforhold ser du mellom det som ble sagt i den første rekrutteringsfasen og det du senere opplevde ?*
- *Hvilke løfter ble gitt deg? Ble disse løftene innfridd?*
- *Hva var det de ikke fortalte deg – sannheter som kanskje hadde fått deg til å påvirke din innstilling i starten?*
- *Hvorfor tror du de ville ha deg med? (Sveinall 2008: 210)*

I tillegg har denne filmmetaforen ofte blitt brukt: ”Om ditt liv var en film, og du var din egen regissør – hvor i livet ville du da ha redigert filmen annerledes? Hvor ble du lurt? Hvilke setninger skulle du ha sagt?” (Ibid: 2011). I følge Sveinall er hensikten med spørsmålene minst dobbelt. For det første er det viktig at sjelesørgeren får et bilde av historien med tanke på prosessen, men vel så viktig er det at konfidenten selv får en egenforståelse av hva som egentlig skjedde. Målet med sistnevnte er at man kan hindre tilsvarende hendelser i fremtiden (Ibid: 210-211).

Sjelesørgeren vil etter hvert få økt innsikt i hvordan problemene har oppstått. Om hvorvidt problemene har oppstått i trossamfunnet, eller om man har meldt seg inn for å løse livsproblemene er noe som det er delte meninger om. Sveinall mener at hvem som helst kan

trekkes inn i sektlignende miljøer, og er han av den oppfatning at sårbare perioder i livet gjør en mer mottakelig for rekruttering enn ellers. Sveinall skriver: ”Målet må være over tid å få avhopperen selv til å forstå hva som er hva, hvilke problemer som har oppstått til hvilke tider, uten at sjelesørgeren skal fortelle ham dette direkte. Avhopperen må selv komme frem til denne innsikten” (Sveinall 2000: 127).

Som det kommer frem er det et viktig moment ved IFS at avhopperen får en innsikt i hva som egentlig skjedde og hvor de ulike problemene stammer fra. Denne innsikten skal vedkommende selv komme frem til. Likevel vil sjelesørgeren legge visse føringer i prosessen der konfident sammen med sjelesørger nærmer seg en realitetsorientering (Sveinall 2000: 134).

3.3 Realitetsorientering

I realitetsorienteringen vil sjelesørgeren benytte seg av ulike hjelpemidler. Noe man har gjort på IFS, er å vise filmen *Moonchild*. Selv om ikke konfidenten har vært medlem av Den forente familie, mener Sveinall at dette kan være nyttig. Det kan til og med være en fordel fordi man da kan identifisere prosessene fra utsiden, og likevel kjenne igjen hva som skjer. Et annet eksempel til bruk i realitetsorienteringen er å gjennomgå Liftons kriterier på det Sveinall kaller for indoktrinering, supplert med Hassans bok *Combatting cult mind control*, der konfidenten kommer med gjenkjennende momenter på banen. Konfidenten må videre identifisere hvordan han/hun ble påvirket, før enn man deretter leker med tanken om hva man kunne foretatt seg i det aktuelle tidsrommet slik at indoktrineringen ikke ville fått fotfeste (Ibid).

I tillegg til det negative vil det være en viktig oppgave å sette ord også på det positive. Mange sitter igjen også med positive erfaringer fra trossamfunnet de forlot. Bare i ekstreme tilfeller mener Sveinall at man kan snakke om ”bortkastet”. I tillegg kan man erverve seg viktig innsikt etter medlemskap i det aktuelle trossamfunnet, til tross for at det har vært en dyrekjøpt erfaring. Eksempler på slik innsikt kan være å erkjenne hvor grensene går mellom det sunne og det usunne, at virkeligheten har et skjær av uforståelighet over seg etc. Akkurat som konfidenten selv må komme frem til om medlemskapet utelukkende var negativt, poengterer Sveinall at konfidenten selv må komme frem til den konklusjon at man har kommet frem til en dypere innsikt (Sveinall 2000: 134-137).

Sveinall skriver at avhoppere fra TB sliter med forholdet mellom tro og virkelighet (se også kap. 5.5.1). Han nevner derfor denne gruppen eksplisitt når det gjelder å realitetsorientere. Her vil Sveinall kartlegge situasjonen med å spørre om hvordan det opplevdes når man fikk høre at bare man trudde sterkt nok, ville problemene forsvinne. Hvordan det kjentes når problemene fremdeles var der. Videre vil det foregå et stykke teologisk arbeid med å samkjøre ideal og virkelighet, der det er viktig med en orientering om at smerte er en del av denne virkeligheten (Ibid: 136).

4. Narrativ terapi etter White

Som nevnt i innledningen forholder jeg meg til den narrative terapeutiske tradisjonen etter Michael White. Det vil si at min fremstilling baserer seg på litteratur av White selv og terapeuter som er sterkt inspirert av White selv. Videre forholder jeg meg som sagt til narrativ terapi ut i fra et ”koldtbord-prinsipp”. I denne fremstillingen vil det si at jeg legger mest vekt

på de sidene ved narrativ terapi, som jeg mener vil være mest relevante overfor de hjelpebehovene avhoppere generelt har.

4.1. Forstå livet gjennom historier

Ordet ”historie” eller ”fortelling” oppfattes forskjellig i ulike kontekster. For narrative terapeuter består historier av fire elementer:

- Begivenheter
- Satt sammen i en bestemt rekkefølge
- Over tid
- I overensstemmelse med en intrige eller et bestemt plott

En sentral forutsetning for narrativ terapi er at mennesket er fortolkende og meningssøkende vesener. De hendelser vi kommer ut for i det daglige forsøker vi å gjøre meningsfulle. Historiene vi konstruerer om våre liv, er hendelser over en tidsperiode satt sammen i en bestemt rekkefølge, der vi forsøker å finne forklaringer eller gi historien mening. Den mening vi gir historien er historiens plott eller intrige. Et narrativ er som en tråd, som vever sammen begivenheter og danner en historie (Morgan: 25).

Vi konstruerer mange historier om oss selv. Lundby nevner eksempler på historier bygget opp rundt intrigene/plottene ”Hvem er jeg som venn?”, ”Hvem er jeg i min familie?”, ”Hvem er jeg som elev, student, ansatt?” etc. I en historie kan det at en person drikker alkohol si noe vesentlig om en person, mens det i en annen historie kun er en parentes. Ingen historie forteller hele ”sannheten” og hvem vi er, men en historie har tendens til å bli den dominerende. Den dominerende historien er gjerne bygget opp rundt en intrige eller plot som i samfunnet anses å være en ressurs: ”Jeg er en god far”, ”Jeg er gavmild” eller lignende. Men kan også være negative: ”Jeg er hyperaktiv”, ”Jeg er offer for overgrep”, etc. Hver fortelling er fortolkende i det vi foretar en utvelgelse, ved at vi forkaster noen årsakssammenhenger, men fremhever andre (Lundby: 30-31).

Hvordan vi konstruerer historier om våre liv, skal jeg nå gi et eksempel på.

4.2 Hvordan vi konstruerer historier: Eksemplifisert gjennom en historie om en persons kjøreevner

En person kan ha konstruert en historie om seg selv som sjåfør med plottet ”Jeg er en dyktig bilist”. Personen velger da ut hendelser som har inntruffet mens vedkommende har kjørt bil. Siden plottet stiller personen i et fordelaktig lys som sjåfør, vil hendelser som folk vanligvis forbinder med en god sjåfør (stopper på rødt, overholder fartsgrensen etc.) trekkes frem, mens negative neglisjeres. Ettersom personen velger flere og flere hendelser, bestemt ut i fra det sentrale plot, blir historien mer rikholdig og tykkere. Ettersom en historie blir mer fyldig, er det også lettere å huske flere begivenheter om ens evner som sjåfør, og føye dem til historien. Som sagt vil lite fordelaktige hendelser neglisjeres hvis plottet er positivt ladet, slik at brudd på fartsgrensen, feilparkering etc., vil bli sett på som ubetydelige eller tilfeldige i lys av det dominerende plot. Hvordan vi konstruerer historier er aldri frakoblet virkeligheten rundt oss. Den skjer alltid i en kontekst. Hvis personen får høre av familie og venner at man er en god bilist, vil dette påvirke utformingen av historien (Morgan: 26-28).

Narrativ teori og terapi legger også vekt på hvordan menneskets historier konstrueres på bakgrunn av kulturens dominerende forestillinger om hva det vil si å være menneske. Det er den sosiale og ikke individuelle verden mennesket må forstås ut i fra. Akkurat som vi selv deltar i produksjonen av andres livsverdener, deltar andre i vår. Man kommer med et korreks til den individualismen som har preget vestlig kultur (Drewery og Winsdale: 66). De fortellinger som konstituerer menneskers liv konstrueres ikke fra bar bakke av enkeltindividet selv. De baserer seg derimot på historiens konstruerte forestillinger om hvordan relasjoner mellom mennesker er, og hva det vil si å være menneske. Det knytter seg uunngåelig en kanonisk dimensjon til de fortellinger mennesket lever etter, slik disse er formet av kulturens dominerende viten. White fremholder at denne viten ikke er oppdagelser av menneskers ”natur”, men er konstruksjoner som angir forskjellige person- og relasjonstyper. Som eksempel trekker White frem at personligheten er meget individuelt og kjønns spesifikt ordnet i den vestlige verden (White 2006: 68).

Historien har ikke bare innflytelse på en persons oppfattelse av seg selv i fortiden eller nåtiden, men vil påvirke vedkommendes handlingsmønster også i fremtiden. Hvis vedkommende blir bedt om å kjøre til et sted der han/hun ikke er kjent eller kjøre en tur i mørket, vil svaret blant annet vil avhenge av om hvilke historie vedkommende har konstruert om seg selv som sjåfør. Den mening vi tillegger hendelser i våre liv, er ikke nøytrale, men konstituerer og former våres liv (Ibid).

Historiene er heller ikke frie for forandring, slik at en historie bygget rundt et positivt plott, kan endres til det negative. Hvis den nevnte sjåfør blir involvert i en trafikkulykke eller hvis de som sitter på begynner med å kommentere hver minste feil, kan det gi grobunn til en annen historie med negativt ladet plott. For en tid vil kanskje personen leve med divergerende historier om seg selv som sjåfør, men avhengig av ulike faktorer kan den negative historie øve større og større innflytelse og etter hvert bli den dominerende historie av vedkommende som sjåfør (Ibid: 29). Historier som konstrueres rundt negative plott og identitetskonklusjoner kalles innen det narrative paradigmet for ”tynne historier”. Hvordan disse konstrueres og preger oss er det jeg nå skal rette min oppmerksomhet mot.

4.3 Tynne historier

I det første møtet med klienten støter gjerne terapeuten på problemhistorien og den mening klienten tillegger den. Denne mening er dannet i lyset av motgang og består av det narrative terapeuter kaller ”tynne beskrivelser”. Tynne beskrivelser gir ikke rom for livets kompleksitet og motsetninger. Ofte, men ikke alltid, er det andres (læreres, foreldres, helsearbeideres) konklusjoner og beskrivelser om en selv, som ”tynne beskrivelser” baserer seg på. Som vi ser, er dette gjerne yrker/roller med en autoritet. Hvis andres fortolkninger blir for dominerende, blir det ikke plass til selv å sette ord på den mening man selv tillegger sine handlinger (Morgan: 34-35). Hvis vi holder oss til eksemplet med sjåføren, kan vedkommende bygge en negativ historie rundt plottet ”jeg er en dårlig sjåfør”, etter at man har fått negative tilbakemeldinger fra andre etter et trafikkuhell. Dette plottet kan bli så dominerende at det skygger for alle de positive egenskapene vedkommende besitter som sjåfør, som eksempelvis at man alltid overholder fartsgrensen, holder riktig avstand, er flink til å lukeparkere, etc.

4.4 Hvordan tynne historier preger oss

Tynne konklusjoner fremstilles ofte som sannheten om det mennesket som kjemper med problemer og sin identitet. Den som har problemer oppfattes som ”håpløs”, ”slem” eller ”intrigemaker”. Disse tynne konklusjonene har som konsekvens at det bryter ned folks selvfølelse, i det disse menneskene beskrives som svake, udugelige, dysfunksjonelle eller utilstrekkelige.

Problemet med tynne historier og identitetskonklusjoner er at de kan prege oss, slik at vi blir ute av stand til å handle i våre liv. Dette skjer blant annet når vi blir underkastet en posisjon, dvs. at vi ikke lenger er aktør i eget liv, men en passiv mottager av den gitte posisjon. Den narrative terapeuts oppgave er derfor å hjelpe klienten til å bearbeide sine problemer ved å utarbeide alternative historier. En grunnleggende tanke i narrativ terapi er at de historiene som blir fortalt av klientens stemme er mer mulighetsskapende enn de historier som blir fortalt om og til vedkommende. Denne prosessen kalles reposisjonering av klienten der han/hun gjenvinner seg selv som et handlende selv (agency). Målet til en narrativ terapeut er å sette klienten i stand til å tale ut fra en subjektiv posisjon og ikke en underkastende. Selv om vi gjennom narrativ terapi blir satt i en slik subjektiv posisjon, har vi ikke full kontroll over mulighetene i våre liv. Vi kan kun tale om vår eksistens innenfor de begrepene og historiene vi har til rådighet (Drewery og Winsdale: 67-68).

Hvordan vi får hjelp til å skape alternative historier skjer gjennom en dekonstruksjon av problemet der terapeuten lytter oppmerksomt til klienten og stiller relevante spørsmål. Ved bruk av denne metoden eksternaliserer man også problemet slik at problemet skilles fra personen. Hvordan dette fungerer, skal vi nå se på.

4.5 Eksternalisering av problemet

Et viktig element i narrativ terapi er at man beveger seg bort fra klientens internaliserte språk til et eksternalisert språk. Eksempel på dette kan være hvis en klient sier: ”Jeg har vært meget svak og uduelig ”, da retter terapeuten oppmerksomheten til hvordan dette virker på vedkommende med å stille spørsmålet: ”Hvad får svaghed eller uduelighed dig til at gøre?” Poenget er å få klienten til å interagere med problemet uten å bli lammet av selvførdømmelse og selvbebreidelse (McKenzie og Monk: 128). En tendens innen psykologien er at man har sett på mangler ved individet for å forstå vedkommendes problemer. Ved å eksternalisere problemet unngår man dette, der individet istedenfor får status som aktør i eget og andres liv og betraktes som ressurssterke mennesker som er engasjert i allmennmenneskelige problemer. (Drewery og Winsdale: 71).

Ved å spørre om hvordan problemet virker inn på klientens liv, får man ofte vite hvordan det virker inn på emosjonell tilstand, familie, venner, sosial omgangskrets, arbeidsliv etc. Det

legges stor vekt på hvordan problemet virker inn på relasjoner. Etter dette følger ofte en kartleggelse av hvordan klienten har kommet frem til de konklusjoner som han/hun oppfatter som problematiske (White 2006: 69). Dette får frem hvordan diskurser påvirker erfaringsdannelsen. Narrativ terapi baserer seg på at problemer skapes i en sosial, kulturell og politisk kontekst. De problemer vi møter har mange kilder som utvikles over en lang periode og artikuleres i språk. Verdier overføres ikke kun fra en generasjon til en annen, eller via film eller skole. Alle disse kildene, i tillegg til mange andre, bidrar til å forme enkeltindividet. I en kultur som vektlegger verdier som hardt arbeid, materiell velstand, forsørgelse av familien og individuell frihet vil det å ”feile” på disse områdene føre til følelse av utilstrekkelighet og mislykkethet. Eksternaliserende samtaler er med på å plassere problemet – ikke hos enkeltindividet – men i den kultur hvor det har oppstått (Monk: 52-53). Det må imidlertid legges til at man innenfor det narrative paradigme er klar over at ikke alle problemer egner seg for eksternalisering. Dette gjelder problemer der overføringen av ansvar på andre er sentralt i beskrivelsen som for eksempel ved vold og seksuelle overgrep. Det vil være uetisk og ansvarsfraskrivende å eksternalisere slike problemer. Istedenfor oppfordrer White til å eksternalisere de holdninger og den tro som bidrar til å fremme volden (Lundby: 149). Når motsatt part sitter i stolen, må terapeuten være varsom med å eksternalisere følelser knyttet til for eksempel overgrep. Morgan skriver at hvis man eksternaliserer frykt, tristhet, sinne etc. uten å undersøke om dette skyldes for eksempel mobbing, rasisme eller seksuelle overgrep gjør man vold mot klienten. Hvis en trist person, som er utsatt for mobbing, kommer til terapi, er det viktig å undersøke hvordan disse tingene henger sammen, før terapeuten bestemmer seg for om det er mobbingen eller tristheten som skal eksternaliseres. Er tristheten der i utgangspunktet eller skyldes den mobbingen? Hvis man overfor et barn eksternaliserer vanskelige følelser uten å undersøke om disse skyldes seksuell overgrep, risikerer man å fortie barnets opplevelser, og dermed minske sannsynligheten for at overgrepene blir oppdaget og stanset (Morgan 47-48).

Etter som man engasjerer klienten i eksternaliserende samtaler, skapes det distanse til problemet der fortellingene ikke lenger blir like bestemmende for hans/hennes identitet og forhold til andre. Ved hjelp av denne distansen skapes det et rom der det blir mulig å undersøke alternative og foretrukne historier. Disse alternative eller foretrukne historiene konstrueres ved at man finner det White har valgt å kalle for ”unike hendelser” i klientens erfaringsverden. Dette er hendelser som motsier sentrale elementer i problemløshistorien. (White 2006:70). Som tidligere nevnt er ingen historier helt konsistente, derfor vil ”unike

hendelser” alltid være til stede. Det er aldri et problem som har all makt over alle deler av folks liv hele tiden (Lundby: 132). Hvordan man i detalj går frem for å utbrodere ”unike hendelser” er det jeg nå skal rette min oppmerksomhet mot.

4.6 Unike hendelser

Hvis en hendelse skal karakteriseres som en unik hendelse, er det viktig at klienten anerkjenner dette selv. Terapeuten skal i følge White da forholde seg til en unik hendelse ved å stille spørsmål for å frembringe og/eller gjenopplive alternative historier. Som en reaksjon på terapeutens nysgjerrige utspørring ”gjenforfatter” klienten sin historie. White deler spørsmålene en terapeut kan stille inn i to hovedkategorier. Den ene kategorien er spørsmål som angår ”handlingslandskapet”. Hensikten med disse spørsmålene er å kartlegge de unike hendelsene i et bestemt hendelsesforløp. Den andre kategorien handler om ”bevissthetslandskapet”. Disse spørsmålene skal få folk til å reflektere over meningen med hendelsene i handlingslandskapet (White 2006: 70-71). Ved bruk av spørsmålene rundt den/de unike hendelse(n)e får klienten hjelp til å nyskrive historien.

Spørsmål knyttet til handlingslandskapet kan dreie seg om fortid, nåtid og fremtid og har som mål å ”historisere” de unike hendelsene. Man undersøker de unike hendelsenes forhistorie, og knytter således bånd mellom en foretrukket utviklingsvei i nåtiden med fortiden (Ibid). Hvilke ting i livet til klienten forut for den unike hendelsen kan bidra til å forstå at hendelsen inntraff? Ideen er at ingen slike hendelser kommer ut av det blå; de har alltid en forhistorie (Lundby: 133). White og Lundby har en lang liste med eksempler på spørsmål man kan stille rundt unike hendelser. Jeg har valgt å trekke frem spørsmål som spesielt vil være relevante i møte med avhoppere. Det må imidlertid legges til at dette er *eksempler* på spørsmål. Narrativ terapi er først og fremst en holdning til problemene folk sliter med, der det ikke er en spesiell teknikk eller metode som kan brukes som ”oppskrift”. Hver enkelt sak er unik og må derfor møtes på en unik måte. Lundby mener likevel at elementer fra en metodisk tilnærming kan anvendes så fremt det passer i kommunikasjon med klientene. Dette må likevel aldri skje på en mekanisk eller teknisk måte (Lundby: 118-119). Alle spørsmål må stilles ut i fra det foregående som er sagt i samtalen, slik at et spørsmål bare er nyttig i en gitt kontekst. I tillegg reagerer folk på mye mer enn ord. Den følelsesmessige holdningen spørsmålene stilles ut fra, er faktisk av overordnet betydning. Respekt, nysgjerrighet og åpenhet er viktig (Lundby: 137). Faktisk er dette i følge Morgan et av de to viktigste prinsippene i narrativ terapi, sammen med

at terapeuten alltid bør bestrebe seg på å stille spørsmål som man reelt ikke vet svaret på (Morgan 21).

Eksempler på spørsmål knyttet til handlingslandskapet (direkte gjengitt fra dansk oversettelse):

- *Hvordan forberedte du dig på dette skridt? Hvilke forberedelser gikk forud?*
- *Når du ser tilbake på det, hva kan du se, at du selv gjort som kan ha bidraget til resultatet?*
- *Kan du fortælle mig mere om baggrunden? Hvordan var forholdene i forbindelse med dette resultat? Var der andre, som bidrog? Hvis ja, kan du så beskrive det?*
- *Hvilke forandringer er det sket på andre livsområder, som kan stå i forbindelse med dette?*
- *Hvordan tror du disse forandringer banede vejen for, at du kunne tage disse skridt?*
- *Hvad kan du fortælle om din fortid, som kan hjælpe mig til at forstå, hvordan det er lykkedes dig at tage dette skridt?*
- *Jeg vil gjerne forstå denne forandring bedre. Hva bemerkede du, at du selv gjorde eller tenkte som yngre, der kan ha givet dig et viktig vink om, at denne forandring lå inden for din livshorisont? (White 2006: 72-73)*

Spørsmål knyttet til bevissthetslandskapet får personen til å tenke over hvilke mening den unike hendelsen har for vedkommende. De gir klienten mulighet til å artikulere og realisere alternative preferanser, ønsker, personlige og relasjonelle egenskaper og intensjonelle tilstander. Spørsmål knyttet til bevissthetslandskapet får klienten til å reflektere over utvikling og forandringer som kommer til uttrykk i handlingslandskapets fjerne og nære fortid.

Eksempler på spørsmål knyttet til bevissthetslandskapet (direkte gjengitt fra dansk oversettelse):

- *Hvad fortæller disse opdagelser dig om, hva du ønsker af dit liv?*
- *Det ser ud til, at vi nu begge har en bedre fornemmelse af, hvordan du forberedte dig til dette skridt. Hvad siger det dig om dine motiver og om den hensigt, du har med livet? (White 2006: 75)*
- *Hvilke personlige værdier er disse handlinger baseret på?*
- *Hva krævede det at gøre dette?*
- *Hva var din intention med dit liv, da du tog dette skridt?*
- *Hvad siger det om dig som menneske, at du gjorde dette? (Morgan: 97)*

I tillegg kan det stilles det spørsmål som får klienten til å reflektere over hvordan en tror andre mennesker oppfatter en selv. Disse spørsmålene retter seg både mot handlings- og bevissthetslandskapet. Samtaler på bakgrunn av disse spørsmålene har fått det betegnende

navnet gjen-innmeldende samtaler. Betegnende fordi slike samtaler hjelper klienten til å se andres bidrag til sitt eget liv, i tillegg til at man får øye på hvordan man selv innvirker på andre mennesker. Samtalene hjelper en således til å gjenoppta kontakten med andre og/eller styrke relasjoner.

4.7 Gjen-innmeldende samtaler

Klienten blir her utfordret til å uttrykke hva de tror om hvordan andre oppfatter en. Spørsmålene hjelper personen til å gripe tilbake til erfaringer som har blitt glemt eller neglisjert. I tillegg aktiverer spørsmålene klientens fantasi på måter som er grunnleggende for alternative selvopplevelser. Her følger et utvalg med eksempler på spørsmål om opplevelsen av erfaringer (direkte gjengitt fra dansk oversettelse):

- *Hvis jeg hadde vært tilskuer til dit liv, da du var yngre, hvad tror du så, jeg hadde set dig gøre, som kunne hjælpe mig til at forstå, hvordan du kunne præstere det, du lige har præsteret?*
- *Hvad mener du, dette siger mig om, hvad du har ønsket dig af dit liv, og om, hvad du har forsøgt at opnå i dit liv?*
- *Hvis det lykkes dig at fastholde denne viden om, hvem du er, i den næste uges tid eller to, hvordan vil det så påvirke dit liv?*
- *Hvordan tror du, dette har påvirket mit syn på dig som person?*
- *Hvem av alle de mennesker, du har kjendt, ville blive mindst overrasket over, at du har været i stand til at tage dette skridt for at gøre op med de problemer, du har i dit liv?*
- *Hvad kan de have set dig gøre den gang, som ville gjort det mulig for dem at forudsige, at du kunne tage dette skridt på dette tidspunkt i ditt liv?*
- *Hvad regner du med at det den gang sagde om dine evner og muligheder?*
- *Hva tror du, det har sagt dem om, hvem du er, og om, hvad du anser for vigtigt?*
(White 2006:76-77)

De første spørsmålene dreier seg om hvordan klienten tror terapeuten oppfatter en som person, mens de siste handler om vedkommende sitt forhold til mennesker utenfor det terapeutiske rom. Hvorfor disse spørsmålene kan virke så effektivt, skal jeg nå si litt om. Jeg vil fortrinnsvis ha fokus på samtaler som retter seg mot andre relasjoner enn den terapeutiske.

Når mennesker står midt oppe i vanskelige situasjoner, er de ofte isolert fordi ”problemet” har lyktes med å nedtone eller neglisjere betydningsfulle relasjoner. De gjen-innmeldende samtaler har den hensikt å hjelpe klienten til igjen å få øye på viktige mennesker og deres bidrag i livet. De gjen-innmeldende samtaler er i følge Alice Morgan ekstremt velegnet til å

inkludere betydningsfulle mennesker i personens liv og fremheve deres bidrag til det. Ved å stille spørsmål hjelper terapeuten klienten til å få øye på mennesker som kjenner til den alternative historie (alternativ til problemhistorien) som er under utarbeidelse. At disse menneskene husker begivenheter der personen har vist spesielle ferdigheter, trekk og evner vil bygge ut den alternative historien som er under utvikling, slik at historien blir mer rikholdig. Ved å stille de spørsmålene som nevnt over, kommer man frem til en eller flere personer, og man fortsetter da med å stille spørsmål om hvordan disse virker i ens liv. I tillegg ”snus” spørsmålene på hodet, slik at terapeuten stiller spørsmål om hva klienten tror at det betyr for vedkommende at man har blitt inkludert på en positiv måte i klientens liv. Noen ganger er spørsmål rundt betydningsfulle andre tilstrekkelig, mens andre ganger kan det være lurt å trekke disse menneskene inn i terapien og intervju dem om deres kjennskap til personen (Morgan: 117-120). Hvis man velger å gjøre dette, skriver Morgan videre at man ofte oppdager at det er mange likheter mellom den personen som går i terapi og de mennesker som trekkes inn i disse samtalene i henhold til preferanser, overbevisninger, holdninger og livsverdier. Siden anerkjennelsen går begge veier, vil dette være en berikelse både for personen som går i terapi og for den som trekkes inn i samtalene. At felles preferanser, overbevisninger, holdninger og livsverdier avdekkes gjennom såkalte gjen-innmeldende samtaler, bidrar til å bringe mennesker tettere sammen. Morgan har selv erfart at hennes klienter igjen har fått forbindelse med viktige personer i ens liv, og at disse har blitt mye mer nærværende i hverdagen etter såkalte gjen-innmeldende samtaler (Morgan: 125).

I tillegg til gjen-innmeldende samtaler har narrativ terapi flere metoder der andre trekkes inn i terapien. Bruken av eksterne vitnegrupper er en av disse metodene. Dette er det veldig aktuelt å benytte seg av overfor personer som har traumatiske opplevelser i bagasjen. Siden mennesker som har vært med i TB kan slite med traumer i etterkant, vil jeg derfor senere drøfte (kap 5.2) hvorvidt denne tilnæringsmåten kan være fruktbar overfor den type utfordringer. Som bakteppe for drøftingen vil jeg si litt om hva denne metoden går ut på.

4.8 Bruken av eksterne vitnegrupper

Noen ganger fungerer bruken av publikum på en veldig spesiell måten innen narrativ terapi. Her har man to eller flere tilhørere som observerer samtalen mellom terapeut og klient og deretter svarer på spørsmål fra terapeuten om hva de har hørt. De eksterne vitnegruppene kan være kjente eller ukjente for klienten. For øvrig kan de være andre terapeuter, familie, venner eller andre mennesker som har en relevant ekspertise angående det vedkommende sliter med.

For eksempel kan barn som har vært utsatt for mobbing ha spesielt nytte av å ha andre som har opplevd det samme som eksterne vitner (Morgan: 165-166).

Formålet med denne terapien er å få klienten til å gjenvinne en fornemmelse av hvem de er som mennesker ("fornemmelsen av meg selv"). Mennesker som har opplevd traumer, erfarer ofte en følelse av tomhet, ensomhet og fortvilelse. Noe som heller ikke er uvanlig, er at man er overveldet av en følelse av håpløshet og lammelse, slik at man tror det ikke er noe man kan gjøre for å komme ut av uføret. Under disse omstendighetene blir ofte det man holder for verdifullt i livet, neglisjert eller utydeliggjort. Dette skyldes at traumer nettopp har den effekt at det bryter ned hva en person anser for verdifullt i livet. Terapien må derfor ha som mål å gjenskape den følelsen av hvem man er, ens formål i livet og de verdier som gjør livet verdt å leve. Et nøkkelaspekt i denne prosessen er å lytte til hva en person holder for verdifullt i livet. Når dette er gjort, er neste steg i prosessen å sørge for en respons som er anerkjennende (White 2008: 40-41). Hvordan dette foregår i detalj, skal jeg nå bruke litt tid på å forklare. Denne terapiformen foregår i tre adskilte faser.

4.8.1 Fortellingen (del 1)

I den første fasen intervjues klienten av terapeuten, og spørsmålene har den hensikt å få frem en historie med to lag. For det første retter spørsmålene seg mot de tragediene og traumene som klienten har opplevd, men de retter seg også mot hvilke reaksjoner vedkommende har hatt på det han/hun opplevde/oplever som traumatisk. Under denne fasen forholder de eksterne vitnene seg i en streng tilhørerposisjon (White 2008: 53). Fordi reaksjoner på et traume gjerne sier noe om hva et menneske holder for verdifullt, er dette grunnen til at man vil undersøke klientens reaksjoner på dette.

White fremholder at ingen mennesker er passive mottagere av et traume, men tar alltid skritt for å forsøke å hindre den traumatiske opplevelse de blir utsatt for. Når det er umulig å forhindre selve traumet, gjør man det man kan for å begrense traumets innflytelse på ens liv. Disse skritt bidrar til å bevare det man anser som verdifullt i livet. Et problem er dog at som et ledd av traumet, blir disse reaksjonene ofte neglisjert eller nedvurdert. Det man holder for verdifullt i livet blir derfor diskvalifisert eller gjort ubetydelig (White 2008: 43). Hvordan dette fungerer hos de medlemmer som opplever traumatiske ting i TB, kommer jeg tilbake til i drøftingskapittelet (kap 5.2)

At de ting som gjør livet verdifullt å leve blir ugyldiggjort, bidrar til en følelse av personlig fortapthet og en sterk følelse av skam. Terapien kan være en arena der dette reverseres, slik at klienten igjen blir klar over hva man tillegger verdi og hva som gjør livet verdt å leve. I tillegg må disse verdiene anerkjennes (Ibid), og her spiller de eksterne vitnene en nøkkelrolle. Det er det vi nå skal se på.

4.8.2 Gjenfortelling av fortellingen (del 2)

Når det for terapeuten blir en viss klarhet i hva klienten tillegger verdi, er tiden inne for å trekke inn de eksterne vitnene for en respons. Nå er det klienten sin tur til å være i en streng tilhørerposisjon. Formålet med samtalen mellom de eksterne vitnene og terapeuten er å fremkalle en respons som gir resonans til det klienten tillegger verdi i livet. Terapeuten spør i tur de eksterne vitnene fire spørsmål: hva har gjort inntrykk på dem (uttrykk som gjør inntrykk), hvilke metaforer og mentale bilder historien har vekket i dem (identitetsbilder), er det noe de kjenner igjen i eget liv av det som er fortalt (resonans og gyldiggjørelse) og hvordan har dette beveget dem emosjonelt (anerkjennelse av katarsis) (White 2008: 54).

Eksempler på spørsmål til hver av de 4 kategoriene (direkte gjengitt fra dansk oversettelse):

- 1. Hvad har du særlig hæftet deg ved, personen sagde?*
- 2. Hvad fortæller det dig om, hva der er særlig vigtigt for denne personen? Får du et billede af personen?*
- 3. Når du særlig hæftet dig ved dette, har det så noget med dit eget liv at gøre?*
- 4. Hvor bringer det dig hen i ditt eget liv at have lyttet til personen? Hvad bliver mere vigtigt for dig i dit eget liv ved at have lyttet til personen? (Holmgren: 17)*

White understreker at det er viktig at utspørringen av vitnene foregår med utgangspunkt i de temaene som er nevnt over. De eksterne vitnene skal ikke gi råd, uttrykke sine meninger, gi bekreftelse eller peke på det positive. White hevder at alminnelige uttrykk for empati som for eksempel: ”Jeg føler dybt med Julie på grund af den kendsgerning, at...”, sjeldent vil gi en sterk resonerende gjengivelse av hva klienten tillegger verdi (Ibid). Direkte henvendelser der man ber vedkommende verdsette det man holder for verdifullt, som for eksempel: ”Hør her, det er virkelig viktig, at du værdsætter den værdi, du tillegger børns liv, og at du holder fast ved den”, vil lett kunne avfeies og vil derfor ikke gi noen resonans i den ytre verden (White 2008: 48).

4.8.3 Gjenfortellingen av gjenfortellingen (del 3)

Etter *fortelling av fortellingen* (del 1) og *gjenfortellingen av fortellingen* (del 2), er det duket for *gjenfortellingen av gjenfortellingen* (del 3). Denne gangen skal klienten gi en respons på responsen fra de eksterne vitnene, der sistnevnte igjen befinner seg i en tilskuerposisjon. Denne prosessen er nokså lik del 2, i form av at klienten utspørres omkring de samme temaene som de eksterne vitnene; hva som har gjort inntrykk, hvilke bilder og metaforer historien har vekket etc. (White 2008: 54-55).

For White er det viktig at denne terapiformen følger denne 3-delingen, slik at det blir strukturerte fortellinger og gjenfortellinger og ikke en dialog mellom de ulike partene. Hvis det sistnevnte skulle bli tilfelle, er det sannsynlig at klienten ikke vil gjenvinne og styrke ”fornemmelsen av meg selv” (sin identitet), noe som er avgjørende for behandlingen av traumatiserende opplevelser og dets konsekvenser (Ibid).

Nå skal jeg gå over til avhandlingens hoveddel, nemlig drøftingskapittelet.

5. Hjelpebehov, opplegget på Institutt for sjelesorg og anvendelse av narrativ terapi på avhoppere

Som sagt i innledningen vil jeg først gjøre rede for aktuelle hjelpebehov som avhoppere fra trosmenigheter sliter med, før jeg kommer inn på hvordan opplegget har vært på IFS. Etter dette vil jeg skrive om hvordan narrativ terapi hypotetisk kan anvendes på avhoppere fra TB. Til slutt vil jeg drøfte hva IFS evt. kan implementere fra den narrative terapien for å gjøre

tilbudet sitt bedre. Strukturen i dette kapittelet vil være slik at jeg gjør rede for ett og ett hjelpebehov og deretter drøfter. De fem hjelpebehovene er som følger:

- Psykiske problemer før tilslutning – bakgrunn før tilslutning til religiøs gruppe og implikasjoner for terapi
- Tap av religiøst felleskap, sosial identitet og mening
- Problemer knyttet til familie og venner
- ”Kriminalisering av følelser”
- Diskrepans mellom tro og virkelighet

5.1 Psykisk helse før tilslutning til Trosbevegelsen

5.1.1 Psykiske problemer før og etter tilslutning – bakgrunn før tilslutning til religiøs gruppe og implikasjoner for terapi

At det er psykisk ustabile mennesker som rekrutteres til sekter og autoritære religiøse bevegelser, er en vanlig oppfatning, skriver Sveinall. Men stemmer det egentlig at det er unge mennesker med psykiske problemer, der mange har prøvd alskens terapi og ulike behandlinger i jakten på fred og harmoni, som er de mest ”utsatte”? (Sveinall 2008:214). La oss ta en titt på noen studier knyttet til TB spesielt, og ”sekter” generelt.

I studien til Fosheim og Aarnes oppgir 9 stykker at de har hatt det godt og har vært fornøyd med tilværelsen før tilslutning til TB. Noen betydelig grad av stress og konflikter har ikke vært påtrengende i tiden før de ble medlemmer. Den andre halvparten oppgir varierende grad av vanskelig livssituasjon, som kan deles inn i to hovedkategorier. Enten problemer med fysisk sykdom, stort arbeidspress eller fysisk/psykisk nedslitthet, eller usikkerhet knyttet til identitet og fremtid (s. 81). En stressfylt livssituasjon gjør mennesker mer sårbare for påvirkning. Beveggrunnen for å bli med i en menighet kan være forhåpninger om at ens byrder skal bli lettet. Få av informantene til Fosheim og Aarnes hadde imidlertid konkrete forhåpninger om hjelp eller helbredelse. At spørsmålet om identitet var påtrengende for en del i undersøkelsen, er ikke overraskende med tanke på at de fleste informantene var i begynnelsen av 20-årene da de ble med i TB. Dette er en fase i livet hvor en skal befeste sin identitet. TB har gitt svar på hvordan man skal fylle sitt liv med mening og innhold (s. 104). At mange har problemer i forkant av tilslutning til sekter og totalitære religiøse bevegelser, bekreftes av internasjonale studier. Håkan Järvå viser til undersøkelser der omlag en tredjedel hadde psykiske problemer før tilslutning (Järvå 2009c: 89-90). At en del personer som blir

med i sekter og totalitære bevegelser har psykiske problemer i forkant, blir brukt som et argument for at avhopperes problemer ikke skyldes deres tid i det aktuelle trossamfunnet. Spørsmål som da melder seg, er hvordan deres psykiske helse er sammenlignet med tiden før og etter medlemskap. Og hvordan var deres psykiske helse før tilslutning sammenlignet med befolkningen for øvrig? I Järvås egne studier hadde 64% gått i en slags form for samtaleterapi etter brudd med religiøs gruppe, mens undersøkelser i USA viser at ca 70% hadde søkt lignende hjelp etter avbrudd. Järvå viser til at ca 20% av alle mennesker har psykiske forstyrrelser. Rundt halvparten i den vestlige verden rammes av et psykologisk problem i løpet av livet. 15% rammes tre eller flere ganger. 17% av alle amerikanere og 18% av alle nordmenn får depresjon en gang i livet. De som blir med i sekter og totalitære bevegelser, skiller seg derfor ikke stort fra populasjonen for øvrig. Det finnes til og med det personer som blir med når de befinner seg i en lykkelig livsfase og er på jakt etter nye eventyr. De fleste som rekrutteres, har enten flyttet til et nytt sted eller er i en ny livsfase. Järvå konkluderer derfor på følgende måte: ”det er onormalt mange som drabbas av psykiske problem efteråt jämfört med hur många som hade problem innan” (Ibid: 89-90, 95).

Sveinall viser til lignende erfaringer ved IFS. De fleste som rekrutteres til ”sekterske miljø”, er ikke ustabile mennesker, men sunne, intelligente mennesker uten særlig handicap. De religiøse gruppene er heller selv ikke særlig interessert i psykisk ustabile mennesker. De kan bidra til et dårlig image og heller ikke utføre viktige oppgaver (Sveinall 2008: 214).

En annen vanlig missoppfatning er at de som rekrutteres, er spesielt søkende. ”Jeg var på feil sted til feil tid” er en vanlig erfaring (Ibid: 213). Järvå sier at det er få som aktivt søker seg til slike miljøer. Han mener at de som blir rekruttert, ikke er mer søkende enn folk i sin alminnelighet som ”forsöker forstå sig på livet”. De fleste medlemmene som rekrutteres, oppsøkes av den religiøse gruppen selv, eller man blir født inn i den. Järvå hevder derfor at individet ikke har valgt organisasjon eller de erfaringer som følger (Järvå 2009c: 95).

Individet blir altså fremstilt som et offer for omstendighetene.

Hvilke implikasjoner har det som er sagt ovenfor for terapi? Selv om ca. en tredjedel har problemer i forkant, og mange som blir med kan være predisponerte til å få sammenbrudd, mener Järvå det likevel vil være kontraproduktivt å jobbe ut i fra dette perspektivet. Dette fordi avhopperne etter all sannsynlighet har traumatiske opplevelser i bagasjen, og deres tilstand er sammenlignbar med posttraumatisk stressyndrom. Behandling bør gis deretter. Psykotiske symptomer bør heller ikke sees isolert fra deres tid i aktuell bevegelse (Järvå

2009c: 95). Mange har erfaringer med at terapeuten starter å lete etter problemer i barndommen, som en forklaring på hvorfor de gikk med i den aktuelle bevegelsen. Men vil for eksempel ens barndoms betydning for tilslutning til religiøs gruppe, være av god terapeutisk valør? Mange har uttalt frustrasjon ved å møte psykoterapeuter som mener deres barndom er av avgjørende betydning. En ung avhopper uttalte følgende: ”har du varit med om en katastrof av något slag så som krig, kidnapping eller Estonia börjar inte terapeuten att analysere din barndom” (Swartling 2009: 168). Gudrun Swartling, som har mer enn 20 års erfaring med avhoppere (bl. a. fra Livets Ord), er overbevist om at man må starte med ”sektproblematikken” om en pasient har vært med i en slik gruppe. Hvis ikke, vil sektrelaterte problemer legge seg som et slør og dekke over andre psykiske vansker. Er pasienten heldig og treffer en psykoterapeut som har greie på problematikken, mener Swartling at behandlingen ikke trenger å være av langvarig karakter. Ligger det andre problemer bakenfor sektproblematikken, behandler man disse problemene på samme måte som man gjør på andre pasienter for øvrig. I tilnærmingen som Swartling legger for dagen, unngår man det som kalles for *blaming the victim*, dvs. at man finner årsakene til at vedkommende gikk med i gruppen, ved feil og/eller mangler hos individet selv. Mange avhoppere finner det ekstra belastende at deres terapeut jobber ut ifra det perspektivet at det var noe galt med dem før de gikk inn i den religiøse gruppen (Ibid: 168).

5.1.2 IFS og ”blaming of the victim”

Jeg vil nå se på hvordan man på IFS har forholdt seg til avhopperes liv før de ble med i en autoritær bevegelse. Jeg vil videre drøfte hvorvidt en slik undersøkelse av tiden før tilslutning, er av avgjørende betydning når man utøver sjelesorg overfor avhoppere. Kan man kun behandle det som har vært vondt og vanskelig i den aktuelle menigheten, der det nærmest er irrelevant å undersøke om problemene til en avhopper har lenger etiologi? Til slutt vil jeg se på hvordan elementer fra narrativ terapi kan være relevante i møte med denne type utfordringer og drøfte hvorvidt disse bør eller kan implementeres i opplegget på IFS.

Sveinall har en noe annen tilnærming enn Järvå og Swartling. Han mener at entry-prosessen er helt vesentlig for å behandle mennesker med erfaringer fra autoritære religiøse bevegelser. ”Jeg tror ikke det er mulig – rent sjelesørgerisk – å hjelpe disse menneskene i etterkant uten å nøste tilbake og forsøke å forstå disse beveggrunnene” (Sveinall 2000: 18).

Selv om han i likhet med Järvå mener det stort sett er helt normale mennesker som rekrutteres til autoritære bevegelser, legger han samtidig vekt på at disse er inne i en sårbar periode i livet. Eksempler på sårbarhetsfaktorer kan være manglende livserfaring, ensomhet, omsorgsbehov, skilsmisse, arbeidsledighet, sosioøkonomisk bakgrunn (ungdom fra middel- og overklasse lar seg lettere rekruttere enn de med arbeiderklassebakgrunn) og psykologisk predisposisjoner. Det siste punktet utdyper han med erfaringer fra egen praksis, der lengsel etter tilhørighet, autoritet, veiledning i livets vanskelige spørsmål og et radikalt religiøst liv er hovedpunktene. Disse sårbarhetsfaktorene er noe autoritære religiøse bevegelser vet å utnytte, slik at Sveinall ser en vekselvirkning mellom sårbarhetsfaktorer og rekrutteringsstrategi. Han mener det fort blir for lett å ensidig legge skylden på det aktuelle trossamfunnet. I tillegg til psykiske og åndelige behov som nevnt over, kan hjemmesituasjonen for enkelte ungdommer være så utholdelig at man gjør hva som helst for å komme seg bort (Sveinall 2000: 18-27). I motsetning til svenskene ser altså Sveinall på faktorer hos enkeltindividet selv for at man ble medlem. Ved at man innser sitt personlige ansvar, blir man seg selv bevisst på hvilke faktorer som er i sving når man forsøkes rekruttert, og man kan i fremtiden beherske lignende situasjoner bedre. Sveinall siterer den positivistiske setningen ”vite, for å forutse, for å beherske” (Sveinall 2008: 211).

Det er viktig at det første møtet i sjelesorg med avhopperen ikke får for mye preg av å være et intervju, hevder Sveinall. Dette vil kunne minne for mye om den første tiden i trossamfunnet som vedkommende har forlatt. Ved å la vedkommende fortelle sin historie vil det viktigste komme på bordet uansett, selv om det kan være vesentlig å stille noen oppklarende spørsmål underveis. Sveinall legger mye vekt på tillitt, slik at fortrolighet skapes. For at denne tilliten skal kunne skapes, må sjelesørgeren vise forståelse. Dette er ikke mulig hvis vedkommende ikke kjenner til hva som skjer i de miljøene avhopperne forlater (Sveinall 2000: 123-124). Etter som samtalene skrider frem, vil det bli aktuelt å stille spørsmål for å finne ut av hva som skjedde. Sveinall lister opp en rekke spørsmål som kan være nyttige (Sveinall 2000: 125). Står en så i fare med å skyldbelegge avhopperen (jfr. *blaming the victim*-problematikken, se tilbake til kap. 5.1.1) for det som har skjedd ved å være så opptatt av *entry-prosessen*⁸ slik som man er på IFS?

⁸ *Entry* er benevnelsen på en persons vei inn i et trossamfunn .

Siden man på IFS først lar vedkommende fortelle sin historie, uten å stille for mange spørsmål, men snarere er interessert i å bygge en tillitsfull relasjon der man er opptatt av fortrolighet, mener jeg Sveinall og IFS styrer unna dette. Riktignok er de som sagt opptatt av årsakene til at man gikk med i bevegelsen, og om problemene man sliter med, har sitt opphav før eller under medlemskapet. Men spørsmål kring dette kommer altså først etter at man har latt konfidenten fortelle det vedkommende har opplevd i trosmenigheten. Sveinall er også var på at spørsmålene ikke må utfordre konfidentens forsvar for mye. I tillegg vil ikke Sveinall tre noen fortolkninger ned over hodet på konfidenten, der han forteller vedkommende om hvilke problemer som har oppstått til hvilke tider. Han er derimot opptatt av at konfidenten selv skal komme frem til innsikten om når de forskjellige problemene har oppstått (Sveinall 2000: 127). Så langt jeg kan se er dette i tråd med den to-delingen som Gudrun Swartling anbefaler (Swartling 2009: 168; se også tilbake til kap. 5.1.1), der man først behandler problemene i det aktuelle trossamfunnet før man vender blikket mot eventuelle andre problemer. Selv om problemene konfidenten skulle ha, ikke har sitt opphav i noen trosmenighet, men likevel har opplevd problematiske hendelser i bevegelsen, er opplegget slik på IFS nå, at vedkommende får muligheten til å snakke om – og bearbeide dette – før enn man gyver løs på de opprinnelige problemene.

5.1.3 Hvordan kan narrativ terapi fungere opp imot dette?

Innen den narrative terapien etter White er man også opptatt av å kartlegge når problemet startet å øve innflytelse over personen. Spørsmål som stilles, kan være: ”Hvornår viste dette problem sig for første gang i dit liv?” (McKenzie og Monk: 132). Slik jeg ser det, trenger hverken slike spørsmål eller fremgangsmåten på IFS, der man er opptatt av tiden før tilslutning til bevegelse, automatisk føre til noen *blaming of the victim*. Hvordan man forholder seg til personen og hans/hennes problemer, mener jeg er det avgjørende for om man skyldbelleger vedkommende eller ei, og ikke om man er interessert i evt. årsakssammenhenger mellom tiden før tilslutning og selve tilslutningen. Hvis man ser på problemer som mangler eller feil ved personen – og dette blir brukt som forklaring for at man ble med i bevegelsen – er det klart at dette kan virke tyngende på klienten/konfidenten, jfr. sitatet: ”har du varit med om en katastrof av något slag så som krig, kidnapping eller Estonia börjar inte terapeuten att analysere din barndom” (Swartling 2009: 168, se forøvrig tilbake til 5.1.1) Som vi har sett, forholder narrativ terapi seg til problemer på en ganske annerledes måte. Istedenfor å se på personen som problemet, er det problemet som er problemet. I tillegg

oppfordres terapeuten til å være nysgjerrig på respektfull måte der nysgjerrigheten rettes mot folks styrker og kompetanse, og ikke folks feil og mangler (McKenzie og Monk: 115). Som vi har sett, har Sveinall advart mot faren ved å bli for pågående med spørsmål, siden dette kan minne om intervjuet som vedkommende opplevde i trossamfunnet. Dette unngår man ved ekte nysgjerrighet. I tillegg kan man spørre vedkommende om tillatelse til å stille noen spørsmål før man går videre, der klienten selv kan velge om han/hun vil besvare spørsmålene eller ei. Dette gir vedkommende kontroll over prosessen. Klienten får en oppfattelse av prosessen som et samarbeid, som igjen minimerer risikoen for at klienten skal føle seg presset til å oppfatte sine problemer ut i fra terapeutens synspunkter (Ibid: 115, 120).

At man undersøker og finner årsaken til problemene selv om disse har sin årsak i tiden før tilslutning til TB, mener jeg kan være av stor betydning. Mange bebreider seg selv for at de i det hele tatt ble med i bevegelsen. Hvis man får en innsikt at dette henger sammen med problemer man hadde før man gikk med, vil dette kunne dempe selvbebreidelsene. I tillegg mener McKenzie og Monk at kartleggelsen av problemet generer viktig informasjon, som er nyttig når klienten skal utarbeide en alternativ historie til den problemrettede historien (McKenzie og Monk: 131).

Et annet viktig punkt med tanke på å hindre skyldbellegging, er eksternalisering av problemene slik at det blir mulig for klienten å interagere med problemet uten å bli lammet av selvbebreidelse og selvførdømmelse (Ibid: 128; se også tilbake til kap 4.).

5.1.4. Kan IFS implementere noe fra narrativ terapi når det gjelder denne problematikken?

Tilnærmingen Sveinall legger for dagen når det gjelder å nærme seg avhoppere i starten av den sjelesørgeriske prosessen, mener jeg er fruktbar. Utøvelse av narrativ terapi i møte med avhoppere mener jeg også kan være nyttig, spesielt fordi man unngår det såkalte *blaming of the victim*-problemet. I tillegg får man tak i viktig informasjon om tiden før tilslutning til bevegelsen, ved hjelp av en respektfull og nysgjerrig tilnærming. Men kanskje det viktigste av alt er at man skiller personen og problemet fra hverandre.

Neste tema til drøftelse er hvordan man håndterer tap av religiøst felleskap, sosial identitet og det tap av mening som mange avhoppere opplever. Før jeg går inn og drøfter hvordan man har

håndtert dette på IFS og om det er noe man kan dra nytte av fra narrativ terapi på dette området, vil jeg si litt om hjelpebehovene.

5.2 Tap som resultat av bruddet

5.2.1 Tap av religiøst felleskap, sosial identitet og mening

Det sterke fellesskapet som kjennetegner trosmenigheter, kan virke meget appellerende. De fleste (16 av 20) av Fosheim og Aarnes' informanter legger vekt på dette i sitt første møte med TB (Fosheim og Aarnes: 82). Videre opplevde 14 av de 20 informantene fellesskapet som utelukkende varmt og inkluderende i starten av medlemstiden. De fleste av disse hadde også alle sine venner i menigheten, og lite eller ingen kontakt med utenforstående. De resterende informantene hadde enten et godt forhold uten å stå de andre medlemmene veldig nær, eller et ambivalent forhold der man på den ene siden opplevde de andre positivt, samtidig som man var redd for å ikke være gode eller verdige nok for menigheten (Fosheim og Aarnes: 87).

Med dette i mente er det ikke overraskende at de fleste (19 av 20) av informantene opplevde å miste noe vesentlig ved brudd med TB. Etter avhoppet kjente flere seg ensomme og flesteparten erfarte at de mistet både venner og tilhørighet til et felleskap. Én opplevde tiden etter bruddet som et tomrom, mens en annen kjente sorg over å ikke få leve ut sin kjærighet til gjenværende venner som var tilbake i menigheten (Fosheim og Aarnes: 93; Skoglund m.fl: 168) Andre opplevde at de ble stemplet som mennesker på grunn av sin fortid i TB. Eksempler på dette er at enkelte av avhopperne i undersøkelsen ble stemplet som lite troverdige fordi de hadde kommet med offentlig kritikk av Livets Ord. ”Siden du har kommet med kritikk av Livets Ord, vet vi ikke om du kommer til å være lojal mot vår menighet”. En mann forteller at hans kritikk ikke ble tatt alvorlig fordi han var psykisk syk (Fosheim og Aarnes: 93). Et ikke uvanlig fenomen er at man beholder en slags dobbel identitet fordi andre fremdeles ser på en som en ”Livets-ordare” (Ibid) og/eller at man selv kjenner seg som to personer, én som ”Livets-ordare” og én som ikke er det (Ibid: 98). Sistnevnte fenomen beskrives i faglitteraturen som såkalt ”floating”. Mange som har vært med i sektlignende miljøer, beskriver en tilstand hvor de ”flyter” mellom ulike virkelighetsoppfatninger, ordvalg, adferd etc. Hver gruppe har sitt eget symbolske språk som konstituerer virkelighetsforståelsen. Ved å ha tilhørt et miljø der du ber bestemte bønner, synger sanger og

benyttet deg av deres språk over lang tid, er det vanskelig å bytte språk og virkelighetsoppfatning umiddelbart, selv når du fysisk forlater den religiøse gruppen (Sveinall 2008: 236). I utvalget til Fosheim og Aarnes uttaler seks stykker at de har problemer med å etablere en ny identitet som kristen og menneske. De kjenner seg splittet og forvirret, der TBs tankegang sitter igjen selv om de ønsker å bli kvitt den (Fosheim og Aarnes: 97).

Et annet problem knyttet til identitet er at det skilles meget skarpt mellom de som er innenfor og de som er utenfor. Fosheim og Aarnes mener på bakgrunn av dette at ikke-medlemmer av TB blir tillagt en ikke-eksistens. Denne lærdommen tar man med seg når man bryter ut. Det kan forsterke opplevelsen av fragmentert identitet (Fosheim og Aarnes: 115-116). At det opereres med strenge kriterier for hvem som er kristne og hvem som ikke er det, kan føre til at man vegrer seg for å betegne seg som kristen eller ei etter at man har forlatt menigheten. Mange finner seg en ny menighet etter brudd med religiøs gruppe. Andre søker aktivt etter en ny menighet, men er usikre på om de noen gang kommer til å vende tilbake til et organisert kristenliv. Noe som gjør det vanskelig å gå inn i et nytt menighetsfellesskap, er de vonde erfaringene man sitter igjen med etter et brudd. Man er rett og slett redd for å bli utsatt for det samme en gang til. Av informantene til Fosheim og Aarnes følte ni stykker seg lurt, utnyttet og manipulert av TB. Sinne og bitterhet er noe mange sitter igjen med. Man skulle kanskje tro at statskirken var et godt alternativ for avhoppere, men så er ikke tilfelle. Det er ikke nødvendigvis slik at en mer liberal og mindre aktiv kristendom appellerer til disse menneskene. Med andre ord er det ikke alltid teologisk uenighet som er den viktigste forklaringen på bruddet. En informant beretter: ”Jeg føler at jeg trenger et klart svar, og det føler jeg at Trosbevegelsen ga meg. Det er ikke noen meny du kan velge fra, sa de (Skoglund m. fl: 147-15; Fosheim og Aarnes: 97).

5.2.2 Tap av mening

I tillegg til tap av det religiøse fellesskapet, føler også mange tap av mening og livsinnhold etter brudd. En mann beretter: ”Like etter bruddet følte jeg meg fullstendig ribbet. Det var ingenting igjen av noe. Alt jeg hadde håpet og trodd på, falt i grus”. En annen forteller at tiden etter avhoppet opplevdes som et tomrom. En enkel måte å forholde seg på til tilværelsen går

tapt. Mange savner for eksempel den enkle sort-hvitt-tenkningen som preger TB fordi den var trygg å forholde seg til. Det oppleves vanskelig å ikke eie svar på alt, som for eksempel å skille mellom hva som kommer fra Gud og hva som kommer fra djevelen. Seks informanter sier de har mistet mening og livsinnhold. Illusjoner, håp og tro brast. Enkelte mistet viktige forventninger til fremtiden. En informant forteller: ”Jeg trodde jeg aldri mer skulle bli så lykkelig som jeg hadde vært i Livets Ord (Fosheim og Aarnes: 93-97).

Som sagt mener Järvå at de problemer som avhoppere har, kan sammenlignes med posttraumatisk stressyndrom (Järvå 2009c: 95; se også tilbake til kap 5.1.1). Ved tap av tro raser hele verden sammen. Vanligvis rystes man ikke i sine grunnvoller når noe man har holdt for å være sant, viser seg å ikke stemme, men i autoritære religiøse miljøer er det alt eller ingen ting. Dette er en tro som gjør krav på å forklare det meste om verden og en selv. Går troen tapt, mister man den følelsesmessige tryggheten som systemet gir, og den kognitive forklaringsmåten på hvordan verden fungerer. Hvor alvorlig dette er for individet, beror på om man er i stand til å skaffe seg alternative forklaringsmodeller, og hvilke sosiale nettverk man har på utsiden av trossamfunnet. De fleste avhoppere bruker å kunne erindre det tidspunktet de kom frem til innsikten om at det de trodde på, ikke stemte, selv om dette kan ha vært en prosess som har gått gradvis over tid (Järvå 2009c: 94).

Ved traumatiske opplevelser mister personen fornemmelsen av å være en person. White mener identitet kan oppfattes som et ”livsterritorium”. Ved traumatiske opplevelser, spesielt når de blir gjentatt flere ganger, mener han at det skjer en innskrenkning av dette livsterritoriet. Når dette territoriet blir tilstrekkelig redusert, blir det vanskelig å se hvordan man kan komme videre i livet, fordi de ting et menneske vanligvis tillegger verdi, har blitt redusert både når det gjelder nærvær og betydning. Traumer har nemlig den effekt at de bryter ned de tingene et menneske anser som verdifullt i livet. For at man skal komme på fote igjen, er det viktig at man når en foretrukket følelse av identitet og det å være en sammenhengende person. Gjennom terapi kan en nå disse målene. White holder frem at et nøkkelaspekt i denne prosessen er å gjenfinne hva en person holder som verdifullt i livet. Dette kan være krevende på grunn av traumets nedbrytende effekt på dette. Når disse verdiene har blitt identifisert, består oppgaven i å anerkjenne disse verdiene (White 2008: 40-41).

5.2.3 Hvordan har man håndtert dette på IFS?

Hvordan har man så løst problematikken knyttet til tap av fellesskap, mening og identitet på IFS? Har man oppfordret konfidenten til straks å engasjere seg i ny religiøs virksomhet, eller anmodet vedkommende til å vente til man har fått bearbeidet de vonde erfaringene tilstrekkelig? Hvordan bør konfidenten forholde seg til andre nettverk?

Sveinall skriver at det er et viktig spørsmål i oppreisningsprosessen hvorvidt konfidenten skal melde seg inn i et nytt miljø for å skaffe seg et nytt nettverk, eller la være. Han mener spørsmålet er vanskelig og må besvares individuelt. Bakgrunnen for at han synes det er vanskelig, er at brudd kan sammenlignes med en sorgprosess. Ved for eksempel ekteskapsbrudd anbefaler en gjerne å gjennomleve en tid alene før enn går inn i et nytt forhold, slik at en rekker å sortere følelsene sine. Sveinall mener at folk som har vært med i sektmiljøer, trenger tilsvarende tid, før de engasjerer seg i noe nytt. Den nye friheten som et avhopp gir, kan resultere i en god del angst fordi man nå i større grad må ta styringen om livet selv. Denne angsten kan resultere i at man ”flykter” inn i nye miljøer for fort. Sveinall er opptatt av at man utforsker de vanskelige sidene ved det å være alene. Når man har funnet ut av de vanskelige sidene, kan sjelesørger i fellesskap med konfident gjøre noe med dette. Han mener en god sjelesørger hjelper konfidenten til å kunne leve et godt aleneliv – noe han understreker ikke er det samme som ensomhet. Samtidig skriver Sveinall om avhoppere som reagerer helt motsatt, med ikke å engasjere seg i noe som helst – i hvert fall ikke gruppeaktivitet. En av grunnene til at mange reagerer slik, i følge Sveinall, er at man generaliserer og tenker seg at andre mennesker er som lederne i trossamfunnet man forlot. Dette er heller ingen heldig løsning (Sveinall 2000: 138-141). Særlig ikke med henblikk på gruppeterapi eller gruppesjelesorg som blir ledet på en faglig god måte. Likevel kan det tenkes at dette må utsettes til vedkommende blir klar. Uansett understreker Sveinall at det må tas individuelle hensyn (Sveinall 2000: 98). Og han er av den oppfatning at det kan være av stor betydning å etablere et samarbeid mellom avhopperen, venner, familie, støttegrupper og fagpersonell. For at dette samarbeidet skal fungere, må hensikten være at konfidenten skal få dekket egne behov, og ikke leve opp til andres forventninger (Sveinall 2000: 127). I enkelte tilfeller er de som kommer til IFS, så rystet over bruddet med trossamfunnet at det er en reell selvmordsfare. Sjokket over at verden ikke var slik som man ble fortalt i miljøet, kan føre til et meningstap som blir for brutalt. I slike tilfeller vil man hjelpe vedkommende til innleggelse på et sykehus (Sveinall 2000). I de tilfeller der sjokket ikke er så omfattende, mener jeg elementer fra narrativ terapi kan være til hjelp. Dette gjelder spesielt overfor det traume et meningstap ved brudd kan innebære. Den narrative terapens tilnærming på dette punkt vil virke

styrkende på et menneskes identitet samtidig som det er med på å skape tillitt til andre mennesker, som igjen gjør at man igjen kan tørre å nærme seg nye fellesskap om dette er ønskelig fra vedkommendes side.

På IFS har det tidligere vært gruppesamtaler med avhoppere, som tidligere nevnt i kapittel 3. Dette er ikke et tilbud som eksisterer per dags dato. Som et alternativ eller supplement kan bruken av eksterne vitnegrupper være et godt alternativ. Jeg har skrevet om hvordan fremgangsmåten er i kapittel 4.8, og vil nå gå mer eksplisitt inn på hvordan dette kan fungere inn i mot avhoppere fra TB.

5.2.4 Bruk av narrativ terapi

5.2.4.1 Fortelling av fortellingen

Som sagt er det viktig å kunne identifisere de tingene som vedkommende holder for verdifullt. På grunn av traumets nedbrytende effekt på disse verdiene, er de ofte vanskelige å komme frem til. En måte å komme frem til disse verdiene på, er å lytte etter to historier, både til den traumatiske historien, og til offerets reaksjon på traumet. Disse reaksjonene sier noe om hva offeret holder for verdifullt i livet (White 2008; se også tilbake til kap. 4.8 og kap. 5.2.2). Når disse verdiene har blitt identifisert, består oppgaven i å anerkjenne disse verdiene (White 2008: 40-41). Ved første trinn i denne prosessen sitter de eksterne vitnene og hører på samtalen mellom terapeut og klient (Ibid: 53).

I det følgende vil jeg gi eksempler på hvordan man kan finne frem til verdier hos avhoppere fra TB, og hvordan disse verdiene har blitt neglisjert og/eller gjort betydningsløse. Etter dette vil jeg si litt om hvorfor bruken av eksterne vitner virker så anerkjennende på klienten.

5.2.4.2 Verdier og brudd

Det er flere ting som kan virke traumatisk innenfor TB, men meningstap ved brudd er en rystelse mange finner traumatisk. Järvå har mye fokus på dette i en artikkel om folk som har fått problemer i autoritære religiøse bevegelser (Järvå 2009c). Det er viktig å understreke at ikke alle finner bruddet traumatisk, men kommer seg gjennom det relativt smertefritt. Järvå

understreker at om bruddet skal oppleves som et traume, må man ha vokst opp i bevegelsen eller vært med så lenge at bevegelsens lære preger hele ens liv (Ibid: 105).

Siden et meningstap ved brudd ofte er av en alvorlig karakter, vil en person som er med i TB, forsøke å hindre dette. Traumer knyttet til meningstap ved tap av tro og/eller brudd skiller seg på flere måter fra traumer som kommer av for eksempel vold og seksuelle overgrep. Spesielt med tanke på spørsmålet om hva som tillegges verdi. Ved første øyekast kan det se ut som det som et medlem i TB tilegger verdi, nemlig troen på at man har den rette læren, er det som går tapt. Slik at det som personen tillegger verdi, ikke er de skritt personen tar for å hindre eller begrense traumets virkning, men selve troen på bevegelsen og dens teologi. Likevel vil jeg si at det som får en person til å tvile på bevegelsen, sier noe om vedkommendes verdsett. Dette bør en som terapeut/sjelesørger ha et ekstra åpent øre for. Her kan man finne verdifull informasjon om hva vedkommende holder for verdifullt i livet. Et eksempel hentet fra en trosmenighet på Sørlandet, der et ungt medlem ikke fant det forenlig med sitt verdsett hvordan menighetens ledelse behandlet narkomane. Dette var ikke i tråd med hva han legger i nestekjærlighetsidealet (Fosheim og Aarnes: 73-74). Andre nevner eksempler på at de ser folk med psykiske problemer (Swartling 1993: 29-30). Misforholdet mellom tro og virkelighet kan også være en grunn til at folk begynner å tvile (Fosheim og Aarnes: 90). At man anerkjenner det som konfidentene holder for verdifullt, er heller ingen fremmed tanke ved IFS. For eksempel skriver Sveinall at det er vanlig at beveggrunnen for at mange lot seg rekruttere, er at man ønsker å bidra for å skape en bedre verden. Denne idealismen mener Sveinall det er viktig å anerkjenne (Sveinall 2000: 126; Sveinall 2008: 2011)

Noe vedkommende gjør for å hindre det traumet et tap av tro vil innebære, er å lufte sin tvil eller de forhold ved trosmenigheten som vedkommende finner kritikkverdige. Men det er vel så sannsynlig at vedkommende vil holde denne for seg selv og forsøke å skyve den unna, siden tvil er en ikke-akseptert følelse i TB (Fosheim og Årnes: 90-91, 114). Den blir ofte forklart med at man er under påvirkning fra demoner (Sveinall 2008: 201). Lufte man sin tvil for ledelsen, vil man kanskje bli fortalt at man må ta seg sammen og tro mer (Ibid), eller man blir bedt om å underordne seg lederskapet (Kornhall: 63-64). Kommer man med sin tvil til andre medlemmer, venner eller familie, kan man få aksept for dette (Fosheim og Årnes: 91), men det er heller ikke uvanlig at man blir utsatt for påvirkning, bønn, demonutdrivelse og skremselstaktikk (Kornhall: 62). Som vi ser her, blir reaksjonene individet har på menighetens lære eller fremgangsmåte, diskvalifisert, enten ved irrettesettelse eller ved at for eksempel tvil

blir forklart ved hjelp av demoner. Hvordan klienten reagerer på dette, er viktig. Enten går man ut, eller man godtar bevegelsens forklaringer og metoder og knytter seg enda sterkere til bevegelsen. Gjerne etter at man har kommet med en (offentlig) syndsbekjennelse (Ibid).

5.2.4.3 Anerkjennelse fra de eksterne vitnene

Neste steg i behandlingsprosessen vil være å trekke inn de eksterne vitnene. På IFS vil det være et stort potensial til å hente inn andre avhoppere fra TB eller andre autoritære menigheter. Man kan for eksempel lage et nettverk med personer som har slike erfaringer. Ved anledning blir disse forespurt om å være slike vitner. Som vi har sett i kap 4, setter nå klienten seg i en tilhørerposisjon, mens vitnene samtaler med terapeuten om hva de har hørt. Nå er det ekstremt viktig at det som vedkommende har fortalt, blir sterkt anerkjent. Vitnene spørres ut i henhold til hva som har gjort inntrykk på dem (uttrykk som gjør inntrykk), hvilke metaforer og mentale bilder historien har vekket i dem (identitetsbilder), om det er noe de kjenner igjen i eget liv av det som er fortalt (resonans og gyldiggjørelse) og om hvordan dette har beveget dem emosjonelt (anerkjennelse av katarsis) (White 2008: 54; se også tilbake til kap. 4.8.2).

Grunnen til at dette er så effektivt, er at klienten vil overvære hvordan hans/hennes historie beveger andre. White nevner et eksempel der en av hans klienter opplever hvordan hennes fortelling yter viktige bidrag til andres liv: ”...bølgeslagene fra hendes historie berørte disse to andre kvinders liv og førte dem til et annet sted i deres liv, som var viktig for dem.” (White 2008: 50-52). Han understreker at de eksterne vitnenes oppgave ikke er å gi empatisk respons, råd, uttrykke meninger, foreta vurderinger eller påpeke styrker og ressurser. Oppgaven er å gjenfortelle det de hørte personen fortale i henhold til de fire spørsmålskategoriene, uten å henvende seg til personen som er til behandling (Ibid: 47). Grunnen til dette, er at tilbakemeldinger som ”Hør her, det er virkelig viktig, at du værdsætter den verdi, du tillægger børns liv, og at du holder fast ved den”, ikke gir noen resonans i den ytre verden (hvordan vedkommende virker på andre mennesker) og derfor lett kan avfeies (White 2008: 48).

5.2.4.4 Gjenfortelling av gjenfortellingen

Etter at de eksterne vitnene er intervjuet, er det igjen klienten sin tur til å snakke. Nå spør behandleren hvordan vedkommende reagerte på de eksterne vitnenes respons. Nok en gang følger utspørringen de fire spørsmålskategoriene som nevnt over. Det er veldig viktig at den terapeutiske prosessen følger de tre stadier (fortelling, utspørring av de eksterne vitnene og gjenfortelling av fortellingen), slik at det ikke sklir ut og blir en dialog mellom de ulike aktørene. Hvis ikke, mener White at det er usannsynlig at det vil ha den identitetsstyrkende effekten på klienten (Ibid: 55).

Det tillitskapende ved denne prosessen er veldig viktig slik at man igjen kan nærme seg nye fellesskap. Som jeg har vist til tidligere (se kap 5.2.1) er det viktig at avhopperen skaffer seg nye forklaringsmodeller til tilværelsen. Hvis ikke kan tomrommet bli for uutholdelig og vedkommende kan falle tilbake til trossamfunnets forklaringsmodeller (floating). Selvsagt kan avhopperen komme frem til ny innsikt på egen hånd, eller man kan få hjelp gjennom terapi og/eller sjelesorg til nye forklaringsmodeller. Uansett vil nye fellesskap, religiøse så vel som ikke-religiøse, kunne være til hjelp hvis avhopperen igjen er klar til å oppsøke slike. Det er ikke sikkert vedkommende hverken har lyst eller behov, men ved å gjenvinne noe av tilliten til andre mennesker, står en friere til å kunne gjøre nettopp dette.

5.3 Forholdet til familie og venner

5.3.1 Problemer knyttet til familie og venner

I en del sammenhenger vil et brudd med religiøs gruppe også føre til takk og farvel med hele familien. Enkelte familier har vært med i en menighet i generasjoner. At et brudd fører til brudd med hele slekta, vil selvsagt være en belastning. Siden trosmenigheter er av såpass ny opprinnelse i Norden, består deres medlemmer av yngre folk i tillegg til at det er større gjennomstrømming i medlemsmassen. Forfatterne av NKVTS-rapporten konkluderer derfor med at et brudd vil koste mindre for personen (s. 139). Men i de tilfeller der hele familier er med i TB, hvordan forholder familien seg da til at man bryter ut? Rapporten nevner et konkret tilfelle. Denne informanten ("Anette") bestemte seg for å melde seg ut da hun flyttet hjemmefra for å ta høyere utdanning. Hun sendte en epost til menigheten der hun skrev at hun ville melde seg ut. Til tross for at hun hadde vært innkalt til møte med flere ledere og konfrontert med forhold de mente var uakseptable, fikk hun et hyggelig svar med lykkeønskninger videre. Forholdet til familien var det verre med. Hun hadde liten kontakt

med familien, og hun opplevde at hun ble anklaget av flere familiemedlemmer for å ha brutt. Etter et halvt års tid normaliserte forholdene seg, etter at familien lærte å forstå årsakene til hennes valg (s. 136).

Om et brudd generelt vil koste mindre familiemessig for medlemmer av TB, kan det å etablere medlemskap fungere familiesplittende. I tillegg vil en også miste eller redusere kontakten med venner utenfor det religiøse miljøet. Av 20 informanter reduserte hele 16 av dem kontakten med familie og venner da de gikk inn TB. Disse fikk enten eksplisitt beskjed om å bryte kontakten med omverdenen, eller indirekte beskjed om at det ikke er lurt å omgås ikke-kristne mennesker. At de ikke fikk tid til å opprettholde kontakten med familie og venner på grunn av nye venner og aktiviteter i menigheten, ble også oppgitt som grunn. Alle som direkte fikk beskjed om å bryte kontakten med familie og venner var med i Livets ord (Fosheim og Aarnes: 82-83).

Av informantene i samme undersøkelse, rapporterte samtlige som hadde nære pårørende, at disse reagerte med glede og lettelse da informantene selv brøt med TB. Familien, i første rekke foreldre, var til god hjelp etter bruddet. Kun to har klart å ta opp igjen kontakten med gamle venner (Ibid: 95). En av årsakene til at man ikke klarer å ta opp igjen kontakten med venner, kan være at man i sin tid forsøkte å verve disse til det aktuelle trossamfunnet (Järvå 2009c: 100).

5.3.2 Opplegget på IFS i forhold til venner og familie

Sveinall legger mye vekt på hvordan familier kan forholde seg til barn som blir med i sekteriske miljøer. Han kommer med en rekke tips og råd i boken *Troende til litt av hvert* (2000). Siden dette ikke er en oppgave om hverken pårørende eller medlemmer av TB, men om de som har gått ut, vil jeg ikke bruke mye plass på dette. Jeg understreker at det jeg skriver er viktig for å forstå hvordan forholdet til familie vil utarte seg etter utmeldelse. I tillegg er det viktig å si litt om dette for å ha som bakteppe hvordan man tenker på IFS, når jeg skal vurdere dette opp i mot den narrative terapien. Som vi har sett, kan også foreldre i ettertid føle mye skyld på grunn av det man utsatte sine barn for ved å være medlemmer. Problemer knyttet eksplisitt til skyld vil jeg komme tilbake til senere, mens jeg i denne omgang vil ha fokus på hvordan man kan få hjelp til å nærme seg familie og tidligere venner etter et medlemskap.

Et viktig poeng for Sveinall er at det blir lettere å gå ut av trossamfunnet hvis skammen overfor de på utsiden ikke er alt for stor. Derfor bør familiemedlemmer forholde seg slik at man ikke belaster med bebreidende kommentarer, men snarere viser omtanke samtidig som man formidler sunn skepsis om trossamfunnet. Sveinall viser til undersøkelser gjort i USA der det viser seg at det er større sjanse for at vedkommende melder seg ut hvis samholdet i familien er godt, enn om familien har et likegyldig forhold (Sveinall 2000: 108-122). Sveinall skriver derimot lite om hvordan konfidenter kan forholde seg til de på utsiden i en sjelesorgprosess. Bortsett fra at foreldre ikke kan fraskrive seg ansvaret for at barna vokste opp i et sekterisk miljø, er det gjennomgående lite fokus på hvordan konfidenter kan gjenopprette og reparere tidligere relasjoner (Ibid: 123-152).

5.3.3 Gjen-innmeldende samtaler kan implementeres fra narrativ terapi

Jeg mener IFS kunne dra nytte av å implementere elementer fra narrativ terapi på dette punkt. Det som kalles for gjen-innmeldende, samtaler kan være til hjelp for å få konfidenten til å nærme seg relasjoner på utsiden. Selv hvis vedkommende allerede har gode kontakter på utsiden vil slike gjeninnmeldende samtaler være nyttige fordi de bidrar til å gjøre tynne historier tykkere (Morgan: 113). Her stiller terapeuten spørsmål rundt unike hendelser som går på hvordan andre oppfatter en. Jeg har tidligere (kap. 4.6) nevnt spørsmål som terapeuten kan stille. Unike hendelser er noe som motsier problemhistorien. Et tenkt eksempel kan være en som tok en modig beslutning og til slutt valgte å forlate en sterkt autoritær trosmenighet. Følgende spørsmål ville være relevante i en slik sammenheng, når terapeut og klient kommer på sporet av en slik unik hendelse i det terapeutiske forløp (direkte gjengitt fra dansk oversettelse):

- *Hvem av alle de mennesker, du har kjent, ville blive mindst overrasket over, at du har været i stand til at tage dette skridt for at gøre op med de problemer, du har i dit liv?*
- *Hvad kan de have set dig gøre den gang, som ville gjort det mulig for dem at forudsige, at du kunne tage dette skridt på dette tidspunkt i ditt liv?*
- *Hvad regner du med at de den gang sagde om dine evner og muligheder?*
- *Hva tror du, det har sagt dem om, hvem du er, og om, hvad du anser for vigtigt? (White 2006: 76-77; se også tilbake til kap.4.7).*

Fordi klienten ikke er bevisst om hvilke personer som kjenner til den alternative historie, er poenget med spørsmålene å sette klienten på sporet av mennesker som kjenner til dette. Identifiseringen av disse menneskene vil utbygge identitetsbeskrivelsen og den alternative historie. Folk med problemer føler seg ofte isolerte, og den problemfylte historien kan ”lykkes” med å neglisjere eller usynliggjøre betydningen av noen viktige relasjoner. Gjen-innmeldende samtaler er utrolig viktige for å inkludere betydningsfulle mennesker i personens liv. Morgan har erfaring med at hennes klienter har fått et mer nærværende forhold til mennesker som dras inn i de gjen-innmeldende samtalene (Morgan: 117-118). Personer som har vært med sektlignende miljøer, bærer som regel på mye skam (kap. 3.4), selv om dette vil variere og blant annet være avhengig hvordan de på utsiden har forholdt seg (se like over).

Gjen-innemeldende samtaler vil kanskje være ekstra viktig hvis man bærer på mye skam i forhold til de på utsiden. Skammen skaper en følelse av ikke-verdi i fellesskapet. Siden patologisk skam er noe som oppstår sosialt, må den også ha en sosial løsning. Aksept og kontakt med andre mennesker virker lindrende. Det som gjelder, er å bli inkludert i den sosiale sammenhengen igjen (Benum: 138). Skammen er en skam *over seg selv overfor andre*. Denne kan utløses ved andres hånlige latter eller ved at man blir avslørt i en løgn, men kan også aktiveres ved at man *forestiller seg* hva andre tenker om en (Skårderud: 43). Når det gjelder skam, mener jeg gjen-innmeldende samtaler har et stort potensial. I første omgang kan denne tilnærmingen virke skamreduserende når det gjelder hva en tror er andre sine forestillinger om en selv. Man får her en tenkt verdsettelse som styrker selvbildet. Denne verdsettelsen gjør det igjen lettere å inngå i disse relasjonene (jfr. Morgans erfaringer).

Morgan nevner også andre måter å dra inn andre på i prosessen. Man kan ringe, skrive brev eller invitere dem. Poenget er også her å trekke inn informasjon som motsier den problemfylte historien, slik at den alternative historien gjøres tykkere. Morgan sier at dette er grunnen til at kontakten med signifikante er så viktig for terapien. Hvis det ikke er mulig å få tak i disse personene fordi de for eksempel ikke lever lenger, kan terapeuten være stand-in (Morgan: 120-121).

5.4 Forholdet til følelser

5.4.1 "Kriminalisering" av følelser

Fosheim og Aarnes viser at psykologiske prosesser har en tendens til å bli åndeliggjort i TB. Følelser ser ut til å ha liten egenverdi, men vurdert ut i fra om de hemmer eller fremmer individets åndelige liv. Negative følelser blir som regel forklart med demonangrep og er således noe som ikke tilhører individet selv. Siden følelser sjelden er entydig positive eller negative, men rommer begge disse elementene, kan medlemmer av TB oppfatte mange følelser som truende. Fosheim og Årnes mener på bakgrunn av dette at følelser generelt blir oppfattet som en trussel mot det åndelige liv og forsøkt spaltet vekk eller undertrykt. Fosnes og Årnes viser til at mange regner følelser som meningsbærende og som kjernen i det sanne selvet. Hvis ikke egne følelser anerkjennes, da anerkjenner heller ikke individet seg som helt. Hvis følelsesmessige opplevelser underordnes andres forventninger og krav, vil individet føle seg fremmedgjort i forhold til seg selv. Åtte av de tyve informantene til Fosheim og Årnes rapporterte at de forsøkte å fortrenge vesentlige sider ved seg selv. At individet selv kan være med å åpne opp for demonisk innflytelse, har vært angstfremkallende for mange av informantene. Siden angst ikke er en akseptert følelse i TB, kan dette føre til skyldfølelse og en følelse av ikke-mestring. En informant uttaler at tiden i TB bidro til å legge lokk på følelseslivet hans. En strategi til å handtere vanskelige følelser kan for eksempel være å be i krigstunger, positiv bekjennelse og å synge lovsanger (Fosheim og Aarnes: 113-114).

Håkon Järvå skriver at personer som er med i autoritære religiøse bevegelser, ofte blir ekstremt skyldbetyngt. En av grunnene til det er at autoritære religiøse bevegelser eller lederne for en slik bevegelse, selv aldri kan erkjenne feil og mangler. I stedet skyves disse bristene over på medlemmene. Skam og skyld er adferdsregulerende følelser, som ofte oppstår ved brudd på samfunnets- eller en gruppes regler. Siden autoritære bevegelser ofte er preget av sort/hvit tankegang, der så å si alt enten er rett eller galt, vil medlemmene bli meget følsomme overfor skam- og skyldfølelse. Som et resultat av dette vil rekrutterte medlemmer etter hvert forkaste sin tidligere moral, til fordel for gruppens. Medlemmer som har vokst opp i gruppen, har aldri utviklet noen indre moral, i følge Järvå. Järvå er derfor av den oppfatning at avhoppere trenger hjelp til å skaffe seg en ny form for moral. Et problem Järvå mener er påtrengende, er at moralregler i autoritære bevegelser ikke er situasjonsbestemte, men absolutte sannheter (Järvå 2009c: 99-100).

Sveinall er også inne på at de som kommer til samtale, er preget av mye skyld, skam og usikkerhetsfølelse (Sveinall 2000: 123). Han nevner i likhet med Järvå at denne type miljøer avføder skyld fordi man hele tiden kommer til kort i forhold til normene som settes. Skyldfølelsen blir man ikke kvitt når man melder seg ut, men den tar da en annen retning. Sveinall nevner flere eksempler. En konfident bærer på skyld fordi man tenker på hva ens barn var med på. En annen forteller om skyldfølelse på grunn av venner som en selv rekrutterte, mens en selv har gått ut. En tredje avhopper klandrer seg selv for at en ikke oppnådde de ønskelige målene i bevegelsen. Vedkommende stiller spørsmålet om man ikke ville oppnådd det man ønsket hvis man ikke hadde gått så tidlig ut, men stått på litt til og vist mer iver. En fjerde beretter om skyldfølelse overfor Gud fordi man ikke fikk til så mye i løpet av medlemskapet (Sveinall 2000: 93-94).

Eksplisitt om TB nevner Sveinall at det er liten aksept for sorg i ekstreme herlighetsteologiske miljøer. Dødsfall kan for eksempel forklares med at det var Guds vilje, og at dette er foranledningen til noe stort. Hvilke store ting skal skje i kjølvannet av dette? Andre ganger blir negative følelser undertrykket, omtolket eller projisert på demoner (Sveinall 2000: 131-132). Det sistnevnte er nok mer vanlig i trosmenigheter. Som vi har sett tidligere, er det en oppfatning at alt det onde kommer fra djevelen, mens det som er godt kommer fra Gud (se tilbake til kap. 2.6). Sveinall påpeker jo også at eksemplet med dødsfallet er hentet fra en ekstrem herlighetsteologisk menighet (Sveinall 2000: 131-132).

5.4.2 Hvordan man forholder seg til følelser på IFS

Som vi har sett i kap 3.4 har enkelte følelser dårlige kår i TB. Sveinall er opptatt av at det skal være rom for følelser i det sjelesørgeriske rom. Sjelesørgeren må fortelle konfidenten at følelser hører til det å være menneske. Sveinall innrømmer at arbeidet med følelser ligger i grensefeltet av sjelesorgens kompetanseområde og bør kanskje overlates til terapien, eller at det evt. utarbeides et samarbeid mellom sjelesorg og terapi (Sveinall 2000: 131).

En metode Sveinall har anvendt seg av, er å avkode det kognitive innholdet i følelsene, der tankebygningen som er med på å fremkalle gitte følelser, analyseres. Sveinall nevner et eksempel fra en trosmenighet der sorg var en forbudt følelse (se kap. 3.5). Avkodingen blir her å analysere den teologiske tankestrukturen som ikke tillater denne følelsen. Konfidenten

må ikke bare komme til innsikt om hva som ligger til grunn for at visse følelser ikke er tillatt, men han/hun må også erkjenne at disse teologiske slutningene ikke er riktige, slik at man igjen tillater seg å kjenne på disse følelsene. Sveinall er var på at sjelesørgeren ikke må bli for styrende i denne prosessen, for da står man i fare for å bli en ny type autoritet. Istedenfor må man hjelpe konfidenten til å trekke konklusjoner av sitt eget syn, der man stiller de rette spørsmålene for å aktivere konfidentens eget assosiasjonsmateriale (Sveinall 2000: 131-133).

Sveinall er opptatt av at man må ta ansvaret for det valget man tok ved å melde seg inn i det aktuelle miljøet. Man kan snakke om tankekontroll og autoritært lederskap, men man kommer ikke utenom at man selv også tok et valg den gangen. Det er selvfølgelig annerledes med de som har vokst opp i slike miljøer, men man må for eksempel ta ansvaret for at en lot sine egne barn vokse opp i trossamfunnet. Sveinall snakker om viktigheten av å kunne tilgi seg selv, men for at det skal bli meningsfullt å snakke om tilgivelse, må man først erkjenne skyld, enten det gjelder overfor en selv eller andre.

5.4.3 Narrativ terapi og følelser

Narrativ terapi har av og til blitt beskyldt for å neglisjere følelsenes betydning. Denne beskyldningen bunner i at narrative terapeuter ikke ber klientene holde fast i eller forsterke følelsene, slik at målet er en eller annen form for katarsisk befrielse. Winsdale, Crocket og Monk protesterer mot at narrative terapeuter ikke er opptatt av folks følelser. De er svært opptatt av klientenes smerte og lar seg emosjonelt bevege av hva klientene føler. Heller ikke vil de gjøre noen form for kognitiv bearbeiding av klientens følelser som kan bidra til å benekte hans eller hennes følelsesuttrykk (Winsdale, Crocket og Monk: 92).

Som jeg har vist, sliter mange avhoppere med skam og skyld. Å eksternalisere problemene skaper en distanse til problemene, slik at de ikke rammer ens identitet på samme måte. Problemet opphører dermed å definere personen ved å fortelle "sannheten" om hvem man er (Morgan: 49). McKenzie og Monk nevner et eksempel der man beveger seg bort fra klientens internaliserte språk ("Jeg har været meget svag og uduelig") til et eksternalisert språk, ved å stille spørsmålet: "Hvad får svaghed eller uduelighed dig til at gøre?" (McKenzie og Monk: 128). Følelsen selv kan også eksternaliseres slik at man for eks kan stille spørsmålet om "Hvad har Skyldfølelsen sagt og forsøgt at få dig til at tro om dig selv?". Morgan mener eksternalisering fører til at personens kompetanser, ferdigheter, evner, interesser og

overbevisninger kommer mer til syne, siden problemene blir mindre fastlåste og begrensede. At man får disse positive sidene frem i lyset, minsker skyldfølelsen og selvbebreidelsen, samtidig som det gir plass til ansvarligheten (Morgan 45, 49).

Når det gjelder skyldplassering, ser det ut til at narrative terapeuter ikke er like eksplisitte som Sveinall og IFS i sine anbefalinger om å plassere skylden der den hører hjemme. Man er mer opptatt av at man skal komme frem til dette selv, uten at terapeuten er noen ”ekspert” som forteller hva en skal gjøre (Winsdale, Crocket og Monk: 101).

Jeg finner likevel et unntak hos Lundby. I de tilfeller der personen som kommer til terapi er en seksuell overgriper eller utøver av vold, finner Lundby det hensiktsmessig å få personen til å vedkjenne seg sitt eget ansvar. Da kan man ikke eksternalisere skylden. Istedenfor anbefaler Lundby å eksternalisere de holdninger som bidrar til å fremme volden (Lundby: 149-151). Generelt virker det til at narrative terapeuter ofte ikke er opptatt av hvem som har skylda for problemet (Morgan: 50), men legger mer vekt på ansvaret personen har for å komme ut av det (Winsdale, Crocket og Monk: 101). Narrative terapeuter er vare med å legge skylda for problemet over på klienten, fordi dette kan lede tanken hen mot at vedkommende har en mangel. Hvis man ber klienten ta på seg ansvaret for problemet, kan man implisere at han/hun i øyeblikket er uansvarlig. Istedenfor vil man bestrebe seg på å anerkjenne det ansvar klienten viser ovenfor seg selv og andre i hans/hennes kamp med problemet (Winsdale, Crocket og Monk: 95).

5.4.4 Hva kan IFS hente her?

Opp i mot uhensiktsmessig skam- og skyldfølelse mener jeg narrativ terapi kan ha mye positivt å bidra med for avhoppere fra TB. Dette er også nokså vanlige problemer som avhoppere sliter med (Järvå 2009c: 97-100; se også tilbake til kap. 5.4.1). Spesielt gjelder dette ved bruk av eksternalisering av problemene, siden dette kan bidra til at man ikke går ”i ett” med følelsen, slik at denne blir totalbeskrivende for hvem man er. Stålsett skriver at spesielt skam kan ha en slik virkning (Stålsett: 102). I de tilfeller der klienten har mistet kontakten med seg selv på grunn av mangel på kontakt med egne følelser (Fosheim og Aarnes: 113-114; se også tilbake til kap. 3.4), vil en terapiform med eksterne vitner kunne være til hjelp for at vedkommende skal kunne gjenvinne ”fornemmelsen av meg selv”. Dette har jeg beskrevet i kapitlene 4.8 og 5.2.4.

Når det gjelder følelsen av skyld og ansvar, mener jeg også at narrativ terapi har mye positivt å bidra med. Man fremholder personens ansvar for å komme ut av problemene, uten at man gjør dette på en bebreidende måte. Når det er sagt, vil jeg si at IFS og Sveinalls tilnæringsmåte når det gjelder erkjennelse av egen skyld, virker mer tydelig enn narrativ terapi. På grunn av den gradvise fremgangen i prosessen unngår man også unødvendig bebreiding av konfidenten, jfr. *blaming of the victim*, (se tilbake til kap. 5.1.1).

Stålsett skriver at erkjennelsen av egen skyld handler om å ta ansvar for egne handlinger. I tillegg vil ens samvittighet lette hvis man bærer på mye reell skyldfølelse, slik at å erkjenne sin skyld er helt nødvendig for å bli oppreist. Psykologien har blitt beskyldt for å ikke lytte til skylden og dermed ikke ta menneskets handlinger og ansvar på alvor (Stålsett: 121-123). Når det gjelder narrativ terapi, vil jeg si at denne retningen ikke faller i denne fallgropen fordi man sterkt vektlegger klientens egen viten om eget liv. En terapeut vil derfor ikke korrigere i de tilfeller der klienten selv vedkjenner seg ansvar. En svakhet oppstår imidlertid i de tilfeller der klienten ikke vedstår seg sin egen skyld, fordi terapeuten da har få intervensjonsmuligheter i form av rettleiding. Unntak gjelder når klienten er voldsutøver eller seksuell overgriper, som vist over.

Som sagt anbefaler Sveinall at det inngås et samarbeid med terapi når det gjelder behandling av følelser. Overfor mange utfordringer vil narrativ terapi være til stor hjelp. I de tilfeller der problemer knyttet til følelser er hovedproblematikken, vil muligens et samarbeid med terapeuter og terapier som har eksplisitt fokus på affektbevissthet være å anbefale.

5.5 Realitetsorientering

5.5.1 Diskrepans mellom tro og virkelighet

I undersøkelsen til Fosheim og Aarnes er det en generell tendens at informantene ikke opplevde noen spesiell form for fremgang, slik man ble forespeilet. De fleste melder om både fremgang og motgang (Aarnes og Fosheim: 86). Mangel på fremgang ble av de norske informantene fra menigheter på sør- og østlandet ikke tolket som åndelig utilstrekkelighet eller feil tro. Informantene fra Livets Ord var et unntak her. De fleste avhopperne fra denne

menigheten så en klar sammenheng mellom mangel på personlig vekst og deres egen tro. Da de opplevde motgang, tolket de dette som at djevelen ødela for dem, og der det var deres egen feil at Satan fikk dette spillerommet. I den grad informantene fra Livets Ord har opplevd fremgang, har dette blitt sett på som belønning fra Gud for deres tro og gode gjerninger. En kvinne beretter at hun umiddelbart fikk jobb og bolig da hun flyttet til Uppsala for å starte på Livets Ord bibelskole. Dette ble tolket som at det var Guds vilje at hun skulle starte på bibelskolen (Ibid). Et spørsmål som melder seg, er hvorvidt mangelen på fremgang er en av årsakene til at man hopper av, mens det kan tenkes at de som *faktisk* opplever fremgang, blir værende i menigheten.

I erfaringsrapporten til Sveinall er det to historier som illustrerer godt forholdet mellom tro og virkelighet. ”Mette”, som slet med angst og migrene, fikk stadig vekk høre i forkynnelsen at hun slett ikke trengte å ha disse plagene. Den troende har fått et fullkomment personsentrum i sin ånd, der Gud har tatt bolig, som igjen skal forme sjel og kropp. Det var bare for ”Mette” å benytte seg av denne fullkommenheten for å bli kvitt angsten og migrenen. Da hun ikke ble kvitt sine problemer, begynte hun å tvile på budskapet til lederne. Hun gav uttrykk for dette, men fikk høre at hun kanskje led av en tvilsdemon (Sveinall 2008: 201). Den andre historien er nokså lik:

Jeg hadde slitt med migrene og angst da jeg tok kontakt med den trosbevegelsen for 5 år siden. Der ble jeg møtt med at jeg ikke behøvde å ha slike problemer. Jeg skulle bare åpne meg opp for Guds kraft som allerede bor i meg, og la Guds velsignelser få råderom. Deretter skulle resten på en måte gå av seg selv. Etter det har jeg bedt, fastet og trodd ”det jeg kan”, og gitt mye penger, og jeg vet ikke hva. Når jeg nå kommer til dere 5 år etter, så er det fremdeles med migrene og angst. I tillegg har jeg fått et trosproblem og er blakk. Hva er galt med meg? (Ibid: 220)

Noe viktig historiene forteller, er at i tilfeller der forholdet mellom tro og virkelighet ikke stemmer, blir dette forklart med mangler hos den troende selv.

5.5.2 Realitetsorientering ved IFS

For Sveinall sitt vedkommende, ser det ut til at hensikten med at konfidentene skal fortelle sin historie, i stor grad dreier seg om at både sjelesørger og konfident skal få innsikt i hva som egentlig skjedde (Sveinall 2000: 125-126; Sveinall 2008: 210-211). Slik Sveinall ordlegger seg, virker det som han mener at sjelesørgeren vil få innsikt om hvordan problemene har

oppstått og til hvilken tid når han sier: ”Ettersom filmen spoles tilbake, vil sjelesørgeren få en økt innsikt i hvordan problemene har oppstått” (Sveinall 2000: 127). Denne innsikten skal sjelesørgeren ikke formidle direkte. Sveinall legger vekt på at det er viktig at konfidenten selv kommer frem til denne innsikten (Ibid).

Sveinall er opptatt av realitetsorientering i sitt møte med avhoppere. Han nevner eksplisitt hvordan han jobber med avhoppere fra TB, som har fått høre at bare troen er sterk nok, vil plagene forsvinne. Spørsmål det må gis svar på, er om det er kartet eller terrenget som er feil når plagene er der fremdeles. I disse samtaleene vil det foregå et teologisk opprydningsarbeid, der det jobbes med å kunne leve med sin smerte som kristen (Sveinall 2000: 136).

I realitetsorienteringsprosessen anvender Sveinall også bestemte hjelpemidler for å hjelpe konfidenten til å forstå hva en har vært med på. For å forstå hvordan indoktrinering fungerer, anbefaler Sveinall at man kan gå i gjennom Liftons kriterier for tankekontroll, gjerne supplert med Hassans bok *Combatting cult mind controll*, for deretter å få konfidenten til å bringe gjenkjennende momenter på banen. Etter dette kan man la konfidenten tenke ut alternative hendelsesforløp om hva man burde foretatt seg for at indoktrineringen ikke skulle fått fotfeste (Sveinall 2000: 134).

Til realitetsorienteringen hører det også med å sette ord på hva som var bra i det aktuelle miljøet, og hva som ikke var bra. For noen er det vanskelig å si noe negativt om miljøet en forlot, mens andre har problemer med å se noe positivt i det hele tatt. Sveinall anbefaler å gi den sistnevnte gruppen tid, siden det kun er i ekstreme tilfeller en kan snakke om fullstendig bortkastet tid. Likevel legger Sveinall vekt på at det er konfidenten selv som må komme frem til denne innsikten. Sveinall viser til undersøkelser fra USA som viser at så mye som 91% av avhopperne selv ikke ville bruke ord som psykisk manipulasjon om deltakelsen, men at det var frivillig fra deres side. Eksempler Sveinall nevner på positive erfaringer som konfidenter har kommet frem til, er økt selvinnsikt, samt det å forsone seg med at det å leve på jorden er forbundet med undring og uforståelighet (Sveinall 2000: 134-136).

5.5.3 Realitetsorientering og narrativ terapi

Innen den narrative terapien etter White jobber man ut i fra et noe annet perspektiv, der terapeuten ikke er mer ekspert enn klienten. Man går derfor enda lenger enn Sveinall. Ikke

bare skal man la være å formidle innsikt videre til klienten – man er av den oppfatning at man ikke en gang er innehaver av en slik innsikt (Lundby: 112, 123).

Innen narrativ terapi ønsker terapeuten også å finne ut av hvordan problemet opprinnelig oppstod (Monk: 33). Likevel vil jeg si at Sveinall opptrer som mer ekspert enn tilfelle er i det narrative paradigme etter White. Den narrative terapeut er ikke ”ekspert” i egentlig forstand, men er en engasjert, nysgjerrig, interessert og partisk deltaker (påberoper seg ikke objektiv nøytralitet). Formålet med terapi er ikke å diagnostisere et problem og følgelig finne en løsning. Narrative terapeuter har derfor avfunnet seg med at man ikke ”oppfatter det riktig” i endelig forstand (Drewery og Winsdale: 67). Mennesker finner meningen i sine liv ved å sammenfatte betydningsfulle hendelser i historier (McKenzie og Monk: 112) For Sveinall er nok dette også et viktig punkt. Han sier at veldig mange avhoppere har store fortellerbehov, for sannheten har ikke alltid hatt like gode kår i det miljøet de har tilhørt. Det å fortelle sin historie virker helende i.o.m at man ”endelig får sagt det” (Sveinall 2008). Likevel virker det på meg som den viktigste hensikten med å fortelle historiene er at konfident og sjelesørger skal komme frem til innsikt (Sveinall 2008: 210-211; Sveinall 2000).

Selv om begrepet realitetsorientering ikke benyttes i nevneverdig grad innenfor det narrative paradigme etter White, vil jeg likevel si at jakten på unike hendelser er en form for realitetsorientering fordi man her får frem et mer nyansert bilde av hva som skjedde. Innenfor den narrative terapien er man heller ikke fremmed for å benytte seg av hjelpemidler som film eller bøker. Terapeuten kan også trekke inn egne erfaringer. Winsdale, Crocket og Monk mener dette kan være effektivt fordi konfidenten her blir kjent med at andre også har gått gjennom det samme. Hvis det kreves mot for å gjøre fremskritt, kan det gi mot å høre eller lese om andre som har hatt mot til å handle. Usikkerhet kan lindres ved å høre om andre som har vært usikre. Forfatterne advarer imidlertid mot enkelte haker ved å benytte seg av slike hjelpemidler. Det viktigste i denne sammenhengen er at man fort kan styre for mye hva klienten skal gjøre eller tenke. Hvis man går for fort frem eller oppmuntrer for mye, kan klientens egne oppdagelser eller alternative selvbeskrivelser komme i bakgrunnen (Winsdale, Crocket og Monk: 99-100).

5.5.4 Hvilke tilnæringsmåter kan IFS lære fra narrativ terapi på dette området?

På dette området mener jeg IFS kan dra mest nytte av advarslene mot å gjøre prosessen for styrt. Selv om Sveinall er opptatt av at konfidentene selv skal trekke slutninger, viser det seg at avhoppere som har vært i kontakt med antisektorganisasjoner eller IFS, fortolker sine tidligere medlemskap etter de teorier man blir presentert for (Skoglund 2011: 255-256). Nå kan det være andre grunner til at man tolker sitt medlemskap i lys av slike teorier enn at man har vært i kontakt med antisektorganisasjoner eller IFS, som for eksempel at det er de som har størst problemer i etterkant som oppsøker denne hjelpen, mens de som ikke har like store hjelpebehov, lar være. Likevel vil jeg si at en mulig årsakssammenheng er plausibel med tanke på at man presenteres for slike teorier innenfor ovennevnte organisasjoner.

Hensikten til Sveinall er at konfidentene selv skal trekke slutninger. Men for at det skal skje, bør sjelesørgeren holde seg noe mer i bakgrunnen, slik at det ikke blir lagt for store føringer for hva konfidenten skal tenke eller mene. Akkurat som man innenfor det narrative paradigme etter White, anvender seg av eksterne hjelpemidler med omhu, kan Sveinall og IFS overveie om de skal gjøre det samme.

6. Oppsummering og utblikk

Oppsummeringsvis vil jeg starte med å ta for meg underproblemstillingene og problemstillingene før enn jeg kommer med et lite utblikk for fremtiden. Problemstillingene jeg har forsøkt å gi et svar på er:

Hovedproblemstilling:

- Hva kan Institutt for sjelesorg implementere fra narrativ terapi for å gjøre opplegget for avhoppere fra Trosbevegelsen bedre?

Underproblemstillinger:

- Hva kjennetegner Trosbevegelsens teologi og menighetsstruktur?
- Hvordan har den narrative metoden på Institutt for sjelesorg fungert opp i mot avhoppere?
- Hva kjennetegner den narrative terapien etter White?
- Hvilke hjelpebehov har avhoppere fra Trosbevegelsen?

Trosbevegelsen kjennetegnes av at det er fokus på vekst, helse og fremgang på alle livets områder. Dette har den troende rett på og man kan selv nå disse målene ved for eksempel ”troens bønn”. Ved å tro og si at noe skal skje ved hjelp av denne bønnemetoden, skjer det først noe i den åndelige virkeligheten (som er mer reell enn den fysiske virkeligheten), før enn det manifesterer seg i det jordiske. Teologien kalles også gjerne herlighetsteologi eller fremgangsteologi. Trosbevegelsen består av de menighet, som i samsvar med Kenneth Hagins teologi, lærer dette. I Norge bestod TB formelt av 3253 i utgangen av 2011, men dette tallet er, som jeg har vist, for lavt. Øverst i menighetene er pastoren som har fått en visjon og et kall fra Gud om å starte menigheten. Pastoren har et menighetsråd eller en støttegruppe under seg, mens menighetsmedlemmene kommer under der igjen. De som ikke vil følge pastoren og hans visjon får finne seg en annen menighet. Menighetene er selvstendige, men flere menigheter i Norge samarbeider og deler det samme læregrunnlaget.

På IFS har man benyttet seg av blant annet narrativ metode i møte med avhoppere fra forskjellige religiøse grupper. Metoden har fungert på den måten at konfidenten forteller uten for mange avbrytelser eller spørsmål fra sjelesørgeren. Dette forekommer, men da etter at relasjonen er godt etablert, slik at konfidenten har fått tillitt til sjelesørgeren. Målet med

spørsmålene er dobbel. Sjelesørgeren skal få informasjon med tanke på den videre prosessen, mens konfidenten skal få en innsikt om hva som skjedde. Dette blant annet for at man skal kunne takle lignende situasjoner i fremtiden j.fr., ”vite, for å forutse, for å beherske”. Samtalene skal også være ”jeg styrkende” for konfidenten, slik IFS har som mål at alle samtaler skal være. Sveinall har også benyttet seg av ulike hjelpemidler i prosessen der for eksempel film og teorier om tankekontroll kan presenteres for konfidenten.

Den narrative terapien til White baseres seg på en teori om at vi ikke bare forstår, men rett og slett lever livet gjennom historier. En historie i denne sammenhengen, er en begivenhet som er satt sammen i en bestemt rekkefølge, i overensstemmelse med en intrige eller et bestemt plott. De historier vi konstruerer baserer seg på at vi må foreta visse utvelgelser, slik at noen årsakssammenhenger forkastes, mens andre fremheves. Når historier konstruert rundt negative plott (såkalte ”tynne historier”) får for stor makt over oss har disse en egen evne til å fortelle hele sannheten om hvem vi er. Dette fører gjerne til en håpløshet og fiaskofølelse. Gjennom narrativ terapi kan vi få hjelp til å konstruere nye historier som får frem mer positive sider av hvem vi er. Fortellingene om oss selv gjøres fyldigere.

Et viktig hjelpemiddel som narrative terapeuter benytter seg av er såkalt eksternalisering av problemene. Det vil si at man skiller person og problem, slik at personen får en distanse til problemet. Problem og identitet blir dermed to forskjellige ting. Hvis klienten sier: ”Jeg er svak og udugelig”, stiller terapeuten spørsmålet: ”Hva får svakhet og udugelighet til å gjøre med deg?” Narrativ terapi legger stor vekt på hvordan våres historier er bestemt av kulturelle forestillinger (som for eksempel hva som tillegges verdi i kulturen), og de relasjoner vi inngår i. Derfor er narrative terapeuter opptatt av å trekke dette inn i den terapeutiske prosessen. Andre personer kan direkte tas inn i terapien ved at vedkommende er til stede, men også indirekte ved at klienten trekker inn andres positive bidrag i ens liv.

I oppgaven har jeg konsentrert meg om noen følgende hjelpebehov:

- Psykiske problemer før tilslutning – bakgrunn før tilslutning til religiøs gruppe og implikasjoner for terapi
- Tap av religiøst felleskap, sosial identitet og mening
- Problemer knyttet til familie og venner
- ”Kriminalisering av følelser”
- Diskrepans mellom tro og virkelighet

På de områdene narrativ terapi kan være mest hjelpsom, vil jeg trekke frem at denne tilnærmingen frir individet fra en fiasko- og utilstrekkelighetsfølelse, gjennom at man eksternaliserer problemene. På denne måten kan man også jobbe med problemer som har sitt opphav i TB uten at man unødvendig skyldbellegger individet (j.fr. *blaming of the victim*). Vi har sett at avhoppere kan slite med traumatiske opplevelser, så fremt man lever seg tilstrekkelig inn i miljøet over tid. Den narrative terapien har en spennende tilnærming til mennesker som sliter med traumatiske erfaringer, der man benytter seg av eksterne vitnegrupper. Dette kan være et alternativ til gruppesamtaler, som man tidligere har hatt på IFS, men som per dags dato ikke eksisterer. Ved hjelp av eksterne vitnegrupper kan man hjelpe vedkommende til å skape, evt. gjenfinne, sin identitet. Prosessen vil også være med på å styrke tillitten til andre mennesker. En tillitt som kan være fullstendig nedbrutt.

Når det gjelder forholdet til familie og venner, mener jeg såkalte gjen-innmeldende samtaler fra narrativ terapi, har stort potensiale overfor avhoppere fra TB. Disse samtalene kan være med å hjelpe konfidenten til å nærme seg relasjoner på utsiden. Dette fordi man i disse samtalene er opptatt av hvordan andre mennesker forholder seg til en selv. Ved gjen-innmeldende samtaler kan man enten jobbe imaginært, der man fantaserer rundt hvordan andre oppfatter en, eller man kan jobbe konkret der et annet menneske er tilstede, skrive brev, kontakte andre over telefon etc. Der konfidenten sliter med mye skam, noe som ikke er uvanelig ved brudd, kan disse samtalene være meget nyttige siden skam er knyttet til hvordan man tror andre oppfatter en selv.

I tillegg til å være lindrende mot skam, kan elementer fra narrativ terapi være behjelpelig mot uhensiktsmessig skyldfølelse. Eksternalisering av problemene samt bruk av eksterne vitnegrupper er eksempler på metoder. Noe annet med narrativ terapi som kan virke positivt, er at man fremhever personens ansvar for å komme ut av problemene, uten å gjøre dette på en bebreidende måte. En hake ved den narrative tilnærmingen er at man sjeldent vil intervensere i de tilfeller når vedkommende ikke vil vedkjenne seg sin egen skyld og sitt eget ansvar.

Medlemmer av TB kan oppleve at det blir for stor diskrepans mellom tro og virkelighet. På IFS bruker man hjelpemidler i form av teorier om indoktrinering og film. Narrativ terapi har ingenting i mot slike hjelpemidler. Man mener til og med at slike hjelpemidler kan være et stort gode. Imidlertid er man oppmerksom på faren ved at den terapeutiske prosessen kan bli for styrt.

Som vi har sett i oppgaven og i denne oppsummeringen, har narrativ terapi mye å bidra opp i mot avhoppere fra TB, når det gjelder opplegget på IFS. Selv om denne oppgaven primært har vært rettet mot IFS og deres møte med avhoppere fra TB, mener jeg at elementer fra narrativ terapi vil være nyttig for alle som kommer i befatning med disse avhopperne, om det så skulle være prester, psykologer, psykiatere, familie etc. Problemene som avhoppere sliter med, har også vist seg å være nokså like på tvers av religiøs bakgrunn. Med dette i mente, vil narrativ terapi - og dermed denne oppgaven - også ha relevans for andre enn avhoppere fra TB

7. Litteratur

Benum, K., 2003, ”Møte med den som er alene og redd”, i T. Anstorp, B.I. Hovland og E. Torp (red.) *Fra skam til verdighet: Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*, Universitetsforlaget, Oslo, s. 135-162.

Broberg, A., Mothander, P., Risholm, Granqvist P. og Ivarsson, T., 2008, *Anknytning i praktiken: tillämpningar av anknytningsteorien*, Natur & Kultur, Stockholm.

Dagen, 27.11.2010, ”30 nye medlemmer i Credokirken”, [online], *Dagen*. Tilgjengelig fra: <http://www.dagen.no/Default.aspx?ModuleId=69754&articleView=true&tabId=256> [23.03.2012].

Dagen, 03.03.2012, ”-Det smaler ikke stil av OKS-modellen”, [online], *Dagen*. Tilgjengelig fra: <http://red.dagen.no/Default.aspx?TabId=248&ModuleId=75766&articleView=true> [23.03.2012].

Drewery, W. og Winsdale, John (2006), ”Den teoretiske historie om narrativ terapi”, i G. Monk, J. Winsdale, K. Crocket og D. Epston (red.), *Narrativ terapi i praksis: Håbets arkæologi*, Akademisk Forlag, København, s.57-78.

Ekman, U., 1995, *Doktriner: Den kristne troens grunnvoller*, Livets Ord Norge, Oppdal.

Fosheim, K. og Aarnes, H., 1993, *Stener for brød*, Sigma, Søreidgrend.

Geels, A. og Wikström, O., 2006, *Den religiöse människan: en introduktion til religionspsykologien*, 5. utg., Natur och kultur, Stockholm.

Haag, A., 2009, *At vinna en tro och forlora sig själv*, Natur och Kultur, Stockholm.

Hagin, K.E., 1984, *Nya steg i tron*, InterSkrift/Harriers, Herrljunga.

Hassan, S., 1984, *Combating Cult Mind Control*, Park Street Press, Rochester.

Holmgren, A., 2005, ”Introduktion ved Allan Holmgren”, i A. Morgan, *Narrative samtaler*, Hans Reitzels Forlag, København.

Hjortland, E., 1994, *Framgangsteologiens syn på menigheten og pastoren. En analyse av framgangsteologiens menighets- og embetssyn, og en vurdering av dette i forhold til luthersk teologi*, Spesialavhandling i systematisk teologi, Det teologiske menighets-fakultet, Oslo.

Jacobsen, L., og Tveit K., 1993, ”Kristensentrene/Trosmenighetene”, i *Kristne kirker og trossamfunn*, P. Borgen og B. Haraldsø (red.), Tapir, Trondheim, s. 217-228.

Järvå, H. (red.), 2009a, *Sektsjuka: Bakgrund – uppbrott – behandling*, Studentlitteratur,

Lund.

Järvå, H., 2009b, "Påverkan och manipulation", i *Seksjuka: Bakgrund – uppbröt – behandling*, i H. Järvå (red.) *Seksjuka: Bakgrund – uppbröt – behandling*, Studentlitteratur, Lund, s. 15-54.

Järva, H., 2009c, "Att behandla människor som farit illa i auktoritära och totalitära rörelser", i H. Järvå (red.), *Seksjuka: Bakgrund – uppbröt – behandling*, Studentlitteratur, Lund s. 89-114.

Kirkpatrick, L.A., 2004, *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, The Guilford Press, New York.

Kornhall, P., 2010, *Livets Ord: Kontroll och manipulation i Jesu namn*, Leopard Forlag, Stockholm.

Lie, G., 2008, "Trosbevegelsen i Norge - en historisk gjennomgang", *Refleks*, bd. 7, nr. 1, s. 11-151.

Lundby, G., 1998, *Historier og terapi: Om narrativer, konstruksjonisme og nyskriving av historier*, Tano Aschehoug, Oslo.

Lydholm, L., 1991, "Rapport om fremgangsteologien/trosforkyndelsen", i M.B. Christensen (red.), *Tro på succes?: En rapport fra Dialogcentret*, Dialogcentrets Forlag, Århus, s. 19-41.

Löfgren, H., 2009, "Definition av problemet, symptom och diagnos", i H. Järvå (red.), *Seksjuka: Bakgrund – uppbröt – behandling*, Studentlitteratur, Lund, s 55-86.

McKenzie, W. og Monk, G., 2006, "At lære om og undervise i narrative begreper", i G. Monk, J. Winsdale, K. Crocket og D. Epston (red.), *Narrativ terapi i praksis: Håbets arkæologi*, Akademisk Forlag, København, s. 109-148.

Morgan, A., 2005, *Narrative samtaler*, Hans Reitzels Forlag, København.

Monk, G., Winsdale, J., Crocket, K., og Epston, D. (red.), 2006, *Narrativ teori i Praksis: Håbets arkæologi*, Akademisk Forlag, København.

Monk, Gerald (2006), "Hvordan fungerer narrativ terapi?", i G. Monk, J. Winsdale, K. Crocket og D. Epston (red.), *Narrativ terapi i praksis: Håbets arkæologi*, Akademisk Forlag, København, s. 27-56.

Sannes, K.O., 2005, *Det guddommeliggjorte menneske og den menneskeliggjorte Gud: En Analyse av Kenneth Hagins lære*, Refleks serien, nr. 5, REFLEKS-Publishing, Oslo.

Skoglund, A., 2010, "Den store sektfaren: Om sektrapporter og politisk bestilt forskning", *Humanist*, nr. 2, s. 4-25.

Skoglund, A., 2011, *Sekter*, Humanist forlag, Oslo.

- Skoglund, A., Sveinall, A.T., Paulsen, M., og Lien, I.L., 2008, *Religiøse grupper og bruddprosesser: Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov*, Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS), Oslo.
- Skårderud, F., 2001, ”Tapte ansikter. Introduksjon til en skampsykologi I. Beskrivelser”, i T. Wyller (red.), *Skam: Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, Fagbokforlaget, Bergen, s. 37-52.
- Statistisk sentralbyrå, 2011, ”Medlemmer i kristne trussamfunn utanfor Den norske kyrkja. Per 1. januar. 2005-2011”, [online], *Statistisk sentralbyrå*. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/trosamf/tab-2011-12-06-03.html> [23.03.2012].
- Stålsett, G., 2003, ”Skam og skyld”, i T. Anstorp, B.I. Hovland og E. Torp (red.) *Fra skam til verdighet: Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*, Universitetsforlaget, Oslo, s. 100-134.
- Sveinall, Arne Tord (2000), *Troende til litt av hvert: Om religiøs sekterisme og sjelesorg*, Verbum Forlag, Oslo.
- Svenall, A.T., 2008, ”Del 2: Erfaringsrapport”, i A. Skoglund, A.T. Sveinall, M. Paulsen og I.L. Lien (red.), *Religiøse grupper og bruddprosesser: Kunnskapsstatus, erfaringer og hjelpebehov og hjelpebehov*, Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS), Oslo, s. 187-252.
- Swartling, G., 2009, ”Ett trevande stödarbete inom ett nytt område”, i H. Järvå (red.), *Seksjuka: Bakgrund – uppbrot – behandling*, Studentlitteratur, Lund, s. 155-169.
- Swartling, T. 1993, *Tankekontroll: Trosbevegelsen slik jeg opplevde den*, Lunde forlag og Bokhandel A/S, Oslo.
- White, M., 1992, ”Deconstruction and therapy”, i D. Epston og M. White, *Experience, Contradiction, Narrative & Imagination*, Dulwich Centre Pbl., Adelaide, kap. VII, i M. White, 2006, *Narrativ teori*, Hans Reitzels Forlag, København, s. 51-92.
- White, M., 2008, ”At arbejde med mennesker, som lider under konsekvenserne av af multiple traumer: Et narrativt perspektiv”, i D. Denborough, David (red.), *Traumer: Narrativ behandling af traumatiske oplevelser*, Dansk psykologisk Forlag, 2008, s. 69-92.
- Winsdale, J., Crocket K., og Monk, G., 2006, ”Den terapeutiske relasjon”, i G. Monk, J. Winsdale, K. Crocket og D. Epston (red.), *Narrativ terapi i praksis: Håbets arkæologi*, Akademisk Forlag, København, s. 79-108.