© Tidsskrift for Sjelesorg

Artikkelen er bedømt av

redaksjonsuavhengig fagfelle

Sjelesorg som traumesensitiv praksis

Av Einar Eidsaa Edland

**Sammendrag**

Traumer er en radikal og vedvarende lidelse som ikke bare rammer erfaringen, men ødelegger vår kapasitet for erfaring. Det posttraumatiske utfordrer derfor teologi som en kontekstuell og meningsskapende aktivitet. Artikkelen ser nærmere på hvordan traumeerfaringens distinkte fenomenologi gjør krav på en epistemologisk dreining og teologisk nyfortolkning av lidelse, frelse og antropologi. I lys av dette drøfter jeg i siste del hvordan en traumesensitiv sjelesørgerisk praksis kan utformes med henblikk på å tilby hjelp i møte med den traumeutsatte.

# Innledning

Traumer er en del av den menneskelige livsvirkeligheten. I de bibelske fortellingene finner vi en rekke usminkede beretninger om traumatiske erfaringer. Én av disse er den kristne troens mest betydningsfulle hendelse, korsfestelsen. Jesu nærmeste måtte maktesløst bevitne at han de trodde var Messias på brutalt vis ble revet bort fra dem. De var overlatt til seg selv med smerten og sorgen over tapet av sin mester og med fremtidshåpet knust. Kan den traumatiske reaksjonen ha vært av betydning for at Emmausvandrerne ikke gjenkjente den oppstandne Kristus? Eller kan tvilen til disippelen Tomas ha hatt elementer av dissosiasjon i seg og ikke først og fremst, slik den er blitt tolket i senere europeisk filosofi og teologi, som tvilen på Guds eksistens (Jones 2019: xii)?

Kristen teologi kan forstås som en respons til den traumatiske erfaringen (Scarsella 2018: 256). Utviklingen i traumefeltet de senere tiårene har gitt ny kunnskap om hvordan traumatiske erfaringer rammer mennesket i både biologisk, psykologisk, sosial og åndelig forstand. Traumeerfaringer representerer en radikal form for lidelse – en *aporia* - som overskrider vår fatteevne (Boynton og Capretto 2018: 2). Teologi som meningsdannende aktivitet utfordres derfor av en posttraumatisk virkelighet (Arel og Rambo 2016: 3). Det traumatiske ikke bare ødelegger erfaringen av en gitt hendelse, men vår *kapasitet for erfaring* rammes – vår kapasitet for å vite, for å huske, for å elske (Di Nicola 2018: 40). Traumer som utgangspunkt for teologisk arbeid, påkaller derfor en epistemologisk dreining: *hvordan* vi vet noe gir føringer for *hva* vi innlemmer i dette arbeidet. Med andre ord, fordi det traumatiske unndrar seg artikulasjon, oppstår det behov for en mer «kroppsorientert» epistemologi som utgangspunkt for teologien (Rambo 2010).

Sjelesorgsfaget er en praktisk-teologisk disiplin. Likevel er sjelesorg utpreget tverrfaglig og henter sin kunnskap fra en rekke fagfelt. Dette har resultert i en stadig pågående diskurs knyttet til hva som kjennetegner en kvalifisert sjelesørgerisk praksis (Miller-Mclemore 2018, Mcclure 2011).[[1]](#endnote-1) Likevel har implikasjonene av traumets distinkte fenomenologi i liten grad blitt adressert i sjelesørgerisk sammenheng.[[2]](#endnote-2) Spørsmålet for denne artikkelen blir derfor hvordan sjelesorg, som en praktisk-teologisk aktivitet, kan tilby hjelp i møte med den traumeutsatte. For å svare på problemstillingen vil jeg i neste del redegjøre for forståelsen av traumer. Deretter introduseres teologiske perspektiver på traumeerfaringer. I siste del drøfter jeg hvordan disse ulike perspektivene kan holdes sammen og integreres i det jeg betegner som en *traumesensitiv sjelesørgerisk praksis*.

# Traumer

Traumer er en del av menneskelivet. Vi må ikke ha opplevd krig, terror eller naturkatastrofer for å ha gjennomgått traumatiske opplevelser. Det kan også ramme oss i form av vold, seksuelle overgrep eller omsorgssvikt fra dem som står oss nærmest. Etymologisk har ordet «traume» sin opprinnelse i gresk og betyr «skade» eller «sår», av både fysisk og psykisk art (Anstorp og Benum 2014: 23). Den velrenommerte traumeforskeren Judith Herman daterer i sitt hovedverk *Trauma and recovery* (1992) traumeforskningen tilbake til starten av forrige århundre. Siden diagnosen posttraumatisk stresslidelse (PTSD) ble en del av den diagnostiske manualen DSM i 1980, har det vært en omfattende utvikling i traumefeltet. Blant annet har man anerkjent egenarten ved såkalte *komplekse traumer* som følge av tidlige og vedvarende dysfunksjonelle relasjonelle erfaringer (Van Der Kolk 2014, Courtois et al. 2012, Benum 2014). Dette har resultert i at kompleks PTSD har kommet inn som egen diagnose i ICD-11 (2019)[[3]](#endnote-3). De senere årene har vi også sett en stadig bredere tverrfaglig tilnærming til traumer, noe som har resultert i et stort mangfold av definisjoner og forsøk på operasjonalisering av begrepet i faglitteraturen (Boynton og Capretto 2018: 1).

Vi kan altså skille mellom traumer som følge av hendelser og traumer som følge av tidlige og langvarige traumatiske erfaringer i nære relasjoner. I den videre fremstillingen fokuseres det på det sistnevnte, den komplekse traumatiseringen. Nedenfor vil jeg forsøke å peke på og utforske aspekter ved traumeerfaringen som vil være av betydning med henblikk på en teologisk refleksjon i sjelesørgerisk praksis.

## Overveldende erfaring og fravær av den regulerende andre

En traumehendelse er overveldende. Vi utsettes for mer enn vi kan tåle. I sin mest basale form er traumer de reaksjonene på hendelser, eller vedvarende betingelser, som overvelder sentralnervesystemet og dermed en persons kapasitet til å ta inn og prosessere den eksterne verdenen uten mulighet for å regulere aktiveringen som hendelsen utløser. Kraften i den emosjonelle smerten oppleves uutholdelig. Trusselen mot eget eller signifikante andres liv eller kroppslige integritet kjennes utålelig (Anstorp og Benum 2014: 24).

Et traume konstitueres ikke utelukkende av selve hendelsen og den påfølgende kroppslige reaksjonen, men også av tilgangen til *den regulerende andre,* en person som gjennom emosjonell inntoning kan gi trøst og hjelp til bearbeiding av det vonde den utsatte har vært eksponert for. Psykoanalytikeren og filosofen Robert D. Stolorow (2018: 54) hevder at de vonde følelsene blir uutholdelige og traumatiske nettopp som følge av mangelen på et *relasjonelt hjem,* et sted der den utsatte omsluttes av anerkjennelse og trøst. Bare innenfor konteksten av den andres emosjonelle forståelse kan de utålelige følelsene bli tålelige. Tilknytningsteoretiske perspektiver, her representert ved psykiater Jon G. Allen (2013), peker på det samme når det hevdes at kjernen i *utviklingstraumer*[[4]](#endnote-4) er «feeling alone in the midst of unbearbly painful emotion» (s.163). Fraværet av den andres manglende empatiske tilnærming til de smertefulle følelsene frarøver den utsatte (og i særlig grad utsatte barn) muligheten til å utvikle både den mentale og relasjonelle kapasiteten personen er i behov av for å regulere stress og affekter.

Når sanseapparatet og de kroppslige systemene overbelastes som følge av at frykten og hjelpeløsheten ikke er til å bære, settes en rekke kompenserende kroppslige reaksjoner i gang. En slik sentral mekanisme er evnen til å «koble fra» eller «avsplitte» intense og utålelige følelsestilstander, ofte kalt dissosiasjon (Bækkelund og Berg 2014: 83). Begrepet dissosiasjon brukes ulikt i faglitteraturen, men i denne sammenhengen anvendes dissosiasjonsbegrepet som et patologisk fenomen knyttet til traumatisering (Bækkelund og Berg 2014: 83).

Ved dissosiering unngår den utsatte både å føle og å huske det som skjedde. Den overveldende erfaringen fragmenteres i følelser, lyder, bilder, tanker og kroppslige fornemmelser som deretter begynner å leve sitt eget liv frakoplet fra den opprinnelige hendelsen (Van Der Kolk 2014). Slik sørger kroppen for at minnene knyttet til traumehendelser holdes unna den reflekterte bevisstheten. Til tross for at den traumeutsatte ikke har tilgang til minnene om hendelsene, vil de dissosierte fragmentene på ulike måter fortsette å ha en negativ innvirkning på den utsattes fungering i verden. Nedstemthet, angst, somatiske plager, tidstap i løpet av dagen, plutselig energitap eller frykt uten å skjønne hvorfor, er eksempler på symptomer som kan erfares i etterkant (Bækkelund og Berg 2014). Ikke minst vil gjentagende traumatiske erfaringer i nære relasjoner føre til en opplevelse av mindreverd og skam.[[5]](#endnote-5)

## Språk, mening og tid

Det smertefulle i traumeopplevelsen kan aldri helt og fullt bli til en erfaring som kan uttrykkes og artikuleres i en sammenhengende og meningsbærende fortelling om det som faktisk skjedde (Rambo 2018: 225). Beskrivelsen av dissosiering ovenfor viser dette. Traumer kjennetegnes nettopp av det ordløse, det som ikke lar seg artikulere, fortolkes og integreres i et «jeg-narrativ». Det fortolkende rammeverket vi er i behov av for å kunne orientere oss i verden og begripe det som skjer med oss, forblir utenfor rekkevidde (Rambo 2010, 2017). Uten en sammenhengende fortelling å formidle vil opplevelsen heller ikke kunne *anerkjennes* av den andre. Den utsatte innkapsles dermed i sin egen væren[[6]](#endnote-6) hvor han eller hun opplever seg fremmedgjort og ensom fordi han eller hennes verden oppleves som uforenelig med de andres (Stolorow 2018: 54–56).

I det posttraumatiske vil fragmenter av affekter og kroppslige fornemmelser fra fortiden kunne bryte gjennom i nåtid og okkupere den utsattes indre verden. De vonde følelsene lever for den traumeutsatte i et kontinuerlig her og nå, og på den måten forstyrres tidsoppfatningen. Ikke bare truer dette meningen med livet her og nå, men også meningen med fremtiden (Arel og Rambo 2016: 7–8). Når det lineære rammeverket bestående av fortid, nåtid og fremtid oppløses, blir spørsmålet hva som forankrer vår væren i verden. I tillegg til erfaringen av mangel på kontroll, gir dette også en opplevelse av at ens eget selv fragmenteres i ulike selv-tilstander som ikke lar seg forene.

I den traumatiske hendelsen er lidelsen ikke utelukkende konstituert av «innholdet», men enda mer grunnleggende av at muligheten for tilflukt er ikke-eksisterende. Erfaringen av å bli fanget og overveldet av det vonde representerer en opplevelse av *radikal passivitet,* sier Boynton (2018: 87). Med henvisning til Levinas (1989) beskriver Boynton (2018: 88) smerten og lidelsen som en «state of purity» i den grad smerten ikke kan (be-)gripes av tanken eller aktiv handling, men tvert imot gir seg til kjenne gjennom dødsangstens passivitet. «The passivity of exposure is the impossiblity of grasping, the impossiblity of intelligibility, signified in physical pain,» skriver Boynton (2018: 88). Traumer etterlater en avgrunn som infiltrerer kroppen, forstyrrer opplevelsen av å være et selv og desorienterer den utsatte i verden. Denne tilstanden beskriver Stolorow (2018: 54) som «the unbearable embeddedness of being”.

Dessuten, ved at den utsatte eksponeres for tilværelsens brutale uforutsigbarhet, representerer traumeopplevelsen et sammenbrudd av det Stolorow (2018: 58) betegner som *absolutismer*. Den naive realismen og optimismen som er nødvendig for at man skal kunne fungere i det daglige, det man tar for gitt for at verden skal kunne oppleves stabil, forutsigbar og trygg, erstattes nådeløst av eksistensens kaos, mangel på trygget og kontinuitet. Med henvisning til Heidegger (1962)[[7]](#endnote-7) peker Stolorow (2018: 59) videre på hvordan den traumatiserte på en helt ny måte konfronteres med sin egen endelighet og sitt personlige forhold til døden. Døden bryter igjennom og gjør seg ubønnhørlig til kjenne midt i våre liv. Den er ikke lenger et fenomen som ennå ikke har skjedd, eller som kun er gyldig for andre. Å måtte erkjenne muligheten for å ikke eksistere overhodet frarøver oss muligheten for den naive væren-i-verden som absolutismene representerer.

# Teologiske perspektiver

Den posttraumatiske virkeligheten utfordrer sjelesorgen til en grundig teologisk refleksjon med henblikk på å kunne tilby livgivende hjelp i møte med den traumeutsatte. Som vi skal se, gir traumeperspektivet implikasjoner for måten vi forstår teologisk arbeid på. Denne delen innledes derfor med en avklarende drøfting knyttet til hvordan teologiens egenart og funksjon forstås i denne sammenhengen.

Teologi kan vi forstå som kritisk teori om religion og religiøs tro (Afdal 2011). Men religion er ikke noe vi kan begrense til et kognitivt artikulert trosinnhold som vi bruker til å fortolke menneskelig erfaring. Religion som fenomen forstås bedre som en måte å være i verden på (Henriksen 2013: 4). Religiøs tro praktiseres, føles, forhandles, reflekteres og forandres i og gjennom våre mellommenneskelige og relasjonelle praksiser (Henriksen 2007, 2019, Afdal 2011). I det følgende tar jeg derfor utgangspunkt i at teologi – som kritisk teori om religion – er uløselig knyttet til praksis og kontekst. At teologisk arbeid må forstås i en gitt brukssammenheng, betyr også at den er konkret; den er knyttet til bestemte mennesker og gitte situasjoner. Teologi kan derfor ikke utformes eller utvikles løsrevet fra den menneskelige erfaringskonteksten den eksisterer og virker innenfor (Henriksen 2007: 17–20). En måte å formulere teologiens generelle oppgave på er derfor å si at den bidrar til å fortolke menneskelig erfaring ved hjelp av de ressursene vi finner i den bibelske fortellingen og den kirkelige tradisjonen. Samtidig er det en refleksiv komponent i dette ved at disse ressursene kan bidra til å åpne for nye erfaringer (Henriksen 2021: 161–163).

En litt annen måte å uttrykke dette på er at teologi som en meningsdannende aktivitet innehar både en *konstruerende* og en *visjonær* funksjon (Arel og Rambo 2016: 3). En slik forståelse plasserer teologiens virke i to «verdener» på samme tid: som et transformerende eller forvandlende arbeid mellom verden *som den er,* og verden slik vi forestiller oss at den kan bli. Teologi er derfor noe «blivende», en prosess og en mulighet til å forstå, fortolke, utdype og transendere menneskets livsverden på, som kan spille verdifulle perspektiver tilbake til teologisk teori.

Med dette som et bakteppe skal vi videre se nærmere på teologiens bidrag i møte med den traumeutsattes erfaringsverden. For å konkretisere: Hvordan ressursene i den bibelske fortellingen og kristne tradisjonen kan bidra til å fortolke og posisjonere det traumeutsatte mennesket i dets erfaringsverden og samtidig bidra til endring og utvikling i retning av en mer frigjort livsutfoldelse. Og på samme tid, hvordan traumeerfaringens egenart innvirker på vår fortolkning og anvendelse av disse ressursene med henblikk på meningsskapende livsfortolkning og praksis.

## Hvor er Gud i det vonde?

Opplevelser av traumer aktiverer uunngåelig de store eksistensielle spørsmålene knyttet til Guds vesen og menneskelig lidelse: Hvor er Gud i det vonde? I Bibelens fortellinger tegnes et bilde av Gud ikke bare som Skaperen av verden, men som også er personlig og lidenskapelig engasjert i det skapte. Mennesket kan derfor ha et personlig forhold til Skaperen. Samtidig er det mye ved Gud vi ikke forstår – som forblir et *mysterium* (Leenderts 2020: 75). Hvordan vi kan forstå Guds makt og tilstedeværelse i møte med det onde i verden, er et paradoks som derfor naturlig nok har vært gjenstand for betydelig teologisk arbeid. Tradisjonelt har dette arbeidet i større grad vært opptatt av å forklare og rettferdiggjøre Guds rolle i møte med lidelsen enn å finne fruktbare måter å møte de vonde erfaringene på.

Slike religionsfilosofiske og teologiske forklaringsmodeller som forsøk på å besvare *Det ondes problem –* hvordan troen på en kjærlig og allmektig Gud kan forenes med erfaringen av lidelse og det vonde – betegnes som *teodicé* (Cooper-White 2020: 11–13). Der teodicé gir perspektiver på Guds makt og det ondes tilstedeværelse i verden, gir slike teoretiske tilnærminger i liten grad tilgang til eller adresserer de nødvendige ressursene for å kunne imøtekomme, trøste og hjelpe dem som lider (Cooper-White 2020, Rambo 2010). En slik abstrakt teologisering rundt «det ondes problem» kan i ytterste konsekvens bidra til å tåkelegge vitnesbyrdene som formidler erfaringer av livets brutale og vonde sider. De vonde erfaringene forblir, for den utsatte, påtrengende og meningsløse. For mange blir tilliten til og troen på Gud satt under press i møte med livskriser og alvorlige hendelser (Leenderts 2020, Rambo 2010).

Verdens ondskap utfordrer utvilsomt våre forestillinger om Gud. Spørsmålet om hvor Gud er i lidelsen ble i særdeleshet påtrengende i tiårene etter annen verdenskrig (Leenderts 2020, Cooper-White 2020). Blant dem som forsøkte å utarbeide en kristen teologisk respons til volden og grusomhetene i Holocaust, var den tyske teologen Jürgen Moltmann[[8]](#endnote-8). Som representant for en rekke teologer utfordret Moltmann en klassisk korsteologi ved å peke på en Gud som ikke bare solidariserer seg med menneskelig lidelse og død, men som gjør den til sin egen.

I Jesus fra Nasaret er Gud selv blitt menneske. Han har delt og *erfart* våre grunnleggende menneskelige livsvilkår, også når det gjelder fornedrelse, lidelse og død. I Jesu lidelse og død på korset var det derfor Gud selv som led og døde. *Gud er en Gud som selv lider*, hevdet Moltmann. Om Han ikke kunne lide, kunne Han heller ikke elske; Gud identifiserer seg totalt med dem han elsker, og Hans kjærlighet holder stand ved at han går inn verden og er villig til å lide med oss. Jesu egen lidelse på korset er for veldig mange mennesker en kilde til trøst og – ikke minst – til håp. Også i Moltmanns teologi står det kristne håpet sentralt: Det er i fremtidshåpet for både dette livet og det neste livet at troen gir kraft og mot til å leve livet med alle sine utfordringer (Leenderts 2020: 86–88).

## Traume og teologi

I møte med fremveksten av traumeteori har, som tidligere nevnt, en rekke teologer pekt på hvordan denne kunnskapen gir nye utfordringer til teologiske fortolkninger av lidelse, frelse og antropologi.[[9]](#endnote-9) Blant dem som har adressert traumeforskningens eksponering av behovet for nytenkende teologi, er den amerikanske teologen Shelly Rambo (2010, 2017, 2018).

For Rambo (2010: 2) er traumer lidelsen som *vedvarer.* Det er såret som forblir åpent. Også etter korsets seier. En tradisjonell forkynnelse av korset som det stedet der død og lidelse ble overvunnet og livet gjenopprettet, kommuniserer i liten grad til mennesker med traumeerfaringer, hevder hun. Et lineært frelsesnarrativ der det nye livet har beseiret døden, risikerer tvert imot, hevder Rambo (2010: 6) «[to] gloss over difficulty, casting it within a larger framework in which the new replaces the old, and in which good inevitably wins out over evil».

Rambos anliggende er ikke å undergrave en tradisjonell teologisk fortolkning av Jesu død og oppstandelse som konstituerende for den kristne tro, ei heller at oppstandelsen for utallige kristne representerer troens sentrale håp. Derimot er ambisjonen å reflektere over hvordan vi kan konstruere komplementerende fortolkninger (teologier) av korset og oppstandelsen i lys av traumeteoriens vektlegging av manglende språk, kollaps i representasjoner og fravær av fremtid og håp.

Traumeerfaringer kan, hevder Rambo (2010: 7), for den utsatte oppleves som et møte med døden. Ikke i bokstavelig forstand, men som en hendelse eller opplevelse som radikalt endrer alt den utsatte vet om væren-i-verden og måter å håndtere denne på. Livet etter døden handler for den traumeutsatte derfor ikke om et utenomjordisk liv etter tidens ende. Heller er det slik at det som kommer «etter» blir et spørsmål om «ettervirkninger», det som ingen ende vil ta. For den traumatiserte *over*-lever, men livet er likevel for alltid endret; livet etter «døden» går ubønnhørlig videre, men nå med erfaringen av død som kontinuerlig tilstedeværende.

For den som lever med traumeerfaringer eksisterer det ikke lenger ett tydelig skille mellom *før* og *etter*; mellom, *liv* og *død*. Den utsatte befinner seg i et kaotisk (middel-)landskap der døden er en del av livet og livet en del av døden – og hvor opplevelsen er at det ikke finnes en slutt, bare et evig her og nå. Vi må derfor tenke nytt rundt «slutten», sier Rambo (2010: 15–17). Teologiseringen må starte ved slutten forstått som livet etter «døden» og ta sitt utgangspunkt i ettervirkningene og spørre hva slags former for liv som kan komme ut av erfaringen av det vonde som vedvarer?

I sin søken etter svar på spørsmålet tar Rambo (2010: 45–54) utgangspunkt i en av de viktigste katolske teologene i forrige århundre, Hans Urs Von Balthasar (1989, 2005).[[10]](#endnote-10) Han var opptatt av at teologien i for liten grad hadde reflektert tilstrekkelig rundt *hellige lørdag*, dagen mellom langfredag og påskemorgen. I dialog med mystikeren Adrienne von Speyr, som gjennom årtier hadde mystiske erfaringer hvor hun opplevde å ta del i Jesu nedstigning i dødsriket, reflekterte Balthasar over betydningen av hellige lørdag, dagen da Jesus erfarte lidelsen til den fortapte sjel i helvete. Balthasar var av den oppfatning av at teologien hadde forhastet seg til det nye livet i oppstandelsen og dermed mistet noe viktig av syne. Nemlig å ta seg tid til, og dvele ved, at på hellige lørdag var Gud faktisk død. I sine teologiske utlegninger antydet også Balthasar at det var hellige lørdag, heller enn påskedag, som var det forløsende øyeblikket – det øyeblikket da Gud var i fullkommen solidaritet med det lidende menneske. En Gud hvis hellige kjærlighet ledet til lidelse i dødsriket for mennesket, kjenner ingen grenser (Rambo 2010).

Ut fra denne forestillingen og refleksjonen sier Rambo (2010: 6–7, 45–47), vokser det frem en mulighet for å forstå forløsningen, ikke fra pasjonshistorien eller oppstandelsen, men i rommet mellom disse to; i et «middellandskap». Gjennom Balthasars refleksjoner over von Speyrs mystiske erfaringer blir vi tvunget til å bevitne det som er vanskelig å få øye på, og til å reflektere over erfaringen av å leve etter møtet med døden. Rambo forestiller seg hvordan forbindelsen mellom Faderen og Sønnen på hellige lørdag holdes fast gjennom Ånden: Ved at Ånden bevitner at Gud dør, bevares forbindelsen også forbi døden. Rikdommen i Åndens vitnesbyrd er ikke knyttet til forventingen om påskemorgen, men i den hele og fulle tilstedeværelsen i lidelsen og utrettelige kjærlighet i dødens sted (Rambo 2010: 71). Åndens vitnesbyrd vokser derfor frem fra middellandskapet, sier Rambo (2010: 48).

I Johannesevangeliet finner Rambo en distinkt forståelse av Ånden som hun betegner som «vitnesbyrdets pneumatologi». Ånden, som Talsmannen, tar bolig i disiplene og skaper en avgjørende forbindelse mellom fortid, nåtid og fremtid (Rambo 2010: 103). Talsmannen forblir i disiplene, både som et løfte om Jesu *nærvær* og samtidig som en påminner om hans *fravær*. Vitnesbyrdets pneumatologi lokaliserer pasjonshistorien i skjæringspunktet mellom liv og død. Den tilkjennegir, ikke livets seier over døden, men den hellige kjærlighet som ikke vil gi slipp. I Jesus Kristus vedvarer livet gjennom døden. I kjølvannet av traumer tilbyr Åndens vitnesbyrd håp. Troens sanne utrykk følger Åndens vitnesbyrd inn der traumer finnes. Ikke med en ambisjon om å fikse eller til å gjenoppstå, ei heller å triumfere over døden, men i stedet å tillate denne døden og årvåkent å bevitne tegn på livet som står igjen. Disse tegnene på det livet som vedvarer, bedyrer Rambo (2010: 108–110), behøver ikke fremtvinge tanken om gjenopprettelse og helbredelse, men heller tilrettelegge for et rom for det liv som standhaftig består til og med gjennom døden.

For den som har overlevd traumer, er det nettopp erfaringen av at livet aldri vil kunne bli det samme, og vanskene med å forestille seg en bedre fremtid, som preger livet. Som vi så ovenfor, endrer traumeerfaringer vår tidsoppfatning, forstyrrer våre kroppslige funksjoner og frarøver oss muligheten til å gi de dramatiske opplevelsene et språk. Det traumatiske lar seg hverken beskrive, forklare eller settes inn i en sammenheng som gjør det mulig å integrere erfaringen i egen livsfortelling. En teologi som utelukkende proklamerer gjenopprettelse, der det vonde ligger bak oss og en ny og bedre fremtid venter oss, formidler en realitet som for den traumeutsatte oppleves totalt fremmed.

I ytterste konsekvens kan en ensidig vektlegging av gjenopprettelse og det nye livet som blanke ark legge sten til byrden for den traumeutsatte ved at han eller hun skammer seg for ikke å evne å ta del i dette nye livet som er gitt. For Rambo (2010) må en traumesensitiv teologi ta sitt utgangspunkt nettopp i erfaringen av det vonde og ødelagte som vedvarer, det som ikke blir borte, men som tvert imot forblir en kaotisk og påtrengende virkelighet i den traumeutsattes liv.

Som vi så ovenfor, endrer traumeerfaringen radikalt vår opplevelse av å være i verden. Traumer skaper en «ny normalitet», et skille mellom det som var før og det som nå er, uten mulighet til å returnere til det gamle. Et radikalt brudd har skjedd mellom ens gamle selv og det nye selvet. Traumatiske erfaringer vil derfor kunne ha betydelig innvirkning på hvordan den utsatte relaterer seg til de religiøse symbolene og fortellingene i egen tro. Troen blir fortolket gjennom linsen som de traumatiske erfaringene har konstruert. En teologi som ignorer erfaringer som konstituerende for teologisk arbeid vil, som vi så at Rambo påpeker, derfor kunne risikere å bidra til å holde den traumeutsatte fast heller enn å bli ledet inn i en frigjørende prosess.

# Skisser av en traumesensitiv sjelesorgspraksis

I lys av de perspektivene på traumer og teologi og forholdet mellom dem som er presentert ovenfor, skal jeg nå se nærmere på hvilke implikasjoner dette kan få for måten vi utøver vår sjelesørgeriske praksis på i møte med den traumeutsatte. Målet for denne avsluttende delen er å tegne en skisse av hvordan sjelesorg som praktisk-teologisk aktivitet kan utformes med tanke på å tilby livgivende hjelp i møte med den traumeutsatte.

Det store dilemmaet for alle som møter den traumeutsatte med et ønske om å hjelpe, sier Caruth (1995: vii), er hvordan vi kan forstå det vonde den traumatiserte bærer på, uten å eliminere kraften og sannheten i den virkeligheten den utsatte prøver å formidle til oss. I dette ligger det erkjennelse og en advarsel. I møte med menneskers smertefulle livsfortellinger tror jeg vi alle kan kjenne oss igjen i ubehaget og den indre motstanden mot å måtte ta innover seg intensiteten i den andres smerte for å kunne faktisk forstå. Men, som vi skal se under, er det nettopp kapasiteten til å bli værende, til å identifisere seg med den andres uutholdelige smerte, og å ta innover seg livets eksistensielle sårbarheten som vi alle står overfor, at muligheten for forståelse og veien mot heling er å finne.

## Å bevitne

Ovenfor så vi hvordan et traume ikke bare konstitueres av dramatiske hendelser i seg selv, men også av fraværet til *den regulerende andre.* Uten tilgangen til et relasjonelt hjem hvor den traumeutsatte kan finne anerkjennelse, forståelse og emosjonell støtte og regulering, vil overveldende traumeerfaringer måtte dissosieres. Alene er smerten for stor til å kunne bæres. Men ved hjelp av den andres nærvær åpner muligheten seg gradvis for å kunne tåle det å vite, huske, føle og til å fortelle.

Den relasjonelle psykoanalytikeren Donnel Stern (2009) anvender interessant nok begrepet *vitne* for å forstå den terapeutiske rollen i møte med den traumeutsatte. Med henvisning til spedbarnsforskning og utviklingspsykologien tar Stern (2009: 110) utgangspunkt i hvordan erfaringen av et *selv* blir til i og gjennom de andres anerkjennelse. Som mennesker skapes vi utenfra-og-inn; kjernen i vårt selv er representasjonen av måten andre ser og reflekterer oss på. Etter hvert som individets utvikling skrider frem, erverver vi kapasiteten til å artikulere erfaringer for oss selv og andre. Dermed vil de refleksjonene og fortellingene som i utgangspunktet tilhørte den andre nå kunne internaliseres og bli våre egne.

Til tross for at vi med tiden på selvstendig vis kan skape mening ut av våre erfaringer, vokser vi aldri fra et grunnleggende behov for vissheten om at vi eksisterer i den andres indre verden. Vi behøver å kjenne på at denne eksistensen har en vedvarende karakter, og dessuten at den andre er emosjonelt berørt av og responderende til vår opplevde væren i verden. Dette, sier Stern (2009: 111), er hva som kjennetegner erfaringen av å ha et vitne. Uten dette vitnesbyrdet er vi enten ikke i stand til å integrere opplevelser som meningsfulle episoder i et narrativ, eller simpelthen gjennomlever vi våre fortellinger uten evnen til å reflektere eller kjenne etter.

Det som i første omgang var et konkret vitne, blir med tiden til en representasjon komponert av en rekke ulike relasjonelle erfaringer av selv og andre. Slike indre representasjoner fungerer som en imaginær lytter til det vi har å «fortelle».Stern (2009: 112) formulerer dette slik: «We construct what we know of ourselves by identifying with the other and “listening” through his ears to the story we are telling”. I dette ligger sjelesørgerens oppgave og mulighet: Å lytte til konfidenten på en måte som muliggjør at han eller hun kan lytte til seg selv. Men hvordan gjør vi det?

Traumeerfaringen kjennetegnes, som vi har sett, nettopp av det uartikulerte, det som ikke lar seg omsette i en narrativ struktur. Det er som om fortellingen ikke eksisterer i det hele tatt. Stern (2009: 113–114) peker i denne sammenhengen på betydningen av erfaringen med å være *selv-med-andre* i en ivaretagende relasjon. De vonde erfaringene forblir uoppdaget frem til det skjer noe i den pågående relasjonen som lar den utsatte få se at den andre anerkjenner smerten han eller hun selv ikke har kunnet se eller føle. Muligheten til – ved hjelp av den andre som et vitne – å begynne å få grep om erfaring som tidligere har vært utenfor rekkevidde. På denne måten skapes ny mening ved at tidligere dissosierte biter begynner å falle på plass i noe som ligner et narrativ.

Likevel er det viktig å påpeke at det ikke først og fremst er den andres fortolkninger i seg selv som er det viktigste, hevder Stern (2009: 115). Det er ikke den nye fortellingen som skaper endring; den er et tegn på at endring har skjedd. Derimot er det i skapelsen av selve muligheten til å få dele det smertefulle at kilden til endring ligger; den utsatte kan erfare muligheten til å komme ut av sitt eget skall. Ved at den andre kan bevitne den lidelsen man har båret på helt alene, kan den traumeutsatte tørre å håpe på en vei ut av isolasjonen og opplevelsen av å være en fremmed i verden. Det mennesker sitter igjen med etter gode møter, terapeutiske så vel som sjelesørgeriske, er ikke så mye terapeuten eller sjelesørgerens ord, fortolkninger eller ideer, men *følelsen* – både sensorisk, perseptuelt og affektivt – han eller hun erfarte i dette møtet. Stern (2009: 116) betegner dette som «narrativ frihet».

## Emosjonell dveling

Den nye fortellingen peker mot en større kapasitet for det vi kan kalle «emosjonell dveling». Som vi så ovenfor, er Stolorow (2018) opptatt av hvordan mangelen på et relasjonelt hjem er en konstituerende del av traumeerfaringen. En viktig komponent i den hjelpende relasjonen med traumeutsatte er derfor nettopp å kunne fungere som et relasjonelt hjem for den utålelige smerten og den eksistensielle sårbarheten. I så henseende ser Stolorow (2018: 63) den hjelpende partens evne til *emosjonell dveling* som en avgjørende komponent. Dette innebærer en mer aktiv innsats enn hva man vanligvis forbinder med empati, nemlig å forstå den andres smerte fra hans eller hennes perspektiv.

I møte med traumer er det nødvendig med en større grad av identifisering med den andres emosjonelle smerte – samt kapasitet til både å tolerere og gjøre seg nytte av egen sårbarhet. «When we dwell with others’ unendurable pain, their shattered emotional worlds are enabled to shine with a kind of sacredness that calls forth an understanding and caring engagement within which traumatized states can be gradually transformed intro bearable and nameable painful feelings,» utdyper Stolorow (2018: 63).[[11]](#endnote-11) Den emosjonelle dvelingen er derfor en avgjørende komponent i funksjonen til et vitne. Gjennom den hjelpende partens emosjonelle dveling vil den utsatte selv med tiden kunne integrere en egen kapasitet til ådvele ved sine følelser.[[12]](#endnote-12)

Den amerikanske pastoralteologen Pamela Cooper-White (2020: 114) kommenterer at bruken av begrepet vitne i den psykoanalytiske tradisjonen er påfallende på grunn av dets resonans med et teologisk språk: Begrepet for vitne i den greske bibelteksten er *martyr*. Poenget hennes er ikke at en sjelesørger skal ofre seg selv eller overskride sunne grenser. Heller er hun opptatt av at begrepet i det greske språket gir en dypere klangbunn for vår forståelse av å være et vitne; det å forplikte seg til å gå veien med den traumeutsatte kommer med en kostnad.

Her beveger vi oss inn i en helt avgjørende balansegang for en etisk forsvarlig, sjelesørgerisk praksis. Viktigheten av å være seg bevisst egne reaksjoner og ha tilstrekkelig faglig og personlig kompetanse til å håndtere kreftene som gjør seg gjeldende i *overføringsdynamikken* (overføring/motoverføring) mellom sjelesørgeren og konfidenten. Denne type sjelesorg er derfor ikke for alle. Tvert imot fordrer det at den som går inn i slike prosesser har betydelig erfaring og spesialisert kunnskap om feltet samt god tilgang til et faglig kvalifisert fellesskap og kompetent veiledning. Sjelesørgeren trenger høy bevissthet om egen og rolle og funksjon slik at grensene mot behandling og terapi overholdes og respekteres.[[13]](#endnote-13)

For konfidenten som har erfart nære relasjoner som overveldende og traumatiske, er det nettopp evnen til å relatere seg og tilknytningen til nære andre som er dypest skadet. Paradoksalt nok kan det som er blitt ødelagt i relasjon bare bli reparert og helet gjennom relasjon (Allen 2013: 73). Den traumeutsatte frykter både tilknytningen og avvisningen (tap av tilknytningen) og vil kunne tilkjennegi intense behov og lengsler som vekker sterke følelsesmessige reaksjoner ikke bare i konfidenten, men også i sjelesørgeren. Det kan derfor være en stor utfordring å romme den traumeutsattes intense vonde følelser og nød og samtidig være i kontakt med egne grenser og opprettholde sin refleksjonsevne (Hart et al. 2006: 264–265).

Like fullt er det avgjørende at sjelesørgeren hverken blir for nær eller for distansert. Dette fordrer en kapasitet til å tåle stor grad av frustrasjon og angst i relasjonen, og å kunne romme og håndtere motoverføringsreaksjoner uten å handle på disse.[[14]](#endnote-14) Som en del av den emosjonelle dvelingen behøver sjelesørgeren derfor kunnskap om hvordan dissosiative deler og relasjonelle mønstre hos den traumeutsatte kan bli aktivert og gjenskapt i den sjelesørgeriske relasjonen. Gjennom sin empatiske inntoning kan sjelesørgeren dermed invitere konfidenten til å utforske eksempelvis opplevelsen av avvisning i den sjelesørgeriske relasjonen og i neste omgang eventuelt artikulere korrigerende forståelse av erfaringen (Hart et al. 2006: 264–265).[[15]](#endnote-15)

# Teologisk dveling

Målet i en sjelesørgerisk sammenheng kan ikke utelukkende innebære å utvide vår forståelse av kompleksiteten i traumer. Den må også kunne fordype og levendegjøre vår forståelse av nådens kraft. Rambo (2018: 228) hevder at kraften i kristen tale primært er å finne i dens evne til å fremme et begjær for sannhet, og ikke i dens påstand om at den inneholder sannheten. En emosjonell dveling må derfor også akkompagneres av det jeg har valgt å kalle for *teologisk dveling.*

En teologisk dveling vil kjennetegnes av en ikke-vitende holdning, uten ambisjon om å gi den hele og fulle forklaring. Hensikten er å skape et rom der ingen på forhånd vet hva dette rommet konkret skal inneholde, men med et håp om at lidelsen ikke skal forbli urørt og like uutholdelig som før. Målet er altså ikke svar med to streker under, men heller å reorientere og posisjonere medmennesket på bestemte måter overfor lidelsen.

Om vi tar på alvor at teologi er en meningsdannende aktivitet, vil det være selve *muligheten* til å teologisere – den opplevde friheten til å føle, relatere, se, si og gjøre noe nytt eller annerledes enn før, som blir avgjørende for endring. En traumesensitiv, sjelesørgerisk praksis er *performativ*, med søkelys på nye måter å være selv-med-andre i verden på. Derfor er det ikke i første omgang utfallet av den teologiske produksjonen som er målet, men en fordypet kapasitet for konfidenten og sjelesørgeren til å dvele i hverandres bevissthet, til å være sammen i den undrende og kreative prosessen.

En traumesensitiv teologi handler om å fremme et ønske om å se verden på en annen måte og å kunne bidra med ressurser – sensorisk, perseptuelt, affektivt og kognitivt – til å fasilitere en slik transformasjon. Teologiske innsikter må derfor være performative, knyttet til aktive relasjonelle og emosjonelle erfaringer. Essensen i det sjelesørgeriske møtet med den traumeutsatte er alt sjelesørgeren og konfidenten gjør sammen: hvordan de to partene sammen skaper fortellinger, hvordan mening beveger begge, hvordan det relasjonelle mønsteret endres over tid og reflekteres over (Deyoung 2015: 13–14).

Hos Rambo (2010, 2017, 2018) finner vi eksempler på hvordan et teologisk arbeid som tar på alvor og integrerer alle sider ved den menneskelige erfaring, kan utformes. Med utgangspunkt i sin kunnskap om traumers distinkte fenomenologi er Rambo i stand til mer enn å plassere disse erfaringene innenfor et tradisjonelt teologisk rammeverk. Rambos teologi åpner på særegent vis et rom der det blir mulig for den traumeutsatte å se, kjenne og oppdage at det finnes ressurser i den bibelske fortellingen som reflekterer erfaringen av smerten som ikke blir borte, lidelsen som vedvarer, et liv etter døden hvor det smertefulle nekter å slippe.

Det hun gjør, er å la traumeerfaringens egenart stimulere en teologisk refleksjon som frigjør – tidligere uoppdagede – ressurser i skrift og tradisjon til å transcendere det umiddelbart gitte i den menneskelige livsvirkeligheten. Samspillet mellom den emosjonelle og teologiske dvelingen blir til en «dobbel hermeneutikk»: I sjelesørgerisk sammenheng betyr dette at fordypningen i den menneskelig livserfaringen vil kunne genere ny tilgang og forståelse av den kristne troens ressurser. Og på samme tid vil også ressursene i troen kunne bidra til å skape en forventing om at noe nytt kan oppstå, en virkelighet som overskrider her og nå og vår måte å være selv-med-andre på.

Traumer vil for alltid være en del av den menneskelige livsvirkeligheten. Men det vil også muligheten for å finne et relasjonelt hjem der det vonde kan holdes, det utålelige bli tålelig og det «evige nå» bli til fremtid og håp om frihet og livsutfoldelse. Vår endelighet og sårbarhet konstituerer vår felles-menneskelige livsbetingelser. Men disse betingelsene konstituerer samtidig muligheten til at vi som medmennesker i det samme mørket kan forme dype emosjonelle bånd til hverandre; bånd som peker på en Gud som bevitner, som deler vår lidelse og som kjemper med oss midt i det vonde.

**Abstract**

Trauma is a radical form of suffering that remains. Not only is trauma a generic name for the destruction of a particular experience but a generic name for the destruction of experience. The posttraumatic landscape presents challenges for theology as a contextual and meaning-making enterprise. This article explores how the distinct phenomenology of the traumatic experience calls for an epistemological shift and a theological reinterpretation of concepts such as suffering, salvation and anthropology. Against this backdrop, I discuss the characteristics of a trauma-sensitive pastoral care practice.

Einar Eidsaa Edland

er ansatt som rådgiver hos Kirkelig Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep. Han har også en stilling som førsteamanuensis II i sjelesorg ved MF vitenskapelig høyskole.

E-post: einar.eidsaa.edland@ressurssenteret.no

# **Referanser**

# Afdal, G. (2011). Teologi som teoretisk og praktisk aktivitet. *Tidsskrift for teologi og kirke,* *82****,***87–108

Allen, J. G. (2013). *Mentalizing in the development and treatment of attachment trauma.* London: Karnac

Anstorp, T. & Benum, K. (2014). *Traumebehandling: komplekse traumelidelser og dissosiasjon.* Oslo: Universitetsforlaget

Arel, S. N. & Rambo, S. (2016). *Post-traumatic public theology.* New York, NY: Palgrave Macmillan

Baldwin, J. (2018). Trauma-sensitive theology: thinking theologically in the era of trauma. Eugene, Oregon: Cascade Books

Benum, K. (2014). Tidlig traumatisering og heling i den terapeutiske relasjonen. I: Anstorp, T. & Benum, K. (eds.). *Traumebehandling: komplekse traumelidelser og dissosiasjon.* Oslo: Universitetsforlaget

Boynton, E. (2018). Evil, trauma, and the building of absences. I: Boynton, E. & Capretto, P. (eds.) *Trauma and transcendence: suffering and the limits of theory.* 1 ed. New York: Fordham University Press

Boynton, E. & Capretto, P. (2018). *Trauma and ranscendence: suffering and the limits of theory.* New York: Fordham University Press

Bækkelund, H. & Berg, A. O. (2014). Kartlegging og diagnostisering av traumerelaterte lidelser. I: Anstorp, T. & Benum, K. (eds.). *Traumebehandling: komplekse traumelidelser og dissosiasjon.* Oslo: Universitetsforlaget

Caruth, C. (1995). *Trauma: explorations in memory.* Baltimore, Md: The Johns Hopkins University Press

Cooper-White, P. (2020). Suffering, trauma and the power of witnessing. *Sankt Sunniva, 1****,*** 6–17

Courtois, C. A., Ford, J. D. & Briere, J. (2012). *Treatment of complex trauma: a sequenced, relationship-based approach.* New York: Guilford Publications

Deyoung, P. A. (2015). *Relational psychotherapy: a primer.* New York: Routledge/Taylor & Francis Group

Di Nicola, V. (2018). Two trauma communities: a philosophical archaeology of cultural and clinical trauma theories. I: Boynton, E. & Capretto, P. (eds.). *Trauma and transcendence: suffering and the limits of theory.* 1 ed. New York: Fordham University Press

Edland, E. E. (2020). *"Towards another self story": religion, self and transformation in VITA patients.* MF Norwegian School of Theology, Religion and Society / MF vitenskapelig høyskole

Farstad, M. (2016). *Skam: eksistens, relasjon, profesjon.* Oslo: Cappelen Damm akademisk

Fonagy, P. (2002). *Affect regulation, mentalization, and the development of the self.* New York: Other Press

Grevbo, T. J. S. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis: en lærebok og håndbok med mange perspektiver.* Oslo: Luther

Hart, O. V. D., Nijenhuis, E. R. S. & Steele, K. (2006). *The haunted self: structural dissociation and the treatment of chronic traumatization.* New York: Norton

Heidegger, M. (1962). *Being and time.* Oxford: Basil Blackwell

Henriksen, J.-O. (2007). *Teologi i dag: samvittighet og selvkritikk.* Bergen: Fagbokforlaget

Henriksen, J.-O. (2013). *Relating God and the self: dynamic interplay.* Farnham: Ashgate

Henriksen, J.-O. (2019). *Christianity as distinct practices: a complicated relationship.* London: T&T Clark

Henriksen, J.-O. (2021). Sjelesorgens normativitet. *Tidsskrift for sjelesorg, 41****,*** 158–173

Herman, J. L. (1992). *Trauma and recovery: the aftermath of violence – from domestic abuse to political terror.* New York: Basic Books

Herman, J. L. (2011). Posttraumatic stress disorder as a shame disorder. I: Dearing, R. L. & Tangney, J. P. (eds.). *Shame in the therapy hour.* 1 ed. Washington, District of Columbia: American Psychological Association

Hunsinger, D. v. D. (2015). Bearing the unbearable: trauma, gospel, and pastoral care. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company

Jones, S. (2019). *Trauma and grace: theology in a ruptured world.* Louisville, KY: Westminster John Knox

Leenderts, T. A. (2020). Lidelse og kristendom. I: Austad, A., Borge, L., Leenderts, T. A., Stifoss-Hanssen, H. & Thomassen, M. (eds.). *Lidelse, mening og livssyn: teori og praksis.* 1. utg. Bergen: Fagbokforlaget

Levinas, E. H. S. (1989). *The Levinas reader: Emmanuel Levinas.* Oxford: Blackwell

Mcclure, B. J. (2011). *Moving beyond individualism in pastoral care and counseling: reflections on theory, theology and practice.* Cambridge: The Lutterworth Press

Miller-Mclemore, B. J. (2018). The living human web: a twenty-five year retrospective. *Pastoral Psychology,* *67,* 305–321

Nordanger, D. Ø. & Braarud, H. C. (2017). *Utviklingstraumer: regulering som nøkkelbegrep i en ny traumepsykologi.* Bergen: Fagbokforlaget

Rambo, S. (2010). *Spirit and trauma: a theology of remaining.* Louisville, Ky: Westminster John Knox Press

Rambo, S. (2017). *Resurrecting wounds: living in the afterlife of trauma.* Waco, Texas: Baylor University Press

Rambo, S. (2018). Theopoetics of trauma. I: Boynton, E. & Capretto, P. (eds.). *Trauma and transcendence: suffering and the limits of theory.* 1 ed. NewYork: Fordham University Press

Scarsella, H. J. (2018). Trauma and theology: prospects and limits in light of the cross. I: Boynton, E. & Capretto, P. (eds.). *Trauma and transcendence: suffering and the limits of theory.* 1 ed.: Fordham University Press

Stern, D. B. (2009). *Partners in thought: working with unformulated experience, dissociation, and Enactment.* New York: Taylor & Francis

Stolorow, R. D. (2018). Phenomenological-contextualism all the way down: an existential and ethical perspective on emotional trauma. I: Boynton, E. & Capretto, P. (eds.). *Trauma and transcendence: suffering and the limits of theory.* 1 ed. New York: Fordham University Press

Thelle, M. I. (2010). Traumeterapi og sjelesorg som komplementære behandlinger. *Tidsskrift for Sjelesorg, 1,* 5–19

Van Der Kolk, B. (2014). *The body keeps the score: brain, mind, and body in the healing of trauma.* New York: Penguin Publishing Group

Von Balthasar, H. U. (1989). *You crown the year with your goodness: radio sermons*. San Fransisco, CA: Ignatius Press

Von Balthasar, H. U. (2005). *Mysterium paschale: the mystery of easter.* San fransisco, CA: Ignatius Press

1. For en redegjørelse av diskursen knyttet til «sjelesorgens «egenart» og forhold til andre fagdisipliner, se kapittel 9, i Edland (2020) [↑](#endnote-ref-1)
2. Se ibid., Cooper-White (2020). og Thelle (2010) [↑](#endnote-ref-2)
3. #  ICD-11 ([The International Classification of Diseases](https://ec.europa.eu/cefdigital/wiki/display/EHSEMANTIC/ICD-11%3A%2BThe%2B11th%2BRevision%2Bof%2Bthe%2BInternational%2BClassification%2Bof%2BDiseases)) trer offisielt i kraft internasjonalt 1. januar 2022.

 [↑](#endnote-ref-3)
4. Utviklingstraumer betegner kombinasjonen av vedvarende traumatiske belastninger og sviktende reguleringsstøtte i barndommen. For en gjennomgang, se Nordanger & Braarud (2017). [↑](#endnote-ref-4)
5. Judith L. Herman betegner PTSD som en *skamlidelse*, se Herman (2011). Se også for en redegjørelse av skam relatert til traumer i Farstad (2016). [↑](#endnote-ref-5)
6. Værensbegrepet (das Sein) er et sentralt begrep i Martin Heideggers (1927) filosofi. Han anvender begrepet *Dasein* som en beskrivelse av menneskets spesifikke og egenartede væren. [↑](#endnote-ref-6)
7. Stolorow henviser her til Heideggers (1962) ontologiske utlegning av begrepet *Angst*. [↑](#endnote-ref-7)
8. Redegjørelsen av Moltmanns teologi er basert på Leenderts (2020). [↑](#endnote-ref-8)
9. I tillegg til Rambo (2010, 2017, 2018) se også Jones (2019), Baldwin, J. (2018) og Arel & Rambo (2016) [↑](#endnote-ref-9)
10. Den videre presentasjonen av Hans Urs von Balthasars teologi er basert på Rambo (2010). [↑](#endnote-ref-10)
11. Stolorow følger her i fotsporene til Levinas’ (1989) begrep *le traumatisme* og Eschels (2004) begrep *I-dentification*. Laub (1992) beskriver på sin side det samme når han sier at «lytteren må kunne kjenne den utsattes seire, tap og stillhet, kjenne dem fra innsiden slik at de kan ta form av et vitnesbyrd» (s. 58). [↑](#endnote-ref-11)
12. «Emosjonell dveling» har mange likheter med konseptet «mentalizing affectivity», se Fonagy (2002). [↑](#endnote-ref-12)
13. Her aktualiseres grenseoppgangen mellom sjelesorg og terapi, noe som har vært gjenstand for en betydelig debatt. Jeg mener det er viktig at denne diskusjonen holdes levende, nettopp av de grunner som jeg her har nevnt. Jeg følger Farstad i hennes argumentasjon for at det ikke finnes temaer som prinsipielt ikke hører hjemme i sjelesorgen. Hun skriver følgende: «Å åpne seg mot kompleksiteten og motsigelsene i den menneskelige erfaringen krever at sjelesorgen tar innover seg hele spekteret av menneskelig erfaring, og at det stadig videreutvikles et språk og en teologi der dette spekteret kan reflekteres over og få et gjensvar» (s. 234). Se Farstad (2016). Se også Grevbo (2018) og Thelle (2010) [↑](#endnote-ref-13)
14. Eksempler på motoverføringsreaksjoner kan være sterke følelser, utagering, forelskelse eller intellektualisering. [↑](#endnote-ref-14)
15. Lignende beskrivelse av sjelesørger/terapeut sin funksjon finner vi også hos Winncott (1951/1973) (*holding environment*) og Bion (1959/1962) (*containing*). [↑](#endnote-ref-15)