



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

# Saman for Guds ansikt?

Ein analyse av Den norske kyrkja si «Ordning for hovudgudsteneste» i lys av omgrepet eksistensiell isolasjon.

Ingvild Prestbø

Rettleiar:

Førsteamanuensis Kristin Graff-Kallevåg

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5065 Masteroppgåve profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS), haust 2024

Tal på ord: 23 824



## Forord

Eg frykta på førehand at masterskrivinga skulle bli ei einaste lang erfaring av eksistensiell isolasjon. Ein stor takk til alle som gjorde at dette ikkje vart eit einsamt semester:

Takk til Kristin, for engasjert, grundig og pedagogisk rettleiing.

Takk til Ylva for korrekturlesing, og for vennskapet vårt.

Takk til gjengen på MF, for kaffi 09:00, lunsj 11:30 og ping pong 13:15. Dette har vore det mest sosiale semesteret i løpet av heile studiet!

Takk til familie og venner, for uvurderleg støtte og fine treff i løpet av hausten.

Takk til Gud, som skapte oss til fellesskap.

## Samandrag

I denne avhandlinga gjer eg ein tematisk analyse av dokumentet «Ordning for hovedgudsteneste» i Den norske kyrkja. Problemstillinga er: *Korleis blir erfaring av eksistensiell isolasjon tematisert i Den norske kyrkja si liturgiske ordning for hovudgudsteneste? Kva for teologiske ressursar tilbyr liturgien i møte med denne erfaringa?*

Avhandlinga er skriven innanfor systematisk teologi, og grensar samtidig til fagfelte praktisk teologi og religionspsykologi. Den metodiske tilnærminga ligg i skjæringsfeltet mellom teoretisk og empirisk, fordi liturgien kan definerast som empirisk materiale.

Hovudteorien min er Irvin Yalom sin teori om fire eksistensielle grunnvilkår frå *Eksistensiell Psykoterapi* (1980/2011). Som støtteteoriar har eg med Jan-Olav Henriksen sin teologiske antropologi frå *Imago Dei* (2003) og Paul W.Jones sin funksjonelle teologi frå *Theological Worlds* (1989) Støtteteoriane bidreg til ei teologisk fortolking av eksistensiell isolasjon.

Hovdfunna i analysen er:

- 1) Liturgien brukar liten plass på å skildre dilemma, og stor plass på å skildre forløyising
- 2) Erfaring av eksistensiell isolasjon blir ofte implisitt tematisert i liturgien
- 3) Liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad enn på menneskeleg ansvar
- 4) Liturgien gjev større legitimitet til «førestellinga om den endelege frigjerar» enn «trua på personleg sær eigenheit»

Drøftinga tar først for seg punkt 1 og 2 saman, og deretter punkt 3 og 4. Mine konklusjonar er: Sjølv om liturgien sjeldan tematiserer erfaring av eksistensiell isolasjon eksplisitt, tilbyr den teologiske ressursar til forløyising frå denne erfaringa. Døme på slike ressursar er menneskesynet med vekt på avhengnad og relasjonaltet, og bønene om forløyising frå isolasjon. Liturgien har færre teologiske ressursar som set ord på sjølve erfaringa av eksistensiell isolasjon. Eg argumenterer for at ei meir eksplisitt tematisering av denne erfaringa vil gjere liturgien meir relevant for menneske som kjenner seg åleine i verda. Samtidig må liturgien tilby forløyising ved å halde fast på at mennesket aldri er åleine.

## Innholdsliste

Forord .....	ii
Samandrag .....	iii
Innholdsliste .....	iv
<b>1 Innleiing.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 Problemstilling og definisjon av sentrale omgrep .....</b>	<b>2</b>
1.1.1 Eksistensiell isolasjon .....	2
1.1.2 Erfaring.....	2
1.1.3 Eksistensiell isolasjon og liknande omgrep .....	3
<b>1.2 Forskningsoversikt .....</b>	<b>4</b>
1.2.1 Tidlegare forskning på liturgi.....	4
1.2.2 Tidlegare forskning på Yalom sitt omgrep: «Eksistensiell isolasjon» .....	6
<b>1.3 Presentasjon av materiale.....</b>	<b>7</b>
1.3.1 Liturgireformen .....	7
1.3.2 Utval og avgrensing .....	8
<b>1.4 Kort presentasjon av teori .....</b>	<b>9</b>
1.4.1 Dogmatikk som samtidsteologi .....	10
1.4.2 Abduktiv analyse.....	11
1.4.3 Teksttolkning og hermeneutikk.....	11
1.4.4 Analysespråk og objektsspråk .....	12
<b>2 Teori.....</b>	<b>13</b>
<b>2.1 Innleiing.....</b>	<b>13</b>
<b>2.2 Irvin Yalom: Eksistensiell psykoterapi .....</b>	<b>13</b>
2.2.1 Eksistensialistisk filosofi og psykologi .....	13
2.2.2 Humanistisk psykologi .....	14
2.2.3 Den eksistensielle tilnærminga til psykoterapi.....	14
<b>2.3 Yalom sine eksistensielle grunnvilkår .....</b>	<b>15</b>

2.3.1	Eksistensiell isolasjon .....	15
2.3.1.1	Interpersonell, intrapersonell og eksistensiell isolasjon .....	15
2.3.1.2	Konfrontasjon av isolasjonen og betydninga for relasjonar .....	16
2.3.2	Eksistensiell isolasjon og død .....	17
2.3.2.1	Konfrontasjon med dødsangsten .....	18
2.3.2.2	Forsvarsmekanismar mot dødsangsten.....	18
2.3.3	Eksistensiell isolasjon og fridom.....	19
2.3.3.1	Eksistensiell isolasjon og ansvar .....	19
2.3.3.2	Eksistensiell isolasjon og avgjerder .....	20
2.3.4	Eksistensiell isolasjon og meningsløyse .....	20
2.3.4.1	Kosmisk meining og verdsleg meining .....	21
<b>2.4</b>	<b>Jan-Olav Henriksen: Imago Dei .....</b>	<b>21</b>
2.4.1	Mennesket som skapt .....	22
2.4.2	Mennesket som syndig .....	22
2.4.2.1	Ei teologisk fortolking av døden .....	23
2.4.3	Mennesket som nyskapt .....	23
<b>2.5</b>	<b>W. Paul Jones: Theological worlds.....</b>	<b>24</b>
2.5.1	Dilemma og forløyising.....	24
2.5.2	Separasjon og sameining .....	25
<b>2.6</b>	<b>Oppsummering .....</b>	<b>26</b>
<b>3</b>	<b>Analyse .....</b>	<b>26</b>
<b>3.1</b>	<b>Innleiing.....</b>	<b>26</b>
<b>3.2</b>	<b>Isolasjon.....</b>	<b>27</b>
3.2.1	«Gud, du kjenner og elsker oss alle» - Guds nærvær .....	28
3.2.2	«Bli hos oss»- Gudsfråvær .....	29
3.2.3	«Vi er samla for ditt andlet» - Fellesskap .....	30

3.2.3.1	Kyrkjelyden <i>er</i> eitt .....	30
3.2.3.2	Kyrkjelyden <i>skal bli</i> eitt .....	31
3.2.4	«Alle som manglar fellesskap»- Forbøn for einsame.....	32
<b>3.3</b>	<b>Død.....</b>	<b>33</b>
3.3.1	«Kristus døydde. Kristus stod opp.»- Død og oppstode.....	33
3.3.2	«Vi minnest dei døde»- Død utan oppstode? .....	34
3.3.3	«Frigjorde frå det forgjengelege»- Bøn om frigjering frå døden .....	35
<b>3.4</b>	<b>Meiningsløyse.....</b>	<b>37</b>
3.4.1	«Hjelp oss å sjå meaning i kvardagen»- Sekulær meaning .....	37
3.4.2	«Saman med alle dine heilage»- Kosmisk meaning .....	38
<b>3.5</b>	<b>Fridom .....</b>	<b>39</b>
3.5.1	«Set oss fri»- Behovet for frigjering .....	39
3.5.2	«Vis oss vegen vi skal gå» - Behovet for retning.....	40
3.5.3	«Heilage Gud, vår skapar» - Mennesket som avhengig.....	41
3.5.4	«Styrk vår vilje til å ta vare på jorda» -Mennesket som ansvarleg .....	42
<b>3.6</b>	<b>Oppsummering .....</b>	<b>43</b>
<b>4</b>	<b>Drøfting .....</b>	<b>44</b>
<b>4.1</b>	<b>Innleiing.....</b>	<b>44</b>
<b>4.2</b>	<b>Tematiseringa av eksistensiell isolasjon i liturgien .....</b>	<b>45</b>
4.2.1	Tematisering av forløysinga: Gudsnærvær og fellesskap .....	45
4.2.2	Konfrontasjon som teologisk ressurs .....	46
4.2.3	Det allmenmenneskelege og det teologiske .....	46
4.2.4	Isolasjon og sjølvspiritualitet .....	47
4.2.5	Døme på ei meir eksplisitt tematisering av eksistensielle dilemma.....	48
<b>4.3</b>	<b>Ansvar og avhengnad.....</b>	<b>50</b>
4.3.1	Yalom sin kritikk mot frigjerarforsvaret .....	52

4.3.2	Kritikk mot ei for stor vektlegging av menneskeleg ansvar.....	53
4.3.2.1	Madsen & Slåttå: Jeg svømmer alene .....	53
4.3.2.2	Jan-Olav Henriksen: Imago Dei .....	54
4.3.2.3	Isolert- frå kva eller kven?.....	55
4.3.3	Diskusjon.....	55
<b>4.4</b>	<b>Oppsummering:.....</b>	<b>58</b>
<b>5</b>	<b>Konklusjon.....</b>	<b>58</b>
<b>6</b>	<b>Litteratur.....</b>	<b>61</b>

## 1 Innleiing

Den norske kyrkja brukar dei fire orda «sammen for Guds ansikt» (Kirkerådet, 2020, s. 7) for å samanfatte kva ei gudsteneste er. Formuleringa viser til at gudstenesta i stor grad handlar om fellesskap med Gud og andre menneske. Apostelgjerningane sine skildringar av dei første kristne kyrkjelydane understrekar også fellesskapet: «Dei heldt seg trufast til læra frå apostlane, til fellesskapet, brødsbrytinga og bønene [...] Alle som var komne til tru, heldt saman og hadde alt i lag» (Bibelen, 2024, Apg 2,42; Apg 2,44).

Forfattar Noreena Hertz (2021) kallar si bok om det 21. århundret for *Ensomhetens århundre*. I boka argumenterer ho for at vi står midt i ei einsemdskrise. Hertz spør retorisk: «Kan du huske en tid da verden følte seg så polarisert, fragmentert og splittet med tanke på følelsen av manglende kontakt med andre?» (Hertz, 2021, s. 16).

Samtidig har mennesket erfart isolasjon til alle tider. «Det er ikkje godt for mennesket å vera åleine», seier Gud i Bibelen si andre skapingsforteljing (1.Mos 2,18) Mannen og kvinna lever berre i fellesskap med kvarandre og Gud ei kort tid, før dei må forlate Eden. I *Fyrste moseboken livsvisjon* (2024) set Hans Johan Sagrusten ord på kjensla av isolasjon og lengsla etter fellesskap som mennesket har bore med seg sidan syndefallet: «Heilt sidan porten til Paradiset lukka seg bak oss og vi vart åleine i ei vanskeleg verd, har vi lengta tilbake til paradiset.» (Sagrusten, 2024, s. 66).

Som prest i St.Jakobs kirke for unge voksne i Bergen, møter Øyvind Rudolf Sønnesyn Berg unge menneske som opplever eit stadig press om å skape seg sjølv (Berg, 2024, s.39). I boka *Levende steiner* (2024) skriv han om einsemda som kan oppstå når vi blir oppfordra til å følgje vår eigen veg:

«Følg drømmene dine!» Det er sikkert ment som en frigjørende oppfordring til de unge i deres mange livsvalg. «Du kan bli hva du vil!» *Det er likevel noe merkelig ensomt med å være mottaker av et sånt budskap.* Ikke bare står du alene i oppdraget om å smi din egen lykke, men hvis det er det samme hva du gjør, da er du heller ikke en nødvendig brikke noe sted. (Berg, 2024, s. 39, mi utheving)

I dag blir vi oppfordra til sjølv å velje kva vi skal tru på, kven vi vil bli og kva meininga med livet vårt skal vere. Religion kan tilby fellesskap og ein større samanheng som den enkelte kan tolke sitt liv i lys av. Samtidig må menneske i dag sjølv velje om ein vil vere del av ein slik



samanheng eller ikkje. I eit teologisk perspektiv er mennesket skapt til avhengnad av, og fellesskap med, Gud og medmenneske. Likevel kan mennesket erfare å vere isolert frå desse relasjonane. Ein treng ikkje studere liturgien for hovudgudsteneste i DNK lenge før ein oppdagar at fellesskap er viktig tematikk. Eg er interessert i å undersøke om liturgien også adresserer det motsette: Isolasjon, framandgjering, kjensla av å ikkje høyre til.

## ***1.1 Problemstilling og definisjon av sentrale omgrep***

Denne interessa har eg samanfatta i problemstillinga: *Korleis blir erfaring av eksistensiell isolasjon tematisert i Den norske kyrkja si liturgiske ordning for hovudgudsteneste? Kva for teologiske ressursar tilbyr liturgien i møte med denne erfaringa?*

### ***1.1.1 Eksistensiell isolasjon***

Tema for avhandlinga er *eksistensiell isolasjon*. Omgrepet stammar frå den eksistensielle psykoterapeuten Irvin Yalom sin teori om fire eksistensielle grunnvilkår (1980/2011). Yalom skriv at «Eksistensiell isolasjon betegner en uoverstigelig kløft mellom en selv og ethvert annet vesen. Begrepet henviser også til en enda mer fundamental isolasjon- en atskillelse mellom mennesket og verden» (Yalom, 1980/2011, s.417) .

Som «eksistensielt grunnvilkår» er isolasjonen ifølgje Yalom eitt av fire «bestemte endelige vilkår og bestemte iboende egenskaper, som er en del av, en uunngåelig del av menneskets eksistens i verden» (Yalom, 1980/2011, s. 24). Den eksistensielle isolasjonen er altså, slik Yalom ser det, ein uunngåeleg del av det å vere menneske. Dei andre grunnvilkåra kallar Yalom for «død», «fridom» og «meningsløyse» (Yalom, 1980-2011, s. 25). Dei fire eksistensielle grunnvilkåra til Yalom heng tett saman, og alle vil bli viktige i analysen. Det er likevel den eksistensielle isolasjonen som er det overordna temaet for mi avhandling.

### ***1.1.2 Erfaring***

Mi systematisk-teologiske avhandling byggjer på eit anna syn på eksistensiell isolasjon enn Yalom sitt. Der Yalom snakkar om isolasjon som eit grunnvilkår ved eksistensen, har mi problemstilling ordlyden «erfaring av eksistensiell isolasjon». Jan-Olav Henriksen (2013) skriv at *erfaring* er eit «sammensatt fenomen» som er vanskeleg å definere (Henriksen, 2013, s. 382–383). Han meiner teologien må snakke om «hermeneutisk erfaring». I denne forstand er erfaring «ikke primært informasjon, men noe som lar oss erfare virkeligheten på en bestemt måte, og følgelig også endrer vår måte å være i den på» (Henriksen, 2013, s. 386). Slik sett er

erfaring knytt til utviding av forståing, og meir enn berre ei oppleving (Henriksen, 2013, s. 384). Eit anna viktig aspekt ved menneskelege erfaringar er at dei foreløpige, og dermed kan supplerast av nye erfaringar (Henriksen, 2013, s. 385)

Denne definisjonen på erfaring har to implikasjonar for mitt syn på eksistensiell isolasjon: For det første er erfaringar noko som endrar oss. Å erfare isolasjon gjer noko med måten vi ser oss sjølv og verda på. Difor må teologien ta desse erfaringane på alvor. For det andre er menneskeleg erfaring ufullstendig. Det at vi erfarar isolasjon, treng dermed ikkje bety at vi *er* isolert. Det er altså mogleg å sjå på eksistensiell isolasjon som erfaring utan å leggje til grunn at isolasjonen er eit grunnvilkår ved eksistensen. Eg brukar altså erfaringsomgrepet blant anna for å tydeleggjere at Yalom sin teori representerer ei bestemt *fortolkning* av mennesket sin eksistensielle situasjon. Mi avhandling legg til grunn ei anna fortolkning: eit teologisk menneskesyn der avhengnad av Gud og medmenneske er eit grunnleggjande trekk ved det å vere menneske (Henriksen, 2003, s. 32).

### *1.1.3 Eksistensiell isolasjon og liknande omgrep*

Omgrepet eksistensiell isolasjon er i slekt med omgrep som *framandgjeri* (eng. *alienation/estrangement*) og separasjon. Fordi det er skrive relativt lite om eksistensiell isolasjon vil eg trekke inn teori som brukar desse andre omgrepa. Eg vil behandle omgrepa som synonym fordi eg meiner dei refererer til liknande erfaringar. Det er likevel verdt å merke seg at det er ein subtil men viktig forskjell mellom Yalom sitt isolasjonsomgrep, og ein vanleg bruk av ordet «alienation», som ofte blir omsett med framandgjeri på norsk. På engelsk refererer «isolation» til det å vere åleine, medan «alienation» gjerne handlar om åtskiljing av noko som eigentleg høyrer saman («Alienation», u.å.; «Isolation», u.å.) Kanskje ligg omgrepet framandgjeri tettare opp til denne avhandlinga si forståing: At vi ikkje *er* isolert, men erfarar isolasjon. Eg brukar likevel omgrepet eksistensiell isolasjon i mi problemstilling, i tråd med min hovudteori.

## 1.2 Forskningsoversikt

I dette avsnittet skal eg gjere greie for tidlegare forskning på liturgien<sup>1</sup>, og på omgrepet eksistensiell isolasjon. Dette er for å gje ei innføring i den faglege samtalen eg vil bidra til med oppgåva mi og presentere nokre av figurantane som blir viktige i drøftinga.

### 1.2.1 Tidlegare forskning på liturgi

Merete Thomassen er førsteamanuensis i liturgikk ved teologisk fakultet på UiO. Etter at høyringsforslaget til ny liturgi kom i 2008, gjorde ho ein teologisk analyse av bønenspråket i liturgiforslaget. 2008-forslaget var eit tidleg utkast til det som har blitt dagens liturgi, og sjølv om mykje har endra seg kan deler av analysen ha relevans for 2020-liturgien. Når det kjem til temaet for mi avhandling, eksistensiell isolasjon, er Thomassen sin analyse relevant på to måtar: For det første skriv ho mykje om ansvar i liturgien, eit tema som heng tett saman med isolasjon i Yalom sin teori. For det andre kritiserer ho individualistiske tendensar i bønenspråket som kan bidra til å skape erfaring av isolasjon.

I artikkelen «Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt» (2008), problematiserer Thomassen liturgireformen sin bruk av *gjenkjenning* og *erfaringsnærleik* som vurderingskriterium for liturgien (Thomassen, 2008, s. 523). Ho argumenterer for at ein liturgi basert på felles normer som alle har ein viss avstand til, legg betre til rette for gjenkjenning og eit møte med det heilage, enn ein liturgi basert hovudsakleg på individet sine erfaringar (Thomassen, 2008, s. 530).

I ein annan artikkel: «Frelse fra dommen eller frelse fra selvet? Om teologiske endringer i kristent gudstjenestespråk» (2017), samanliknar Thomassen bønner frå *Alterbok for Den norske kirke* (1920) med bønner frå høyringsforslaget til ny liturgiordning frå 2008<sup>2</sup> (Kirkerådet, 2008; Thomassen, 2017, s. 97). I grove trekk argumenterer ho for at i situasjonar der ein før bad Gud om bevaring frå katastrofar og frelse frå dommen, bed ein no om gode kjensler og evne til å løyse eigne problem. Subjektet for bønene i vår tid er gjerne autonome menneske som bed om hjelp til å utvikle sitt fulle potensiale (Thomassen, 2017, s. 91)

---

<sup>1</sup> Fleire av bidraga i forskningsoversikta er basert på praktisk-teologisk forskning, fordi det er innanfor PT det er skrive mest om liturgi. Bidraga har relevans for mi systematisk-teologiske avhandling fordi eg har valgt liturgi som materiale.

<sup>2</sup> Artikkelen «Frelse fra dommen eller frelse fra selvet» er i stor grad basert på arbeidet Thomassen gjorde i samband med boka *Når dere ber* (Thomassen & Lomheim, 2013)

Dette er også eit av hovudpoenga til Thomassen i boka *Når dere ber* (2013), der ho saman med språkvitar Sylfest Lomheim gjev ein grundigare analyse av det same høyringsforslaget frå 2008. Thomassen meiner å sjå to hovudtrekk ved bønenspråket i liturgiforslaget: Ei vektlegging av menneskets evne til og ansvar for å skape ei betre verd og ei uttrykt forventning om at vonde kjensler skal bli erstatta med gode i løpet av gudstenesta (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 25–27).

Dei siste åra har det komme fleire bidrag til liturgikken som nyttar seg av sosiologen Hartmut Rosa sin resonansteori. Særleg relevant i denne avhandlinga si samanheng er det å trekke fram hans *framandgjerung* og *resonans*. Resonans refererer til ein relasjon mellom subjekt og verd der begge blir påverka og transformert av kvarandre (Rosa, 2016/2019, s. 174). Framandgjerung er det motsatte av resonansen: Ein relasjon mellom subjekt og verd som er kjenneteikna av likegyldigheit eller fiendtleghet (Rosa, 2016/2019, s. 184). På mange måtar kan det Rosa skriv om framandgjerung minne om det Yalom skriv om eksistensiell isolasjon.

Rosa meiner rituale har ei særskild evne til å skape føresetnader for resonans (Lijster & Celikates, 2019, s. 74). I artikkelen «Liturgi: Fra skam til værdighed på en time» (Rønkilde, 2021, s. 89), anvender Jette Bendixen Rønkilde resonansteori for å analysere gudstenedeltakarar sine erfaringar av kva gudstenedesta gjer med skam, basert på ein empirisk studie av høgmesser i den danske folkekyrkja. Ho argumenterer for at gudstenedesta opnar for erfaring av resonans mellom menneske og Gud, og for erfaringar av transformasjon frå skam til verdigheit (Rønkilde, 2021, s. 98).

Kristin Graff-Kallevåg og Tone Stangeland Kaufman (2023, s. 263–266) kjem til ein liknande konklusjon i sin empiriske studie om ungdommar i DNK si erfaring av syndsvedkjenningspraksisar. Dei peikar på at Rosa omtalar synd som motstand mot resonans, og argumenterer for at skammen også er kjenneteikna av ein slik motstand. Dei argumenterer vidare for at syndsvedkjenninga kan skape rom for resonanserfaringar og transformasjon av både synd og skam.

Carl Petter Opsahl, førsteamanuensis i liturgikk ved MF, foreslår i «Liturgi for et godt liv» ei resonanskritisk tilnærming til liturgien. Rosa ser for seg eit godt liv som eit liv med resonante relasjonar til verda (Opsahl, 2022, s. 70). Opsahl spelar på dette når han ser for seg at Gudstenedesta ideelt kan vere «et formende mønster for resonante relasjoner mellom natur, menneske og Gud » (Opsahl, 2022, s. 82). Samtidig kan liturgien nokre gonger skape det

motsette, nemlig framandgjerding. Dette kan skje dersom rituale verkar undertrykkande eller ikkje evnar å kommunisere med ulike former for livserfaring (Opsahl, 2022, s. 82). I eit økoteologisk perspektiv kan eit antroposentrisk gudstenestespråk som held naturen borte frå relasjonen mellom menneske og Gud, verke framandgjerande. Opsahl meiner eit resonanskritisk perspektiv på gudstenesta saman med perspektiv frå økoluturgikk kan «bidra positivt til å forsterke natur-menneske relasjonen i gudstjenestespråket og i gudstjenestens sanselighet» (Opsahl, 2022, s. 82).

Bidraga til Rønkilde, Graff-Kallevåg & Kaufman og Opsahl viser at liturgi og gudstenestep praksis både kan skape framandgjerding og resonans. Med denne avhandlinga sin terminologi kan vi seia at liturgien både kan skape erfaringar av eksistensiell isolasjon, og at den kan bidra til forløyising frå isolasjonen. Dette understrekar relevansen av å sjå etter kva for teologiske ressursar liturgien tilbyr i møte med eksistensiell isolasjon.

### *1.2.2 Tidlegare forskning på Yalom sitt omgrep: «Eksistensiell isolasjon»*

Eg har ikkje funne noko studie som anvender Irvin Yalom sin teori til analyse av liturgi, men den har blitt brukt som analyseteori på andre typar materiale. Til dømes anvender Moniek Thunnissen (2010) teorien om dei eksistensielle grunnvilkåra for å analysere Harry Potter-bøkene. Yalom sin teori om eksistensiell isolasjon dukkar nok likevel oftast opp i empiriske psykologistudier på temaet.<sup>3</sup>

Yalom har også hatt innverknad på både psykologi- og sjelesorgsfeltet i norsk kontekst. Han er ein viktig figurant i Ane Inger Bondahl Sjøberg si doktoravhandling «Eksistensielle tema i samtaler med pasienter i selvmordsrisiko» (Sjøberg, 2023). I avhandlinga sin første artikkel vert funna diskutert i lys av hans teori om dei fire eksistensielle grunnvilkåra. (Sjøberg et al., 2018, Sjøberg 2023, s.72).

I artikkelen «'Jeg svømmer alene' en økopsykologisk utforskning av de endelige vilkår i eksistensiell psykoterapi» (2014), gjennomgår psykologane Ole Jacob Madsen og Lina Sjøreide Slåttå teorien til Yalom om dei eksistensielle grunnvilkåra i eit økopsykologisk perspektiv. Dei kritiserer Yalom for å overvurdere enkeltmennesket sin autonomi, og utfyller teorien hans med

---

<sup>3</sup> For eksempel i (Long et al., 2022) "Existential isolation and the struggle for belief validation" eller (Helm et al., 2020) "Existential isolation, loneliness, depression, and suicide ideation in young adults"

eit femte grunnvilkår: den eksistensielle avhengnaden til naturen (Slåttå & Madsen, 2014, «Konklusjon», avsn. 1).

### *1.3 Presentasjon av materiale*

I arbeidet med masteravhandlinga mi ønska eg å gjere ein analyse av liturgien for hovudgudstenesta i Den norske kyrkja frå 2020. Ein årsak til at eg ønska å arbeide med liturgien er at den, som Merete Thomassen påpeikar, «har en offisiell status; den er et uttrykk for den teologien som til en hver tid er gjeldende i det aktuelle kirkesamfunnet» (Thomassen, 2017, s. 92). Dermed er det nærliggjande å tenke at den representerer samtidas teologi på ein særskild måte. For det andre er liturgien for hovudgudsteneste, med sine lokale grunnordningar, eit uttrykk for teologi som kyrkjelydar i heile Noreg vert eksponert for. Dette gjeld både dei som kjem til kyrkje søndag etter søndag, og dei som kjem innom iblant når familiemedlemmer skal døypast eller konfirmerast.

Analyseeininga mi er *tematisering av erfaring av eksistensiell isolasjon i liturgien*. Kva er relevansen av å studere liturgien med tanke på dette? Som nemnt i innleiinga skal gudstenesta vere ei fellesskapshandling, og guds nærvær er eit gjennomgåande tema i liturgien. Dermed meiner eg det er interessant å sjå om erfaringar av gudsfråvær eller isolasjon også blir tematisert. For det andre vaks liturgireformen som førte til 2020-liturgien ut av eit ønske om at menneske skulle kunne kjenne seg igjen i liturgien, og det vart eit viktig kriterium i arbeidet at liturgien skulle vere erfaringsnær. Som nemnt har blant anna Merete Thomassen retta kritikk mot at individet sine erfaringar skal fungere som rettesnor for liturgisk reformarbeid (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 523). Ho reiser spørsmålet om kven som skal kunne kjenne seg igjen i liturgien og kva for erfaringar som skal få plass. Eg vil likevel argumentere for at dei heilt grunnleggjande eksistensielle erfaringane bør adresserast i liturgien, fordi dei aller fleste kan kjenne seg igjen i desse. At isolasjon både er eitt av fire «eksistensielle grunnvilkår» hos Yalom og at det utgjer eitt av fem eksistensielle dilemma hos Jones (1989, s. 19), er også med på å underbygge mitt argument for relevansen av ein analyse av liturgien med tanke på erfaringar av eksistensiell isolasjon.

#### *1.3.1 Liturgireformen*

I løpet av oppgåva vil liturgireformen bli nemnt fleire gonger. I 2004 vedtok kyrkjerådet å starte reform av kyrkja sitt gudstenesteliv, på bakgrunn av ein førespurnad frå ungdommens

kyrkjemøte i 2003 om fornying av gudstenesta (Kirkerådet, 2008, s. 7). Dette involverte både revisjon av liturgien for høgmesse, men også ein grunnleggjande endring av korleis gudstenestelivet skulle fungere i dei lokale kyrkjelydane. Målet for endringa vart samanfatta i dei tre omgrepa *fleksibilitet, involvering og stadeigengjering*.

Desse tre verdiane prega også sjølve arbeidet med liturgireformen. Merete Thomassen påpeikar at gudstenestereformen 2011 føregjekk på ein anna måte enn tilsvarande tidlegare reformar (Thomassen, 2017, s. 95). Tidlegare føregjekk litugiarbeidet i det øvste sjiktet av DNK. Under gudstenestereform 2011 kunne kven som helst kunne sende inn forslag til liturgien, og liturgiforslaget frå 2008 vart prøvd ut i lokale kyrkjelydar i ein to-årsperiode før liturgien vart revidert i 2011. Denne framgangsmåten hang saman med eit idelae om ein erfaringsnær liturgi.

### *1.3.2 Utval og avgrensing*

«Ordning for hovudgudsteneste» (2020) er ein revisjon av liturgien frå 2011. Det er denne som vert brukt i DNK i dag, og som utgjer materialet for min analyse. Tidlegare liturgiar for høgmessa/hovudgudstenesta fell utanfor interesseområdet til mi avhandling. Eg fokuserer på tekstane i liturgien, og avgrensar meg frå den liturgiske musikken, kyrkjerom, artefaktar og samhandling mellom menneska som er med i gudstenesta.

Det er mange aspekt ved gudstenesta som kunne ha vore relevant for temaet eksistensiell isolasjon. Gudstenesta ei fellesskapshandling, og liturgien vert sagt fram i fellesskap. Relasjonane til dei andre i kyrkjelyden påverkar erfaringa av å vere på gudsteneste. Når folk i kyrkjebenkane gjev kvarandre eit teikn på Guds fred før nattverden, kan det gje ei erfaring av å vere del av ein større samanheng. Den same erfaringa kan oppstå når kyrkjelyden kneler side ved side og mottek brød og vin under nattverden.

Kvifor vel eg likevel å konsentrere meg om orda i liturgien? For det første var arbeidet med eit meir erfaringsnært språk ein viktig del av liturgireformen. Dermed er det interessant å sjå på om liturgien tematiserer erfaringar med eksistensiell isolasjon. For det andre argumenterer Merete Thomassen for at det liturgiske språket stadig må fornyast, fordi kyrkja formidlar trua på Jesus som det levande Ordet som ikkje kan gripast med menneskeleg språk (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 37–38). Den kristne trua skal formidlast til menneske på ulike stader, til alle tider. Samtidig må det liturgiske språket vere rotfesta i den kristne tradisjonen.

Sjølv med desse avgrensningane er liturgien svært omfattande med alle sine alternativ og kyrkjeårsvariasjonar. Eg vil ta utgangspunkt i ordning for hovudgudsteneste, slik den fins på s. 153-192 i *Gudstjeneste med veiledningar = Gudsteneste med rettleingar* (Den norske kirke, 2020). I tillegg har eg valgt å ta med dei fire ferdigformulerte forbønene på s. 235-241, basert på ei antaking om at forbøn tematiserer eksistensielle erfaringar, og dermed er relevante for temaet eksistensiell isolasjon.

#### *1.4 Kort presentasjon av teori*

Irvin Yalom sin eksistensielle psykoterapi vil utgjere hovudteorien i mi oppgåve (1980/2011). Eg lener meg på hans forståing av korleis erfaring av eksistensiell isolasjon kan sjå ut, og korleis eksistensiell isolasjon skil seg frå andre former for isolasjon (Yalom, 1980/2011, s. 415–417). Yalom sine fire «eksistensielle grunnvilkår» dannar strukturen for både teori- og analysekapittelet mitt. I teorien hans er det ein tett samanheng mellom isolasjon, død, fridom og mening. Dermed bidreg Yalom til ei forståing av at tematisering av død, fridom eller mening også implisitt kan handle om erfaring av eksistensiell isolasjon.

Å bruke Yalom sin teori i liturgianalyse fører med seg nokre metodiske utfordringar. For det første representerer teori og materiale to ganske ulike verdsbilete og menneskesyn. Eg har tydeleggjort dette i problemstillinga mi (s.2) ved å bruke orda «erfaring av eksistensiell isolasjon» i staden for «isolasjon som eksistensielt grunnvilkår». I avhandlinga vil eg snakke om «isolasjon som eksistensielt grunnvilkår» når eg viser til Yalom sin teori, og «erfaring av eksistensiell isolasjon» andre stader.

For det andre er *Eksistensiell psykoterapi* skriven for terapirommet (Yalom, 1980/2011, s. 21). Fordi terapien og liturgien har ulike oppgåver, vil ikkje alt Yalom skriv vere relevant for min analyse av liturgien. Dette krevjer nokre gonger at eg utelet det som ikkje er relevant, andre gonger krevjer det eit omsetjingsarbeid for at teori og materiale skal kunne snakke saman. Den største overføringsverdien til ein analyse av liturgien ligg i Yalom sine teoretiske skildringar av dei eksistensielle grunnvilkåra, der han trekk vekslar på den eksistensialistiske tradisjonen. Språket i desse delane er ganske generelt, og mange vil nok kjenne seg igjen i skildringa av mennesket sin eksistensielle situasjon. Han skriv om korleis død, fridom, isolasjon og meningsløyse kan skape utfordringar for menneskeliv, og korleis desse utfordringane kan møtast. Dermed er teoriane til Yalom mogleg å omsetje til andre fagfelt enn psykologi. Kapitla



hans om teorien sine implikasjonar for terapeutisk praksis er meir spissa inn mot eksistensielle problemstillingar i psykiatrien, og dermed mindre anvendeleg i denne samanhengen.

I tillegg til hovudteorien min, nyttar eg meg av to støtteteoriar. Desse bidreg til å klårgjere innhaldet i liturgien, og til eit kritisk blick på hovudteorien. I *Imago dei* (2003) presenterer Jan-Olav Henriksen eit kristent menneskesyn med utgangspunkt i tanken om at mennesket er skapt i Guds bilete. Dette står i kontrast til Yalom sitt eksistensialistiske menneskesyn som legg vekt på at mennesket skapar seg sjølv.

Den andre støtteteorien er henta frå *Theological worlds* (1989) av Paul W. Jones. Eg har valgt å ta med Jones fordi han kan bidra til å vise relevansen av Yalom sin teori i ein teologisk kontekst. Jones presenterer forskjellige «teologiske verder» som alle består av eit *dilemma* og ei *forløysing* (Jones, 1989, s. 18–19). Dilemma i ei av desse verdene kallar han for separasjon. Sjølv om det er ein nyanseforskjell mellom orda separasjon og isolasjon, liknar Jones si skildring av separasjon som eksistensielt dilemma på Yalom si skildring av den eksistensielle isolasjonen. Dermed eignar Jones sin teologi seg særleg godt til å diskutere dette aspektet ved Yalom sin teori.

#### **1.4.1 Dogmatikk som samtidsteologi**

Avhandlinga mi høyrer til i grenselandet mellom ulike fagfelt. Den brukar teori frå psykologien for å forstå religion, og kunne dermed ha passa inn i religionspsykologien. Samtidig ligg den tett på praktisk teologi fordi eg har valt liturgi som analysemateriale. Eg plasserer likevel oppgåva mi innanfor systematisk teologi. Dette meiner eg gjev meining ut ifrå Niels Henrik Gregersen (2008) si forståing av dogmatikken som samtidsteologi, altså: «studiet af den nutidige kristendoms store betydningsuniverser (semantikker) med henblik på at udarbejde en sammenhængende kristendomstolkning, der på forskellig måde kan gøre kristendommen gældende som en mulig livstydning og livsform (pragmatik).» (Gregersen, 2008, s. 291-292)

Gregersen har utvikla ein modell som illustrerer at den dogmatikken arbeider på tre ulike plan (Gregersen, 2008, s. 307–309). Det Gregersen kallar *Teologi 1* har som oppgåve å lytte til og gje ei fortolkande framstilling av «truas språk», eller det kristne språket, slik det blir brukt i praksis. Her er materialet liturgiar, truspraksisar og religiøse erfaringar, og kriteriet er autentisk kristendom. Å arbeide med *Teologi 2* er å skildre kristendomens semantikk på eit systematisk nivå. Når ein skal systematisere noko er indre koherens det sentrale kriteriet. Den viktigaste oppgåve til denne formen for dogmatikk er å tenke igjennom og foreslå korleis det kristne språk

kan fortolkast i samtida. Til sist handlar *Teologi 3* å sjå teologien i samanheng med andre vitenskapar. Teologien er nøydd å gå i dialog med andre fagfelt og vere open for å integrere ny kunnskap. I ein tredje ordens teologi er ytre koherens eit kriterium og det er vanleg å nytte konstruktive og komparative metodar. I avhandlinga mi vil hovudvekta ligge på *Teologi 1 og 3*. Eg arbeider med *teologi 1* ved å analysere og klargjere «truas språk» i liturgien. Eg arbeider indirekte med *teologi 2* til dømes når eg presenterer Henriksen si systematiske framstilling av teologisk antropologi. Når eg les liturgien i lys av eksistensiell psykologi, arbeider eg med *teologi 3*.

#### **1.4.2    *Abduktiv analyse***

Eg skal gjere ein tematisk innhaldsanalyse av liturgien. Det vil seia at eg skal skildre eit tekstinnhald på ein systematisk måte (Bergström & Boréus 2005, referert i Anker, 2020, s. 40). Nærmare bestemt skal eg sjå på korleis erfaring av eksistensiell isolasjon blir tematisert. Som analyse teori brukar eg Irvin Yalom sin teori om fire eksistensielle grunnvilkår frå boka *Eksistensiell psykoterapi* (Yalom, 1980/2011), og trekk nokre gonger inn dei to støtteteoriane.

Eg vil forsøke å la både teori og materiale komme til orde i ein abduktiv analyse. I ein abduktiv analyse blir forskningsprosessen sett på som «kreativ meningsskapning der teori og empiri ikke bare skal møtes, men gjensidig utvide forståelsen.» (Swedberg, 2014, referert i Anker, 2020, s.60). Det vil seia at analysen er driven av både teori og empiri, og analysekategoriane oppstår i eit samspel mellom dei. Med denne avhandlinga vil eg først og fremst bidra inn i den fagteologiske samtalen om Den norske kyrkja sin liturgi. Samtidig vil eg ha eit kritisk blikk på Yalom sin eksistensielle psykologi, og eg vil nokre stader peike på korleis liturgien og eit kristent menneskesyn kan utfylle Yalom sitt syn på verda og mennesket. Dermed er eg ikkje berre oppteken av kva Yalom sin teori kan bety for materialet, men også av kva materialet og støtteteoriane kan bidra med i møte med Yalom sin teori.

#### **1.4.3    *Teksttolkning og hermeneutikk***

Når eg skal analysere «truas språk» i liturgien (*teologi 1*) i lys av eksistensiell psykologi er det viktig med kunnskap om teksttolkning og hermeneutikk. Hermeneutikk tyder tolkningsteori (Jeanrond, 1994, s.1-2). Vi treng ein slik teori fordi dei fleste former for menneskeleg kommunikasjon har ein ambivalens i seg: Dei kan tolkast på fleire måtar. Den viktigaste

oppgåva til hermeneutikken er å skape medvit om kompleksiteten ved det å lese (Jeanrond, 1994, s. 5).

I tradisjonen etter Hans-Georg Gadamer er ikkje hermeneutikken ein eigen metode, men refleksjon over spørsmålet om menneskeleg forståing (Jeanrond, 1994, s. 65). Eit sentralt poeng hos Gadamer er at vi alltid har med oss fordommar når vi les ein tekst (Gadamer, 2001, s. 116-118). Oppgåva vår som fortolkarar er ikkje å bli kvitt fordommane, men å vere medvitne om dei så vi ikkje tvinger dei på teksta. Vi må la teksta møte oss som «annleis», med sine egne meiningar, og vere opne for å endre våre egne synspunkt,

I arbeidet med denne avhandlinga har det vore ei hermeneutisk utfordring at tekstane eg har lese representerer ulike verdsbilete. I møte med Yalom oppdaga eg at eg hadde ei forventning om at teorien hans skulle harmonere betre med eit religiøst verdsbilete enn det viste seg at den gjorde. Yalom er ateist, og representerer eit materialistisk verdsbilete. Liturgien representerer eit teologisk verdsbilete og menneskesyn. For å klargjere kva dette vil seie, har eg med eit avsnitt om Jan-Olav Henriksen sin teologiske antropologi i teoridelen. Eg må ha med meg det hermeneutiske medvitet i møte med både tekst og materiale, og presentere dei som likeverdige samtalepartnarar.

#### *1.4.4 Analysespråk og objektsspråk*

Carl- Henric Grenholm understrekar viktigheita av å skilje mellom objektsspråk og analysespråk i ein analyse. Med objektsspråk meiner han «Det språk som anvendast i de olika texter som vi analyserer.» (Grenholm, 2006, s.217). Analyserpråk definerer han som «Ett språkssystem som utöver objektsspråkets utsagor även innehåller uttryck och utsagor som refererar til objektsspråket. Det er ett språk med vars hjälp vi talar om objektsspråket, det innehåller utsagor som klargör objektsspråkets utsagor.» (Grenholm, 2006, s.217).

Analyserpråket er som regel knytt til ein bestemt vitenskapleg tradisjon (Grenholm, 2006, s. 217). Ut ifrå dette utformar vi termane, omgrepa og distinksjonane vi brukar for å klargjere innhaldet i tekstane vi analyserer. Vi må definere desse tydeleg, og dei må vere vitenskapleg kontrollerbare og logisk konsistente

Grenholm påpeikar også viktigheita av at det kjem tydeleg fram kva som er objektsspråk og kva som er analysespråk (Grenholm, 2006, s. 218). Til slutt trekk , i likskap med Gadamer, fram det etiske poenget med å utøve forsiktigheit, så vi ikkje pressar fordommane våre eller

analysespråket vårt på teksta. Vi treng analysespråket for å kunne strukturere lesninga vår og skape ein kritisk distanse til teksta. Samtidig må vi også vere opne for å nyansere oss i møte med teksta sitt eige språk (Grenholm, 2006, s. 220).

I mi avhandling skal eg analysere liturgi, og dermed er objektsspråket det språket som vert brukt i liturgien. Eg tar med meg ulike teoretiske perspektiv i analysespråket mitt. For det første har eg med meg dei teoriane eg brukar aktivt i oppgåva: Irvin Yalom sin eksistensielle psykoterapi som hovudteori og Jan-Olav Henriksen sin teologiske antropologi samt Paul W. Jones sin funksjonelle teologi som støtteteoriar. For det andre har eg med meg ulike teologiske perspektiv frå utdanninga. Desse brukar eg mindre aktivt, men vil likevel spele inn i fortolkinga og analysespråket mitt.

## 2 Teori

### 2.1 Innleiing

I dette kapittelet vil eg først presentere hovudteorien for avhandlinga mi: Irvin Yalom sin teori om eksistensielle grunnvilkår frå *Eksistensiell psykoterapi* (1980/2011). Deretter vil eg leggje fram dei to støtteteoriane: Jan Olav-Henriksen sin teologiske antropologi frå *Imago Dei* (2003) og William Paul Jones sin funksjonelle teologi frå *Theological worlds* (1989)

### 2.2 Irvin Yalom: Eksistensiell psykoterapi

Irvin Yalom er lite sitert i den systematiske teologien. Han er psykiater og definerer seg som ateist (Yalom, 2002/2007, s. 26). Likevel har hans eksistensielle tilnærming gjort han til eit viktig navn i religionspsykologien. Han kallar si terapeutiske tilnærming for *eksistensiell psykoterapi*, og det er også namnet på boka eg skal presentere i dei neste avsnitta.

#### 2.2.1 Eksistensialistisk filosofi og psykologi

Den eksistensielle psykoterapien er basert på den *eksistensialistiske* filosofien. Det er ueinigheit rundt kva filosofar som vert rekna innanfor eksistensialismen. I følgje SNL blir ordet eksistensialisme først og fremst brukt om den næraste kretsen til Jean Paul Sartre (Olseth, 2021). Omgrepet *eksistensfilosof* vert brukt meir generelt om filosofar som arbeider med eksistensielle tema.

Eg kjem til å følgje Yalom sin bruk av omgrepet eksistensialisme. Han forklarar at det i filosofien finst både ein brei eksistensialistisk tradisjon, og ein spesifikk eksistensialistisk skule (Yalom, 1980/2011, s. 33–34). Ein vanleg definisjon på eksistensialistisk filosofi er at det er filosofi som dreier seg om tema som død, fridom, isolasjon og absurditet. Dette er tema som filosofar har reflektert over til alle tider. Den eksistensialistiske skulen derimot, oppstår i følgje Yalom med Søren Kierkegaard og vert vidareført av filosofar som Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre og Albert Camus.

### *2.2.2 Humanistisk psykologi*

I tillegg til den europeiske, eksistensialistiske arven, er Yalom sin eksistensielle psykoterapi prega av den amerikanske humanistiske psykologien som vaks fram på 1960- og 70-talet (Yalom, 1980/2011, s. 35-38). Kort sagt er den humanistiske psykologien oppteken av menneskelege ressursar, utvikling og potensiale. Sjølv stiller Yalom seg kritisk til denne humanistiske tradisjonen. Han meiner den humanistiske psykologien står fjernt frå den eksistensialistiske tradisjonen, som vektlegg grenser og Alvoret ved den eksistensielle situasjonen. Likevel, som psykologane Lina Søreide Slåttå og Ole Jacob Madsen (2014, avsn. 4) påpeiker, innrømmer Yalom sjølv at dei to tradisjonane har nokre grunnleggjande teser til felles. I tillegg refererer han ofte til humanistiske psykologar som May, Maslow og Rogers. Dette meiner Slåttå & Madsen er nok grunnlag for å sjå Yalom som ein representant for den humanistiske psykologien

### *2.2.3 Den eksistensielle tilnærminga til psykoterapi*

Boka *Eksistensiell Psykoterapi* (Yalom, 1980/2011) har i mange år blitt brukt som lærebok i grunnleggjande eksistensiell psykoterapi, nemleg «en dynamisk tilnærming til terapi som fokuserer på problemstillingar som er dypt rotfestet i menneskelig eksistens.» (Yalom, 1980/2011, s. 21). Dynamisk terapi baserer seg på Sigmund Freud sin dynamiske modell av psykens funksjon (Yalom, 1980/2011, s. 22). Modellen til Freud baserer seg på at tankar, kjensler og åtferd oppstår i spenninga mellom motstridande krefter i mennesket. Den eksistensielle terapien vidarefører Freud sin modell, men har eit anna syn på kva krefter det er snakk om, og kva som er innhaldet i menneskets grunnleggjande indre konflikter. Der den Freudianske konflikten står mellom medfødde drifter, oppstår den eksistensielle konflikten når mennesket vert konfrontert med det Yalom kallar «tilværelsens grunnleggjande vilkår»: «bestemte endelige vilkår og bestemte iboende eigenskapar, som er en del av, en uunngåelig del

av menneskets eksistens i verden.» (Yalom, 1980/2011, s. 24). Som nemnt kallar Yalom desse endelege vilkåra for «død», «fridom», «isolasjon» og «meningsløyse».

## 2.3 Yalom sine eksistensielle grunnvilkår

### 2.3.1 Eksistensiell isolasjon

Sidan utgangspunktet for mi oppgåve er eksistensiell isolasjon, byrjar eg med Yalom si skildring av isolasjon som eit eksistensielt grunnvilkår. Vi såg innleiingsvis at Yalom brukar omgrepet eksistensiell isolasjon om det å vere åtskild frå både andre levande vesen og omverda. I mellommenneskelege relasjonar meiner han det er slik at «Uansett hvor nær vi kommer hverandre, vil det alltid være et siste, uoverstigelig gap. Hver eneste en av oss kommer alene til verden, og vi må forlate den alene.» (Yalom, 1980/2011, s. 25). Denne grunnleggjande isolasjonen forsvinn altså ikkje ved å vere saman med andre menneske. Yalom meiner det einaste som verkeleg kan hjelpe i møte med angsten for isolasjonen, er å konfrontere den, altså å «ta direkte tak i den eksistensielle isolasjonen, utforske den, og kaste seg ut i sine følelser av fortapelse og ensomhet» (Yalom, 1980-2011, s. 466).

#### 2.3.1.1 Interpersonell, intrapersonell og eksistensiell isolasjon

Eksistensiell isolasjon både liknar og skil seg frå to andre former for isolasjon: *interpersonell* og *intrapersonell* (Yalom, 1980/2011, s. 415-417). Når vi snakkar om einsemd i daglegtalet, er det ofte den *interpersonelle* isolasjonen vi snakkar om: Å kjenne seg åtskild frå andre menneske og sakne fellesskap. I møte med denne typen isolasjon er løysinga kontakt med andre. *Intrapersonell isolasjon* handlar om å mangle kontakt med delar av seg sjølv, som kjensler, behov eller ønske. Her er løysninga reintegrasjon av desse delane, altså å bli kjent med og akseptere heile seg.

Yalom skriv at *eksistensiell isolasjon* til ein viss grad overlappar med dei to andre formene for isolasjon, og det kan vere vanskeleg å peike på kva for ein type isolasjon eit menneske erfarar den (Yalom, 1980/2011, s. 417). Den eksistensielle isolasjonen skil seg likevel ut ved at den ikkje forsvinn ved kontakt, verken med andre eller seg sjølv- det finst ikkje noko direkte løysning på.

### 2.3.1.2 Konfrontasjon av isolasjonen og betydninga for relasjonar

Ifølgje Yalom har den eksistensielle isolasjonen stor betydning for menneskelege relasjonar (Yalom, 1980/2011, s. 426). For det første er det berre gjennom å konfrontere den eksistensielle isolasjonen at vi kan inngå autentiske relasjonar, meiner Yalom. Han er overtydd om at «hvis vi kan vedkjenne oss vår isolerte situasjon i tilværelsen og gå dristig og resolutt inn i den, klarer vi også å forholde oss kjærlig til den andre» (Yalom, 1980/2011, s. 427) Ein autentisk relasjon meiner Yalom er prega av kravfri kjærleik. Blant anna dreier dette seg om vilje til å oppleve alle sider ved den andre (ikkje berre dei som tener ein sjølv), engasjement i den andre si utvikling, og ei aktiv haldning, det vil seia at ein er meir oppteken av å elske enn å bli elska (Yalom, 1980/2011, s. 438).

Dette er årsaka til at konfrontasjonen er den viktigaste strategien til terapeutar i møte med eksistensiell isolasjon, ifølgje Yalom (Yalom, 1980/2011, s. 467). Ein viktig del av konfrontasjon med isolasjonen er å lære seg avgrensinga av relasjonar: Mellommenneskeleg kontakt kan lindre kjensla av eksistensiell isolasjon, men den kan aldri oppheve den. Dersom vi erkjenner at isolasjonen er ein del av den menneskelege situasjonen, kan vi utvikle medkjensle for alle menneske. Det at vi alle er grunnleggjande åleine, kan paradoksalt nok vere noko av det som bind oss saman.

Ein konfrontasjon med isolasjonen er altså grunnlaget for sanne mellommenneskelege relasjonar, slik Yalom ser det. Han viser til at prosessteologen Alfred North Whitehead gjer ein liknande refleksjon om forhold mellom menneske og Gud: «Religion er det som den enkelte stiller opp med mot sin ensomhet... og hvis en aldri er ensom, er en aldri religiøs» (1962, sitert i Yalom, 1980/2011, s. 467). Yalom si tolkning er at Whitehead her snakkar om isolasjonen som ein føresetnad for sann religiøs tru.

Ein annan samanheng mellom eksistensiell isolasjon og relasjonar som Yalom trekk fram, er at relasjonar ofte er ein føretrukken strategi for å unngå konfrontasjon med isolasjonen (Yalom, 1980/2011, s. 439). Fordi vi ikkje held ut isolasjonen, ender vi opp med å søke tryggleik gjennom relasjonelle strategiar som har til felles at dei går ut på å *bruke* den andre, i staden for å *bry seg om*. Det vil seia at vi på ulike måtar ser på andre menneske som middel for å dekke våre egne behov.

Yalom meiner mange brukar andre for å stadfeste eigen eksistens, og opplever ikkje at dei «er nokon» når dei er åleine (Yalom, 1980/2011, s. 440-444). Dei fyller all tida si med andre menneske og aktivitetar, og held ikkje ut å vere heilt åleine og i ro. Andre brukar sex for å unngå å kjenne på den eksistensielle angsten. (Yalom, 1980/2011, s. 449-453). Yalom forklarar dette med at fordi vi opplever seksualiteten som ei ytre kraft, gjer den at vi mistar kjensla av å skape oss sjølv. Akkurat som i relasjonar generelt, utgjer haldninga vår til isolasjonen forskjellen på om vi brukar eller bryr oss om andre gjennom seksualiteten.

Ein annan vanleg metode for å lindre angsten for isolasjon er å «smelte saman» med ein annan person eller ei gruppe, og leve for denne (Yalom, 1980- 2011, s. 444-449). Dette meiner Yalom botnar i ei forneking av den eksistensielle isolasjonen: Fordi vi ikkje held ut angsten for isolasjon, skapar vi ein illusjon av at vi er eitt med noko utanfor oss sjølv. Som regel føretrekk menneske å ofre eigen individualitet og grenser framfor å kjenne seg åleine i verda. Eit vanleg døme på samansmelting er forelskinga, der «et ensomt spørrende ‘jeg’ oppløses i et ‘vi’» (Yalom 1980-2011, s.447). Eit anna døme er å smelte saman med ei større gruppe: Av frykt for isolasjonen rettar vi oss etter gruppas spelereglar i staden for å spørre kva vi sjølv vil og føler. Enda ei form for samansmelting finn vi hos mystikarane med sin søken etter å bli eitt med Gud, universet eller verdsaltet. Det er verdt å merke seg Yalom si svært negative vurdering av samansmelting som strategi:

Sammensmeltingen med et annet menneske, en gruppe eller en sak, med naturen eller med verdensaltet, innebærer alltid tap av selvet: Det er en pakt med Satan og fører før eller senere til eksistensiell skyldfølelse- den smertelige skyldfølelsen som har sitt opphav i sorgen over det ulevde livet i seg selv (Yalom, 1980/2011, s. 448).

Erfaringa av eksistensiell isolasjon går ofte hand i hand med erfaringa med dei tre andre eksistensielle grunnvilkåra: Død, fridom og meiningsløyse. I dei følgjande avsnitta vil eg presentere dei aspekta ved desse grunnvilkåra som er relevante for temaet eksistensiell isolasjon.

### **2.3.2 Eksistensiell isolasjon og død**

Om samanhengen mellom død og isolasjon skriv Yalom at «Uansett om vi er omgitt av venner, om andre dør for samme sak, ja, til og med dør sammen med oss [...], er og blir det å dø dypest



sett den mest ensomme erfaringen et menneske gjør» (Yalom, 1980/2011, s. 418). Etter Yalom sitt syn er altså isolasjon noko som kjenneteiknar døden, og det at vi skal døy er med på å isolere oss. Døden har også til felles med den eksistensielle isolasjonen at den beste måten å handtere den på, slik Yalom ser det, er direkte konfrontasjon. Ein del av det å konfrontere døden, er å erkjenne at vi skal døy åleine. Dermed fører konfrontasjon med døden uunngåeleg til ei oppleving av eksistensiell isolasjon.

#### 2.3.2.1 Konfrontasjon med dødsangsten

Yalom er likevel oppteken av den positive betydninga av konfrontasjon med dei grunnleggjande vilkåra. Ved å konfrontere døden og den medfølgjande isolasjonen meiner han vi kan møte livet på ein ny måte. For eksempel skriv Yalom at mange pasientar med ulækjeleg kreft opplever personleg forandring og vekst i møte med døden (Yalom, 1980/2011, s. 55–56). Mange i denne situasjonen kan fortelje om fordjupa relasjonar med sine nærmaste, større takksemd for dei små tinga og at dei i større grad lever her- og -no.

Eit sentralt poeng for Yalom er at livet og døden er gjensidig avhengig av kvarandre (Yalom, 1980/2011, s.50). Døden pregar eitkvart menneskeliv, påstår Yalom, enten vi er medvitne om det eller ikkje. Gjennom historia har mange tenkarar satt ord på den positive betydninga av å erkjenne at vi skal døy. Yalom skriv at «Døden som *fysisk* realitet utsletter mennesket, mens *forestillingen* om døden opprettholder det.» (Yalom, 1980/2011, s. 50).

Sjølv om det å erkjenne døden har svært positiv betydning for livet, brukar vi menneske ofte mykje tid og energi på å nekte for vår eigen død, skriv Yalom (Yalom, 1980/2011, s. 62-65). Han kallar dødsangsten for ei primær kjelde til angst. Denne dødsangsten er ikkje angst for sjølve dødshendinga eller kva som skjer i livet etter døden, men ein grunnleggjande angst for å opphøyre å vere til.

#### 2.3.2.2 Forsvarsmekanismar mot dødsangsten

Yalom meiner alle menneske verner seg mot dødsangsten ved hjelp av to grunnleggjande strategiar eller forsvarsmekanismar som han kallar «særegenhet» og «den endelige befrier» (Yalom, 1980/2011, s. 123-124). Desse utviklar vi allereie som små born, og dei blir stadfesta av det vi lærer av foreldre, religion og samfunnet elles.

Trua på personleg særeigenheit spring ut av at vi som born blir overttydde om at vi er spesielle, usårbare og udødelege. Denne førestillinga lindrar dødsangst fordi den beskyttar oss mot den

skremmande tanken om at vi skal dø. Fornektinga av eiga dødelegheit og sårbarheit kan nokre gonger vere føremålstenleg, fordi den kan gjere oss til sterke individ med mot til å møte livets utfordringar (Yalom, 1980/2011, s. 153) Samtidig kan det å stikke seg ut frå mengda kaste oss ut i isolasjonen, noko som medfører eksistensiell angst (Yalom, 1980/2011, s. 161).

Den andre forsvarsmekanismen er trua på at vi alltid kan rekne med ein personleg frigjerar (Yalom, 1980/2011, s. 124): Denne trua veks ut av spedbarnet si erfaring av foreldra som alltid er der for å passe på det. Når barnet veks opp, leitar det etter ein frigjerar i form av overnaturlig vesen, ein leiar eller eit høgare formål som ein kan smelte saman med. Ved å gje avkall på seg sjølv på denne måten vert dødsangsten lindra, men prisen er at ein avgrensar seg sjølv (Yalom, 1980/2011, s. 162-163). Trua på ein personleg frigjerar heng tett saman med samansmeltinga som strategi mot eksistensiell isolasjon (sjå s.16), fordi begge strategiane går ut på å søke lindring for eksistensiell angst utanfor seg sjølv (Yalom, 1980/2011, s. 447).

### *2.3.3 Eksistensiell isolasjon og fridom*

#### *2.3.3.1 Eksistensiell isolasjon og ansvar*

I kapitla om fridom tek Yalom for seg temaa ansvar og vilje (Yalom, 1980/2011, s. 261). Temaet ansvar er særleg relevant i samband med den eksistensielle isolasjonen fordi i Yalom si forståing handlar det å ta ansvar for eige liv om å vere sitt eige opphav : «Å være seg sitt ansvar bevisst er å vær klar over at en skaper sitt eget jeg, sin skjebne, sin livssituasjon og sine følelser, og i enkelte tilfeller sin egen lidelse» (Yalom, 1980/2011, s. 263). Vi er altså ansvarlege i den forstand at vi er opphav til vår eiga verkelegheit, ifølgje Yalom.<sup>4</sup> Ein konsekvens av dette er at vi ikkje lenger kan tru at vi vert forma og beskytta av ein annan. Dermed heng den sjølvskapande prosessen tett saman med opplevinga av eksistensiell isolasjon (Yalom, 1980/2011, s. 420).

Den subjektive erkjenninga av ansvar kan føre til ein angst for grunnløysa, som fleire eksistensialistiske filosofar har kalla «urangst» (Yalom, 1980/2011, s. 263-268). Angsten for grunnløysa heng tett saman med dødsangsten, og vi reagerer på same måte: Vi søker struktur, autoritet og overordna hensikt for å unngå situasjonar der angsten kjem til overflata. På same

---

<sup>4</sup> Her står Yalom i tradisjonen etter Immanuel Kant og eksistensfilosofar som Sartre og Heidegger (Yalom, 1980/2011, s. 265)

måte som med dødsangsten kan vi utvikle forsvarsmekanismer mot angsten for grunnløysa (Yalom, 1980/2011, s. 377-378). I den eksistensielle psykoterapien vert ansvarsfråskrivning sett på som noko negativt, og målet med terapien er at klienten skal få hjelp til å erkjenne ansvar (Yalom, 1980/2011, s. 263). Yalom meiner at menneske kan berre bli motiverte til å endre seg dersom dei er overtydde om at dei skapar si eiga lidning og er ansvarleg for eige liv.

### 2.3.3.2 Eksistensiell isolasjon og avgjerder

Kapittelet om vilje handlar om vegen frå erkjening av ansvar til å handle i tråd med dette (Yalom, 1980/2011, s. 341). Yalom skriv om to fasar i viljeprosessen: Ønsket og avgjerda. Ønsket markerer starten på ein ansvarleg handlingsprosess, avgjerda er knytt til gjennomføringa (Yalom, 1980/2011, s. 359). Det er ein sterk link mellom avgjerder og eksistensiell isolasjon i Yalom sin teori. Avgjerder tvinger oss nemleg til å vedkjenne det personlege ansvaret vårt, og dermed også den eksistensielle isolasjonen. Forsvarsmekanismane våre mot dødsangsten kan også breste når vi står overfor viktige avgjerder. Trua på personleg sær eigenheit blir utfordra når vi forstår at moglegheitene våre er avgrensa: Å velje noko er å velje bort noko anna. Når vi vedkjenner det personlege ansvaret vårt og den eksistensielle isolasjonen, vert myten om den endelege frigjeraren utfordra.

### 2.3.4 Eksistensiell isolasjon og meningsløyse

Til no har vi sett at eksistensiell isolasjon, død og fridom heng uløyselig saman i Yalom sin teori. Hans fjerde og siste eksistensielle grunnvilkår er meningsløyse. I hans eksistensialistiske verdsbilette fins det ingen mening eller absolutt i tilværet (Yalom, 1980/2011, s. 493). Samtidig er mennesket meningssøkande i sin natur. Dermed oppstår følgjande problem, skriv Yalom: «Hvordan skal et menneske som søker mening med tilværelsen, finne mening i et univers som ikke har noen mening?» (Yalom, 1980/2011, s. 493).

Yalom meiner at problemet med meningsløyse ofte blir forveksla med angsten som oppstår i møte med dei tre andre eksistensielle grunnvilkåra (Yalom, 1980/2011, s. 540). Vi kan skape ei førestilling om ein større samanheng for å fornekte fridomen og ansvaret vi har for eige liv, slik at vi unngår angsten for grunnløysa og isolasjonen.

#### 2.3.4.1 Kosmisk meining og verdsleg meining

Ifølgje Yalom kan vi snakke om meininga med livet på to ulike måtar. Den eine måten er å snakke om *kosmisk meining* (Yalom, 1980/2011, s. 494). Her kan vi forstå ordet meining som «betydning» eller «samanheng». Inngår menneskelivet i ein større, overordna samanheng? Som døme på ein slik samanheng trekk Yalom fram den jødisk- kristne tradisjonen der mennesket er til for å leve etter Guds vilje.

I den moderne verda har trua på kosmisk meining falt bort frå mange, men vi treng like fullt meining for å vite korleis vi skal leve (Yalom, 1980/2011, s. 497). Den andre forma for meining med livet er *verdsleg personleg meining*. Her tyder meining «formål», «hensikt» eller «funksjon» (Yalom, 1980/2011, s. 494). Yalom nemner nokre verdslege aktivitetar som gjerne fører til oppleving av meining: Å praktisere nestekjærleik, å ofre seg for ei sak, kreativitet, sjølvrealisering og hedonisme (Yalom, 1980/2011, s. 503–511). Han åtvarar mot å leggje for stor vekt på sjølvrealisering og hedonisme: former for meining som kretsar rundt sjølvet (Yalom, 1980/2011, s. 511). Han følgjer tenkarar som Martin Buber og Viktor Frankl i at mennesket finn sann meining berre når det rettar blikket utover, i sjølvtranscendensen.

Yalom peikar på *engasjement* som svaret i møte med meiningsløyse (Yalom, 1980/2011, s. 555-561). I møte med dei tre andre eksistensielle vilkåra var løysninga direkte konfrontasjon. Meiningsløysa skil seg frå døden, fridomen og isolasjonen ved at vi bør nærme oss den indirekte. Løysninga er å slutte å gruble over meining, og heller *engasjere seg* i livet. Å søke meining fører ifølgje Yalom med seg same paradoks som det å søke lykke: Jo meir ein leitar etter den, jo mindre sjanse er det for å finne den. Dersom vi legg frå oss spørsmålet derimot, og brukar tida på å engasjere oss, kjem opplevinga av meining som eit resultat av engasjementet.

### 2.4 Jan-Olav Henriksen: *Imago Dei*

Så langt i dette kapittelet har eg presentert Irvin Yalom sin teori om dei eksistensielle grunnvilkåra død, fridom, isolasjon og meiningsløyse. I metodekapittelet antyda eg det finst ei spenning mellom Yalom sitt eksistensialistiske menneskesyn og det kristne menneskesynet som ligg til grunn for liturgien. For å klargjere kva eg meiner med eit kristent menneskesyn, vil eg i dette delkapittelet presentere ei systematisk-teologisk framstilling av dette: Jan-Olav Henriksen sin teologiske antropologi frå boka *Imago Dei- den teologiske konstruksjonen av menneskets*

*identitet* (2003). Der Yalom vektlegg mennesket sin sjølvskapande fridom, vektlegg Henriksen at fridom må forståast i lys av at mennesket er skapt i Guds bilete og avhengig av Gud.

#### 2.4.1 *Mennesket som skapt*

Ein grunnleggjande føresetnad for eit teologisk menneskesyn er forståinga av at mennesket er *skapt* av Gud (Henriksen, 2003, s. 31-32). At mennesket er skapt av Gud, betyr at Gud er mennesket sitt opphav. Vidare betyr det at Gud er personleg engasjert i mennesket, slik dei fleste foreldre er engasjert i borna sine. Verken forelder og born eller Gud og skaparverk kan forståast uavhengig av relasjonen til kvarandre. Eit sentralt poeng i teologisk antropologi er altså ifølgje Henriksen at mennesket er grunnleggjande avhengig.

Menneske i eit moderne og individualistisk samfunn ser gjerne på avhengnad som veikskap og mangel på sjølvstende (Henriksen, 2003, s. 34–35). I Henriksen sin teori derimot, er avhengnad eit positivt ladd omgrep. Fordi sjølvstende oppstår i relasjon, treng ikkje avhengnad bety mangel på sjølvstende. På bakgrunn av dette skil Henriksen mellom sjølvstende *i* relasjon og lausriving *frå* relasjon. Sjølvstende er naudsynt for gode relasjonar og positiv livsutfalding. Å isolere eller lausrive seg *frå* relasjonar derimot, stenger for livsutfalding. Avhengnad heng også saman med sårbarheit. Sårbarheita vår gjer at vi kan inngå personelle relasjonar, der vi møter kvarandre med anerkjenning og respekt. Dette står i kontrast til instrumentelle relasjonar der vi utnyttar den andre til eiga vinning.

Henriksen er oppteken av at mennesket er skapt både *i* Guds bilete, og *til* Guds bilete (Henriksen, 2003, s. 134-137). Det at mennesket er skapt *i* Guds bilete handlar ikkje om at mennesket har fått bestemte eigenskapar, men om relasjonen mellom Gud og mennesket. I den forstand er Imago Dei «Det uoppløselige og alltid nærværende forhold Gud har til mennesket- og som preger menneskets liv enten det vil eller ei.» (Henriksen, 2003, s. 152). Samtidig har Gud skapt mennesket *til* eit liv i fellesskap med Gud, prega av kjærleik til nesten (Henriksen, 2003, s. 136). Det er mennesket sjølv sitt *ansvar* å velje om det vil leve ut gudbilledlegheita det er skapt til eller ikkje.

#### 2.4.2 *Mennesket som syndig*

Mennesket står altså fritt til å velje om det vil leve i fellesskap med Gud og medmenneske, slik det er skapt til (Henriksen, 2003, s. 160). Gud gjev sine gåver til mennesket enten det vil leve i fellesskap med han eller ikkje. Henriksen brukar skiljet mellom *sjølvstende* og *lausriving* også

når han forklarer kva det vil seia at mennesket er syndig. Som syndig vil mennesket rive seg laus frå Gud og la Guds gåver tene til eiga vinning, «i hans eller hennes isolerte selvtutfoldelse.» (Henriksen, 2003, s. 160). Dermed heng synd og isolasjon tett saman i eit kristent menneskesyn. Med utgangspunkt i Gerhard Ebeling sin teori om «sentrale kjennetegn ved livsfenomene», utbroderer Henriksen korleis synda kan gjere konkrete utslag i livsstrukturane til menneska (Henriksen, 2003, s. 199). Eg meiner kjenneteiknet som Ebeling kallar *interdependens* er særleg relevant i lys av Yalom sin teori og eksistensiell isolasjon. Interdependens dreier seg om at mennesket alltid er avhengig av noko utanfor seg sjølv for å kunne leve. Vi såg i førre avsnitt at avhengnaden er ein del av det å vere skapt. Synd kan føre til forneking av eiga avhengnad. For eksempel kan vi inngå asymmetriske relasjonar der vi utøver kontroll over andre, så vi ikkje kjenner oss avhengige av dei. Eller vi kan bli hindra i å involvere oss i andre sitt liv gjennom empati og omsorg.

#### 2.4.2.1 Ei teologisk fortolking av døden

Når det kjem til synet på døden, meiner Henriksen at teologien må omtale den som ein uunngåeleg del av livet. Han argumenterer for dette ved å vise til blant anna Yalom sine innsikter om død og liv som gjensidig avhengig av kvarandre og dei positive effektane av dødserkjenning (Henriksen, 2003, s. 244). Han meiner det er ein styrke ved Yalom sin teori at den set ord på kva rolle døden kan spele i livet. Samtidig argumenterer Henriksen teologisk mot eit for idealisert syn på døden. I eit teologisk perspektiv er Gud livets kjelde, og dermed er døden Guds motpart (Henriksen, 2003, s. 233). Samtidig forvaltar kyrkja eit håp om at døden ikkje har siste ordet (Henriksen, 2003, s. 260). Det held altså ikkje at kyrkja snakkar om døden ut ifrå allmenn erfaring, den må også tolke døden teologisk i lys av trua på Gud som skapar, frelsar og fullendar.

#### 2.4.3 *Mennesket som nyskapt*

Vi kan forstå frelse som at Gud gjev mennesket nytt og evig liv, eller at mennesket blir fødd på ny (Henriksen, 2003, s.288- 292). Dette inneber blant anna ein fornya relasjon til Gud der vi anerkjenner at vi er avhengige av Gud for å leve. Samtidig tilbyr Gud mennesket fellesskap, tilhøyre og meningssamanheng. Mennesket får ein ny identitet, og kan relatere til seg sjølv, andre og Gud på ein ny måte. Denne nye måten å leve på er prega av tru, håp og kjærleik (Henriksen, 2003, s. 359-362). Tru inneber ei overskriding av sjølvvet, slik at det blir mogleg å møte andre menneske i kjærleik. Også håpet er forankra i noko utanfor mennesket sjølv. Trua

knyt seg til håpet om at noko som ikkje er, ein gong skal bli. Dermed er framtidssjansen viktig for å forstå både trua og håpet.

Eit anna moment ved eit liv i tru, er at det også er eit liv i fridom (Henriksen, 2003, s. 349-351). I ei teologisk forståing er fridom knytt til relasjon. Synda kan føre til at vi jagar etter fridomen i seg sjølv, så vi lever isolert og lausrivne frå alle som kan påverke oss i vala vi tek. Frelse i denne samanhengen sjåast på som frigjering frå denne isolasjonen. Gjennom trua kan mennesket leve fritt i relasjon til Gud og medmenneske.

## 2.5 *W. Paul Jones: Theological worlds*

Eg har valgt å bruke William Paul Jones si bok *Theological worlds* (1989) i dialog med Yalom fordi Jones tematiserer den eksistensielle isolasjonen i ein teologisk kontekst. Jones brukar riktignok ordet separasjon, men skildringa hans av separasjonen minner om Yalom si skildring av den eksistensielle isolasjonen. Difor meiner eg det Jones skriv om separasjon er relevant inn mot temaet eksistensiell isolasjon. Samtidig er ein skilnad mellom Yalom og Jones at Jones ser på isolasjonen som ei erfaring, ikkje som eksistensielt grunnvilkår. Han deler Henriksen si forståing av at mennesket er skapt til fellesskap med Gud. På denne måten kan Jones bygge ei bru mellom Yalom si skildring av eksistensiell isolasjon og ei kristen forståing av at mennesket aldri er åleine.

Jones kallar teologien sin for «funksjonell teologi» (Jones, 1989, s. 13-16). Til grunn for denne teologiforståinga ligg Paul Tillich sin tanke om at menneske ikkje kan leve utan mening. Teologisering, skriv Jones, er den meningsskapande prosessen som er ein naudsynt del av det å eksistere som menneske. Alle menneske har sitt eige meningsunivers, eller si unike forståing av verda. Sidan teologisering heng saman med meningsskapning, betyr dette at det også finst like mange teologiske univers som det finst menneske. Basert på empiriske undersøkingar blant teologistudentar og prestar i protestantisk kontekst, har Jones identifisert fem «familiar» av teologiske verder som utgjer typologien han presenterer i *Theological Worlds* (1989).

### 2.5.1 *Dilemma og forløyning*

Ei teologisk verd representerer ei spesifikk «eksistenskjensle» eller haldning til livet (Jones, 1989, s. 18). Denne består av to polar som Jones kallar «obsessio» og «epiphania»: *dilemma og*

*forløyising*<sup>5</sup>. Tanken om «obsessio» går ut på at eitkvart menneskeliv har eit grunnleggjande og definerande *dilemma*. Jones skildrar det blant anna som «that which so gets its teeth into a person that it establishes one's life as plot» (Jones, 1989, s. 27). Dilemma er altså knytt til det grunnleggjande drama i eit menneskeliv. Eit slikt eksistensielt dilemma har alltid ein motpol i følge Jones, ei *forløyising* (Jones, 1989, s. 28). Jones samanliknar forløyisinga med perler som blir danna rundt gnagande sandkorn i ein østers. Når østersen forsvarar seg mot sandkorn, støyter den det ikkje ut, men dannar ei beskyttande hinne rundt det. På same måte får ikkje forløyisinga dilemma til å forsvinne, men den gjer det mogleg å halde ut.

### 2.5.2 *Separasjon og sameining*

Jones sin teori er relevant for temaet eksistensiell isolasjon på (minst) to måtar: For det første er det ein grunnleggjande føresetnad for teorien at kvart menneske har sin individuelle måte å sjå verda på. I den postmoderne verda har bortfallet av eit felles verdsbilete ført til at menneske blir isolert i si eiga forståing av røynda (Jones, 1989, s. 20). Dermed bidreg Jones til ei forståing av at eksistensiell isolasjon ikkje er eit grunnvilkår ved eksistensen slik Yalom meiner, men at ulike trekk ved samtida kan vere med på å skape erfaringar av isolasjon.

For det andre dreier det eksistensielle dilemma i ei av Jones sine teologiske verder seg om separasjon, eller ei kjensle av å vere åtskild og forlaten. Eit menneske som lever i denne teologiske verda, har gjerne ei sterk oppleving av å mangle ein stad å høyre til. Dette kan føre til at ein kjenner seg framandgjort frå verda, og opplever ei lengsle etter ein stad der ein kjenner seg heime.

Forløyisinga til separasjonsdilemma kallar Jones for «reunion», sameining (Jones, 1989, s. 110–125). I dette tilfellet meiner han forløyisinga, paradoksalt nok, er innbakt i sjølve dilemmaet. Jones skriv: «‘Abandoned’ implies ‘by someone’ Absence implies presence somewhere’. One essentially belongs, or why such homesickness?» (Jones, 1989, s. 111) Det at vi opplever å lengte heim, betyr slik Jones ser det at vi har ein heim å lengte til. Han viser til Augustin som skriv i innleiinga til *Confessiones* at «du har skapt oss til deg, og hjarta vårt er uroleg til det finn kvile i deg.» (Augustin, ca. 400/2009; Jones, 1989, s.122)<sup>6</sup>. Mystikarane snakkar gjerne også

---

<sup>5</sup> Omsetjinga av ordparet *obsessio - epiphania* til *dilemma - forløyising* har eg lånt av Graff-Kallevåg & Kaufman (2021)

<sup>6</sup> Jones siterar ei engelsk omsetjing av *Confessiones*, her har eg brukt samlaget si omsetjing frå 2009.



om ei lengsle etter å bli eitt med Gud, det evige eller heilskapen. Her trekk Jones fram kvekeren Rufus Jones:

Love is the longing to be united [with] the original one... The soul is alien here and its chief joy in the midst of the shows of sense is joy at the sight of something which reminds it of its old divine home. (sitert i Jones, 1989, s. 112)

I denne forståinga er det den mystiske opplevinga av å bli eitt med Gud som er svaret på isolasjonen.

Frå protestantisk teologi trekk Paul Jones fram Paul Tillich som den som skildrar separasjonsdilemma mest utførleg. Tillich forstår ikkje Gud som eit vesen, men som den «ontiske grunnen» i tilværet (Jones, 1989, s. 124). Vi menneske kjem frå denne grunnen, og forløyninga for separasjonsdilemma er å bli sameina med den.

## 2.6 Oppsummering

I teorikapitlet presenterte eg først Yalom sin teori om dei fire eksistensielle grunnvilkåra, med hovudvekt på den eksistensielle isolasjonen. Eg har forsøkt å gje eit bilete av kva Yalom meiner eksistensiell isolasjon er, og korleis den heng saman med dei andre «eksistensielle grunnvilkåra»: død, fridom og meningsløyse. Deretter har eg presentert sentrale moment frå Henriksen sin teologiske antropologi og Jones sin funksjonelle teologi for å få fram nokre teologiske perspektiv på temaet eksistensiell isolasjon.

# 3 Analyse

## 3.1 Innleiing

I dette kapitlet analyserer eg DNK si «Ordning for hovudgudsteneste», i lys av teoriane eg presenterte i kapitlet ovanfor: Yalom (1980/2011) som hovudteori, og Henriksen (2003) og Jones (1989) som støtteteoriar. Analysen skal hjelpe meg å svare på problemstillinga: *Korleis blir erfaring av eksistensiell isolasjon tematisert i Den norske kyrkja si liturgiske ordning for hovudgudsteneste? Kva for teologiske ressursar tilbyr liturgien i møte med denne erfaringa?*

Hovudteorien min er Yalom sin teori om «eksistensielle grunnvilkår» (1980/2011). Dei fire «grunnvilkåra» *isolasjon, død, fridom og meningsløyse* utgjer grunnstrukturen i analysen. Som i teoridelen startar eg med isolasjon og ser etter stadene i liturgien der erfaring av eksistensiell

isolasjon er eksplisitt tematisert. Deretter går eg gjennom dei andre «grunnvilkåra» *død, meiningsløyse og fridom*, og ser etter korleis desse blir tematisert på måtar som er relevante for temaet eksistensiell isolasjon. Eg dreg også inn dei to støtteteoriane i analysen. Henriksen sin teori er blant anna med på å klårgjere teologien som finst i liturgien. Jones sitt ordpar *dilemma og forløyising* kjem særleg til nytte når eg skal sjå på kva for teologiske ressursar som vert tilbydd i møte med erfaring av eksistensiell isolasjon.

### 3.2 *Isolasjon*

Eit sentralt poeng i Yalom sin teori er at den eksistensielle isolasjonen ikkje kan opphevast. Han meiner difor at den beste strategien i møte med den eksistensielle isolasjonen er å konfrontere den. I kristen teologi er ikkje isolasjonen eit grunnvilkår ved den menneskelege eksistensen. Likevel kan det Yalom skriv vere relevant i møte med den menneskelege *erfaringa* av å vere grunnleggjande isolert. Jones (1989, s. 18–23) argumenterer for at moderne menneske lever i ulike «teologiske verder», og isolasjon (som Jones kallar «separasjon») er det grunnleggjande dilemma ei av verdene. For at teologien skal vere relevant og tilby forløyising for ulike menneske, må den ta på alvor at menneske strever med ulike eksistensielle dilemma. Dette talar for relevansen av å sjå på korleis erfaring av eksistensiell isolasjon vert tematisert i liturgien.

Vi såg at Henriksen overførte noko av Yalom sin argumentasjon for konfrontasjon med døden til ein teologisk kontekst. Sjølv om døden i eit teologisk perspektiv ikkje har siste ordet, må vi snakke realistisk om døden som ein del av menneskelivet (Henriksen, 2003, s. 261). Eg meiner dette argumentet er overførbart til eksistensiell isolasjon, på bakgrunn av samanhengen mellom død og isolasjon som Yalom argumenterer for (1980/2011, s. 418–420) Dermed er eg interessert i om liturgien tematiserer erfaringa av eksistensiell isolasjon på ein måte som inviterer til konfrontasjon.

Samtidig skriv Henriksen at teologien må seie meir enn at døden er ein del av livet (Henriksen, 2003, s. 162). Den må også tolkast teologisk, i lys av at Gud har overvunne den. I problemstillinga mi har eg lagt til grunn at isolasjon er ei eksistensiell erfaring, og ikkje eit grunnvilkår ved eksistensen. Dermed er det også relevant å sjå på kva for teologiske ressursar liturgien tilbyr til forløyising frå isolasjonsdilemma.

### 3.2.1 «Gud, du kjenner og elsker oss alle» - Guds nærvær

Eg vil argumentere for at guds nærvær er eit langt meir framtrédande tema i liturgien enn gudsfråvær. Gudstenesta teiknar opp eit bilete av ein immanent Gud som er nær, kjærleg, personleg og engasjert i menneskeliv. Døme på dette er **syndsvedkjenning C** som vert innleia med «Gud, du kjenner og elsker oss alle» (Kirkerådet, 2020, s. 156) og bønneformuleringar som «Det er i deg vi lever, rører oss og er til» (Kirkerådet, 2020, s. 179) .

Samtidig bidreg understrekinga av Guds allmakt og herlegdom til å teikne opp eit transcendent Gudsbilete. Døme på dette er i gloria, «Ære vere Gud i det høgste» (Kirkerådet, 2020, s. 158), og i **nattverdbøn C** der Gud vert kalla «heilag», «miskunnsam», «mektig» og «trufast» (Kirkerådet, 2020, s. 158).

Begge desse gudsbileta står i kontrast til Yalom si forståing av «universets kosmiske likegyldighet» (1980/2011, s. 420). Sjølv om deler av liturgien skildrar ein allmektig Gud som finst «der oppe», er det gjennomgåande snakk om ein Gud som vil noko med denne verda, og som har makt til å gripe inn. Eit slikt bilete av Gud impliserer at mennesket *ikkje* er åleine i verda slik Yalom hevdar.

Liturgien formidlar også guds nærvær gjennom velsigninga og ulike helsingar. Det første liturgen gjer i gudstenesta er å formidle eit inngangsort eller ei helsing til kyrkjelyden. **Inngangsort 1**, «Nåde vere med dykk og fred frå Gud vår Far, og Herren Jesus Kristus» (Kirkerådet, 2020, s. 154), formidlar eit bilete av ein Gud som ønskjer å vere nær og gje sine gåver til mennesket. Alle nattverdsbønene startar med ei helsing der liturgen formidlar Guds nærvær: «Herren vere med dykk» (Kirkerådet, 2020, s. 172), og til sist i nattverdsdelen bed liturgen ei bøn som blir avslutta med «fred vere med dykk» (Kirkerådet, 2020, s. 189). I alle desse døma går orda «med dykk» igjen. Når Gud eller Guds gåver er *med* menneske, er ikkje desse menneska åleine. Slik teiknar helsingane opp eit bilete av ein Gud som har noko å tilby i møte med erfaringa av eksistensiell isolasjon. Bruken av pronomenet i pluralis er med på å gjere dei som mottek gåvene til eit «vi». Frasen «med dykk» etablerer altså både fellesskap mellom Gud og individet og mellom individa som kjem til gudsteneste.

Mot slutten av Gudstenesta lyser liturgen den aronittiske velsigninga: «Herren velsigne deg og vare deg. Herren late sitt andlet lysa over deg og vere deg nådig. Herren lyfte sitt åsyn på deg og gje deg fred» (Kirkerådet, 2020, s. 191). Velsigninga har til felles med døma lenger oppe at den formidlar nåde og fred som Guds gåver til mennesket. I «Veiledning til hoveddelene i

gudstjenesten» (Kirkerådet, 2020), står det at «menigheten mottar velsignelsen som en gave fra den treenige Gud som ved Jesus Kristus har lovet å være med oss ‘alle dager inntil verdens ende’ (Matt 28,20b)» (Kirkerådet, 2020, s. 391). Gudsbiletet som kjem fram i velsigninga er likt det i helsingane: Gud er nær og involvert i menneskeliv.

Det ser ut til å vere eit mønster i liturgien at forløyising blir tilbydd utan at dilemma først vert skildra. Når både Gudstenesta og nattverden startar og sluttar med ønskje om Guds nåde, fred og nærvær blir den relasjonelle sida ved gudstrua vektlagt. Det går an å sjå for seg erfaring av nåde, fred og gudsnærvær som kontrast til erfaring av eksistensiell isolasjon og gudsfråvær. Dilemma blir implisitt tematisert, gjennom at forløyisinga blir tilbydd. Slik tilbyr liturgien forløyisinga på dilemma med eksistensiell isolasjon, utan at sjølve dilemma blir skildra.

### 3.2.2 «Bli hos oss»- Gudsfråvær

Kyrkjelyden sine bønner om gudsnærvær representerer ein annan måte eksistensiell isolasjon kan bli implisitt tematisert på. I dei ferdigformulerte forbønene finn vi ønskjer om at Gud skal vere nær menneske i ulike situasjonar, til dømes i **forbøn 3**: «Vi bed for konfirmantane våre [...] lat dei kjenna seg omgjevne av din kjærleik» (Kirkerådet, 2020, s. 239).

Desse bønene kan sjåast på som bønner om forløyising frå den eksistensielle isolasjonen. Jones skriv at forløyisinga til isolasjonsdilemma er *reunion*, «sameining» (Jones, 1989, s. 19). Bønner om at Gud skal vere nær impliserer at menneske kan oppleve Gud som fjern. Dermed går det an å seie at det ligg ei implisitt tematisering av gudsfråvær eller eksistensiell isolasjon i desse bønene.

Eit anna døme på denne implisitte tematiseringa er siste del av bøna etter «mysteriet i trua» frå **nattverdsbøn D**: «Bli hos oss, også når vi tvilar og sørgjer. Gå med oss, inntil sagn og smerte har vike for evig jubel og lovsong.» (Den Norske kirke, 2020, s. 180). Tvil, sorg, sagn og smerte kan henge saman med erfaring av eksistensiell isolasjon. Sorg heng ofte saman med døden, som Yalom kallar «den mest ensomme erfaringen et menneske gjør» (Yalom, 1980/2011, s. 418). Tvil er gjerne knytt til ei kjensle av at Gud er borte. Ikkje minst kan formuleringane «Bli hos oss» og «gå med oss» lett knytast til eit ønske om å ikkje vere åleine.

Det er verdt å merke seg at «tvilar» og «sørgjer» er del av ei bisetning: «også når vi tvilar og sørgjer». I setninga «Bli hos oss, også når vi tvilar og sørgjer», ligg hovudvekta i viljesetninga «bli hos oss». Altså vert dilemma nemnt i ei leddsetning, og hovudvekta ligg på forløyisinga.

Også denne bønformuleringa ser ut til å vere eit døme på at forløyising får større plass enn dilemma i liturgien.

### 3.2.3 «Vi er samla for ditt andlet» - Fellesskap

#### 3.2.3.1 Kyrkjelyden er eitt

Ein ressurs som vert tilbydd i møte med eksistensiell isolasjon, er den sterke vektleggjinga av at kyrkjelyden er saman i gudstenesta. På lik linje med tidlegare døme, ser vi her at forløyising blir tilbydd utan skildring av dilemma. Det blir understreka at kyrkjelyden er fellesskap, utan at isolasjonen mange kan oppleve blir adressert. Vi ser kanskje eit unntak frå dette mønsteret i forbøna, noko eg kjem tilbake til i avsnitt 3.2.4.

Første del av gudstenesta vert kalla «samling», og inneheld blant anna ei samlingsbøn. At gudstenesta startar slik, markerer at den er ei fellesskapshandling. Kyrkjelyden går frå å vere åtskilte frå kvarandre, til å samlast framfor Gud. **Samlingsbøn 2** understrekar på ein særskilt måte at kyrkjelyden er saman framfor Gud i gudstenesta:

Heilage Gud, **vi er samla** for ditt andlet for å møta din kjærleik og di sanning. Send oss din Ande og gjer oss opne for det du vil gje oss. Lat ordet ditt slå rot i hjarta våre, så Kristus lever i oss, og vi blir eitt i deg og tener deg i alle ting. (Den Norske kirke, 2020, s. 155, mi utheving)

Vidare er bruken av pronomen både her og i resten av gudstenesta, med på å understreke fellesskapsdimensjonen. I dei fleste liturgiske ledda vert pronomina «vi» og «oss» brukt. «Eg» og «meg» blir berre brukt i den apostoliske truvedkjenninga, og i nokre av syndsvedkjenningane. Det er verdt å legge merke til at både den nikenske truvedkjenninga og halvparten av syndsvedkjenningane brukar pronomen i fleirtal. Dermed er det i praksis mogleg å gjennomføre ei gudsteneste som berre brukar «vi» og «oss.», i staden for «eg» og «meg». Når kyrkjelyden vert tiltalt i andre person, er det som regel med pronomenet «dykk». «Deg» vert berre brukt om individet i kyrkjebenken under velsigninga og i utdelingsorda under nattverden. Hovudsakleg understrekar altså pronomenbruken at kyrkjelyden deltek i liturgien som fellesskap.

I nattverdsliturgien finn vi fleire døme på at det blir understreka at kyrkjelyden bed eller lovprisar Gud saman med eit større fellesskap. Dette fellesskapet består av «dei truande

gjennom alle tider» (Kirkerådet, 2020, s. 177), «alle dine heilage» (Kirkerådet, 2020, s. 174), eller «alle dine born» (Kirkerådet, 2020, s. 182). «Vi-et» i gudstenesta vert satt i samanheng med eit enda større «vi». Gjennom pronomenbruken og understrekinga av fellesskapet får vi altså inntrykk av at kyrkjelyden er eitt både med kvarandre og alle kristne.

### 3.2.3.2 Kyrkjelyden *skal bli eitt*

Gudstenesteliturgien inneheld også fleire bønner om at Gud må gjere kyrkjelyden til eitt med kvarandre. Også dette aspektet finn vi understreka i **samlingsbøn 2**: «Lat ordet ditt slå rot i hjarta våre, så Kristus lever i oss, **og vi blir eitt i deg og tener deg i alle ting.**» (Den Norske kirke, 2020, s. 155, mi utheving).

Her ser vi igjen mønsteret med at eksistensiell isolasjon blir implisitt tematisert, gjennom bønner om forløyning. Når kyrkjelyden ber om å «bli eitt» eller om at Gud må vere nær, impliserer det at menneske stadig erfarer det motsette: Å vere isolerte frå kvarandre og Gud. Samlingsbøna uttrykkjer at kyrkjelyden ikkje er eitt frå før av, men skal bli det gjennom å møte Guds ord i gudstenesta. Slik sett reflekterer kanskje bøna ein forventning om at gudstenesta skal ha noko å tilby i møte med den eksistensielle isolasjonen. Samtidig blir desse erfaringane i liten grad eksplisitt tematisert.

Bønner for einskap blandt kristne er ikkje noko nytt. Når Jesus bed for etterføljarane sine i Johannes 17 er einskapen eit viktig tema. Logikken er at dei som trur skal vere eitt slik Faderen og Sonen er eitt. Andre stader i NT (Bibelen, 2024, Ef 1,23; 1.Kor 12,27) vert kristen einskap knytt til tanken om kyrkjelyden som Kristi kropp. Når kyrkjelyden tek imot Kristi kropp og blod i nattverden er tanken at dei blir eitt, på same måten som brødet og vinen som blir delt ut har vore eitt: «Liksom kornet har vorte eitt i brødet og druene i vinen, så gjer oss til eitt med kvarandre og med Herren Jesus Kristus.» (Kirkerådet, 2020, s. 171).

Ei anna bøn lyd slik: «Lær oss å elska kvarandre som han har elska oss, og lat oss ein gong samlast hos deg i ditt fullkomne rike.» (Kirkerådet, 2020, s. 174). Når ein ber om å lære å elske som Jesus, impliserer ein at ein ikkje kan dette frå før. Bøna om å «ein gong samlast hos deg i ditt fullkomne rike», bringar inn eit eskatologisk perspektiv på fellesskap mellom kristne. Kanskje kan formuleringa forståast som ei anerkjenning av at vi ikkje vil oppleve fullkomne fellesskap så lenge vi lever her på jorda. I dette livet vil vi til tider erfare isolasjon og splitting. Bøna kan spela på nettopp dette når den peikar fram mot Guds framtid, der mennesket kan erfare det fellesskapet med Gud og menneske som det er skapt til. Også desse døma kan passe

inn i mønsteret der den eksistensielle isolasjonen blir implisitt tematisert gjennom bønner om forløsning.

I liturgien finn vi altså både formuleringar om fellesskapet i gudstenesta og om det fellesskapet Gud skal skape ein gong i framtida. Dermed kan fellesskapet i gudstenesta gje eit frampeik mot fellesskapet mellom Gud og menneske som ifølgje den kristne trua skal bli ein realitet ein gong.

### *3.2.4 «Alle som manglar fellesskap»- Forbøn for einsame*

Ordet «isolasjon» finst ikkje i liturgien, men ordet «einsam»/ «einsemd» dukkar opp i samband med forbøna. Kanskje finn vi her ei eksplisitt tematisering av eksistensiell isolasjon, og dermed eit unntak frå mønsteret eg har identifisert? Einsemd er nemnt som eit av temaområda kyrkjelyden bør ha med i forbøn (Kirkerådet, 2020, s. 229). Dei ferdigformulerte forbønene tematiserer einsemd slik:

- **Forbøn 1:** «For alle sjuke og nedbrotne, for einsame og forlatne, for alle i freisting og fare bed vi deg, Gud.» (Kirkerådet, 2020, s. 236).
- **Forbøn 2:** «Vi bed for menneske som har det vondt, for sjuke og einsame» (Kirkerådet, 2020, s. 237).
- **Forbøn 3:** «Vi bed for alle som manglar fellesskap og kjenner seg utestengde» (Kirkerådet, 2020, s. 238).
- **Forbøn 4:** «Kjære Jesus: Du kom til jorda vår og vart menneske som oss. Du fann vener du kunne gleda deg saman med og gråta hos. Takk for evna vår til venskap. Lat alle menneske finna nokon dei kan stola på» (Kirkerådet, 2020, s. 240).

Yalom skil mellom interpersonell, intrapersonell og eksistensiell isolasjon (Yalom, 1980/2011, s. 415). I desse bønene meiner eg det er den interpersonelle isolasjonen som blir tematisert, altså den fysiske isolasjonen frå andre menneske. **Forbøn 3** og **4** nemner ikkje einsemd eksplisitt. Bruken av ord som «fellesskap», «utestenging», «venskap» og «nokon å stola på» peikar i retning av den interpersonelle einsemda. Antakeleg vil mange som høyrer **forbøn 1** og **2** også her tolke «einsame» som dei «som saknar samvære», i alle fall er dette den primære betydinga av «einsam» i ordboka (Språkrådet & Universitetet i Bergen, 2024c). Likevel er desse formuleringane opnare og kan i større grad tolkast i retning av den eksistensielle isolasjonen. Yalom peikar også på at dei tre ulike formene for isolasjon kan gli over kvarandre og at opplevingane av dei kan likne på kvarandre (Yalom, 1980/2011, s. 417). Dermed er nok desse

forbønene den delen av liturgien som kjem nærmast ei eksplisitt tematisering av eksistensiell isolasjon, sjølv om ordet «einsemd» kan tolkast i retning av dei andre formene for isolasjon.

På grunn av fleirtydigheita vil eg likevel argumentere for at dette dømet kan peike i same retning av dei andre funna i dette kapitlet: Erfaring av eksistensiell isolasjon vert sjeldan eller aldri eksplisitt tematisert i liturgien. Desse erfaringane vert oftare implisitt tematisert, for eksempel via bønner om forløyising. Med Jones sin terminologi kan vi seie at forløyisinga vert tillagt større vekt enn dilemma i liturgien.

### *3.3 Død*

Vi såg i teoridelen (s.18) at isolasjon og død er tett knytt saman i Yalom sin teori (1980/2011, s. 418). Han meiner det å konfrontere døden inneber å erkjenne at vi skal døy åleine. Dermed kan eksistensiell isolasjon bli implisitt tematisert i liturgien, via tematisering av døden. Eg vil no undersøke korleis liturgien tematiserer døden, for å kunne seie meir om korleis erfaringa av eksistensiell isolasjon blir implisitt tematisert.

#### *3.3.1 «Kristus døydde. Kristus stod opp.»- Død og oppstode*

På same måte som med isolasjon vert døden ofte tematisert i samband med forløyisinga frå den. Altså blir det lagt vekt på at døden er overvunne, i staden for på døden som eksistensielt dilemma. I liturgien vert ofte døden tematisert i samband med Jesu død og oppstode, slik som i denne lovprisninga frå **nattverdbøn A**:

Nådige Gud, til minne om Son din, han som leid og døydde for oss, feirar vi med glede og takk dette måltidet i trua på hans sigerrike oppstode og himmelferd medan vi ventar på at han kjem att i herlegdom (Kirkerådet, 2020, s. 174).

Nokre gonger vert det sagt at Jesu død og oppstode fører til liv, frelse eller tilgjeving for menneske, for eksempel i **nattverdbøn A** «Vi prisar deg, heilage Gud, Skapar av himmel og jord, du som har elska verda og gjeve Son din, Jesus Kristus, for at han skulle frelsa oss frå synd og død og vinna deg eit heilag folk.» (Kirkerådet, 2020, s. 173), og i **nattverdbøn E**: «Heilage Gud, vi takkar deg for Jesus Kristus, verdsens frelsar. Han døydde og stod opp att for å gje oss evig liv. Vi takkar deg for gåva i dåpen, der vi blir fødde på nytt, og for nattverden, der du samlar oss som din store familie.» (Kirkerådet, 2020, s. 181).



I dømet frå **nattverdbøn A** blir det sagt at Jesus «skulle frelsa oss frå synd og død». Altså blir døden identifisert som eit problem. Hovudvekta ser likevel ut til å ligge på at problemet allereie er løyst i og med at Gud sendte Jesus til verda. Igjen kan vi kjenne igjen mønsteret der forløyising blir tilbydd utan at dilemma blir utbrodert.

Det same gjeld i formuleringa frå **nattverdbøn E** om at Jesus «døydde og stod opp att for å gje oss evig liv.» Her blir Jesu død nemnt eksplisitt, i likskap med døma lenger oppe. Denne setninga formidlar også at hensikta med Jesu død og oppstode er «å gje oss evig liv». Dette impliserer at vi ikkje har evig liv frå før, med andre ord er vi dødelege. Dermed kan vi seia at «vår» død (altså ikkje berre Jesu død) er implisitt tematisert i dømet frå **nattverdbøn E**. Denne har til felles med **nattverdbøn A** at hovudvekta ikkje ligg på problemet med menneskeleg dødelegheit, men på løysinga: Det evige livet som Gud tilbyr gjennom Jesu liv, død og oppstode. Det kan altså sjå ut til at den eksistensielle angsten som oppstår hos menneske i møte med eigen død, ikkje blir direkte tematisert dei gongene døden vert eksplisitt nemnt.

### 3.3.2 «Vi minnest dei døde»- Død utan oppstode?

Døden blir altså som regel nemnt i liturgien når det er snakk om Jesu død og oppstode, og om menneska si frelse frå døden. Hovudvekta ligg på forløyisinga medan dilemmaet kjem i bakgrunnen. Eg finn eit unntak frå dette mønsteret, nemleg i forbønsdelen når kyrkjelyden «minnest dei døde og bed for dei sørgjande» (Kirkerådet, 2020, s. 170). Praksisen føregår slik: Liturgen innleier med «vi reiser oss og minnest dei i kyrkjelyden som det er halde gravferd for sidan sist vi var samla.» (Kirkerådet, 2020, s. 170). Deretter reiser kyrkjelyden seg og namna på dei døde vert lesne opp, etterfulgt av ei kort stillheit. Så vert eit av følgjande ord lesne opp. Eg har nummerert dei for analysen si skuld:

1. «Lær oss å telja våre dagar så vi kan få visdom i hjartet! (Sal 90,12)» (Kirkerådet, 2020, s. 170).
2. «Jesus seier: ‘Eg er oppstoda og livet! Den som trur på meg, skal leva om han så døyr.’(Joh 11,25)» (Kirkerådet, 2020, s. 170).
3. «No er livet gøymt hos Gud. Vi overgjev alt til han. Håpet er tent i liv og død. Ingen er gløymd av Gud. (N13:872,5- her omsett til nynorsk, T Svein Ellingsen)» (Kirkerådet, 2020, s. 170).

**Døme 2 og 3** har til felles at dei følger mønsteret med å legge vekt på forløyninga. Begge forkynner ein «endeleg frigjerar» i Gud eller Jesus. Det er noko ulikt kva som blir vektlagd, både når det kjem til skildringa av dilemma og forløyning, og når det kjem til kven forløyninga gjeld. I **Døme 2** er hovudvekta på det Jesus gjer for at menneske skal leve, ikkje på menneskeleg død som reelt problem. **Døme 3** legg vekt på håpet om Guds nærvær i liv og død. Ein får inntrykk av at problemet ikkje er døden i seg sjølv, men åleineheita vi fryktar at døden skal medføre. Slik sett kan formuleringa sjåast på som eit svar på problemet med eksistensiell isolasjon. Fordi Gud ikkje gløymer mennesket verken i liv eller død, kan mennesket sleppe å frykte for isolasjon. **Døme 3** formidlar også eit meir ope syn på kven som kan forvente frigjering frå døden. I **døme 2** er denne for dei som trur på Jesus, medan **døme 3** konstaterer at «ingen er gløymd av Gud»

**Døme 1** skil seg frå **døme 2 og 3** ved at det ikkje blir tilbydd noko direkte forløyning. Dersom forløyninga finst, handlar ho om å «få visdom i hjartet». Dette skjer når mennesket har lært å «telja dagane sine». Sitatet er henta frå salme 90 der mennesket si dødelegheit står i kontrast til Guds evige vesen: «frå æve til æve er du, Gud. Du lèt mennesket bli til støv att» (Bibelen, 2024, Sal 90:2b-3a) Når Yalom skriv om døden, påpeikar han at tanken om at dødserkjenning berikar livet, har eksistert til alle tider (Yalom, 1980/2011, s. 50). Kanskje er salme 90 eit bibelsk døme på dette. Der liturgien ofte kan sjå ut til å invitere til overskriding av døden, inviterer denne bibelstaden til dødserkjenning. I Yalom sin teori heng erkjenninga av døden tett saman med erfaringa av isolasjon (Yalom, 1980-2011, s. 418–420). Sjølv om det ikkje finst noko løysing på isolasjonen etter hans syn, meiner han at å innsjå at andre er i same situasjon kan gjere isolasjonen lettare å halde ut (Yalom, 1980-2011, s. 467). Sitatet frå salme 90 kan vere med på å tydeleggjere at den eksistensielle situasjonen gjeld for alle menneske til alle tider, og dermed kan det kanskje bidra til å lindre kjensla av isolasjon.

### **3.3.3** «Frigjorde frå det forgjengelege»- Bøn om frigjering frå døden

Nokre gonger kan døden også bli tematisert utan at ordet «død» blir nemnt. Eg meiner å sjå eit døme på dette i **Nattverdbøn C**, like etter «mysteriet i trua»:

Evige Gud, forny oss ved din Ande. Saman med alt som er skapt, ventar vi med lengsel på å bli frigjorde frå det forgjengelege og få del i den fridomen som dine born skal eiga i herlegdomen [...](Kirkerådet, 2020, s. 178)

Det at «vi» ventar «med lengsel på å bli frigjorde frå det forgjengelege» kan tolkast som at «vi» lengtar etter å bli fri frå døden. Forgjengelegdom er nemleg tett knytt til dødelegheit, då ordet forgjengeleg tyder noko «som ein gong skal forgå» eller noko «ikkje varig» («Forgjengeleg», u.å.). Når Yalom definerer dødsangst, legg han vekt på at det eigentleg er snakk om ein angst for å opphøyre å vere til (1980/2011, s.65). Dermed kan det Yalom kallar dødsangst, også forståast som ein angst for eigen forgjengelegdom. Slik kjem kanskje også dødsangsten implisitt til uttrykk i ei lengsle etter «å bli frigjorde frå det forgjengelege». Slik eg tolkar språket i bønna vert i alle fall «det forgjengelege» skildra som noko negativt og bindande. Løysinga er at Gud set oss fri frå dette. Igjen blir dilemma implisitt skildra gjennom bøn om forløyising.

Yalom hadde to sentrale poeng om døden. Det første poenget hans var den positive tydinga av konfrontasjon med dødsangsten (Yalom, 1980/2011, s. 53). Det andre poenget var at mennesket frå tidleg alder utviklar strategiar for å unngå denne angsten (Yalom, 1980/2011, s. 123–124). Yalom meiner at alle menneske til ein viss grad støttar seg på «førestillinga om den endelege frigjerar» og «trua på personleg sær eigenheit» for å unngå å møte angsten for døden. Førestillinga om den endelege frigjerar dreidde seg om å lene seg på nokon som er sterk nok til å setje ein fri frå døden. Trua på personleg sær eigenheit er basert på ein overdriven tillit til seg sjølv og egne evner. Yalom påpeikar at desse strategiane eller forsvarsmekanismane vert legitimerede av samfunnet rundt oss, blant anna av religion.

Dermed er det interessant å sjå om liturgien er med på å legitimere dei to forsvarsmekanismane mot dødsangsten. Dette er også relevant for temaet eksistensiell isolasjon fordi død og isolasjon er tett samanvevde i Yalom sin teori. Særleg trua på den endelege frigjerar kan sjåast på som ein forsvarsmekanisme mot angsten for isolasjon, samtidig som den er ein forsvarsmekanisme mot dødsangsten (Yalom, 1980-2011, s. 446). Det er fordi frigjerarforsvaret i stor grad dreier seg om å prøve å smelte saman med noko som er større, eller nokon som er sterkare enn seg sjølv. Trua på personleg sær eigenheit på si side, kastar oss ut i isolasjonen fordi vi trur vi er spesielle og fritekne frå dei eksistensielle grunnvilkåra som gjeld alle andre (Yalom, 1980/2011, s. 161).

Bønna om frigjering frå det forgjengelege impliserer at i møte med døden står vi på lik linje med både medmenneske og resten av skaparverket. I denne samanhengen er ingen av oss spesielle. Tvert imot er vi alle dødelege, sårbare og forgjengelege. Slik kan kanskje orda i denne bønna vere ei motvekt til trua på personleg sær eigenheit.

Bøna set ord på den noverande situasjon som er prega av lengsle etter noko som ikkje er ein realitet enda. Dermed ser det her ut til å vere rom for det eksistensielle dilemma i større grad enn stadene der døden vart nemnt eksplisitt. Dette krev sjølv sagt at tilhøyrarane forstår ordet forgjengeleg, men det er ein anna diskusjon.

Bruken av ordet *frigjorde* kan føre tankane til Yalom sin idé om trua på den endelege frigjerar som forsvarsmekanisme mot både dødsangsten og isolasjonen. Å be om at Gud skal frigjere oss frå det forgjengelege, kan vere ei bøn om å sleppe unna døden og kjensla av å vere åleine og hjelpelaus. Slik sett er bøna ein legitimasjon av trua på den endelege frigjerar. Sett ifrå Yalom sitt perspektiv er dette uheldig, medan i kristen teologi er det vanskeleg å komme bort ifrå at Gud set mennesket fri. Dette reflekterer dei ulike verdsbileta og menneskesyna som ligg til grunn for Yalom sin teori og liturgien. I Yalom si forståing finst det ingen absolutt, og i siste instans er mennesket åleine (Yalom, 1980-2011, s. 493). I eit kristent menneskesyn finst det ein Gud som set mennesket fri frå døden. Denne spenninga kjem eg tilbake til i drøftinga (kapittel 4.3).

### **3.4 Meiningsløyse**

Yalom peikar på at kjensla av meiningløyse ofte kan forvekslast med angsten for død, isolasjon og fridom (Yalom, 1980/2011, s. 540–542). Når det gjeld samanhengen mellom meiningløyse og eksistensiell isolasjon, peikar Yalom på at det å «smelte saman» med ei gruppe eller ein sak kan gje ei auka kjensle av meining, men at samansmelting også kan vere ein forsvarsmekanisme mot angsten for isolasjon. I Yalom sin teori heng den eksistensielle isolasjonen saman med det å skape seg sjølv og å finne si eiga meining.

#### **3.4.1 «Hjelp oss å sjå meining i kvardagen»- Sekulær meining**

**I forbøn 3** bed kyrkjelyden blant anna «hjelp oss å sjå meining i kvardagen» (Kirkerådet, 2020, s. 239). Når det kollektive subjektet i bøna ønskjer hjelp til «å sjå meining i kvardagen», gjev det inntrykk av at mange kan ha problem med nettopp dette. Dermed kan bøna sjåast på som ei implisitt tematisering av meiningløyse. Formuleringa kan tolkast som at meining er noko som skal komme til oss utanfrå, medan vår jobb er å sitte passivt og vente. For Yalom er svaret på meiningløysa *engasjement* (1980/2011, s.555). Mennesket må sjølv skape meining ved å engasjere seg i meiningfylte aktivitetar. Det finst også delar av liturgien som oppfordrar til engasjement, for eksempel bønner om at Gud skal utruste oss til å ta vare på medmenneske og

skaparverket: **i nattverdbøn d** «Gjev oss brennande hjarte, så vi i undring og glede tek vare på ordet ditt og viser miskunn mot den som lid.» (Kirkerådet, 2020, s. 180), og i **forbøn 3**: «Vis oss korleis vi sjølve er ein del av alt du har skapt, så vi kan verna om skaparverket som gode forvaltarar.» (Kirkerådet, 2020, s. 238).

I dømet frå **nattverdbøn d** bed kyrkjelyden om «brennande hjarte» til å ta vare på Guds ord og vise miskunn mot menneske som lid. «Brennande hjarte» kan forståast som sterkt engasjement. Til grunn for bøna ser det ut til å ligge ein tanke om at dersom Gud utstyrer oss med engasjement, vil vi i neste omgang kunne leve i tru og vise nestekjærleik. Formuleringa frå **forbøn 3** uttrykker ein liknande tanke om forholdet til skaparverket: Gud gjev oss forståinga av at vi er ein del av skaparverket. Denne forståinga utrustar oss til å bli gode forvaltarar.

Sjølv om dette er religiøse bønner, meiner eg dei seier noko om *sekulær mening* fordi dei trekk fram konkrete aktivitetar som kan opplevast meningsfulle uavhengig av den religiøse samanhengen liturgien plasserer dei i. Både det å ta vare på menneske som lid, og på skaparverket, kan gje ei oppleving av mening enten ein trur på Gud eller ikkje. Unntaket er bøna om hjelp til å ta vare på Guds ord, det krev sjølv sagt ei viss tru for å oppleve dette som meningsfylt.

Kva har desse observasjonane å seia for mitt tema, eksistensiell isolasjon? Yalom meiner at det vi erfarer som meningsløyse, ofte kan vere angst for død, fridom eller isolasjon i forkledning (Yalom, 1980/2011, s. 540–542). Faktisk kan det å delta i ein større samanheng og engasjere seg i ei sak vere ein måte å fornekte isolasjonen på, slik Yalom ser det. Det som er svaret i møte med meningsløyse, kan altså vere ein måte å flukte unna andre problem på. Yalom er oppteken av å identifisere kva som eigentleg er problemet, før ein prøver å løyse det (Yalom, 1980/2011, s. 560). Liturgien si oppgåve er sjølv sagt ikkje den same som terapien si. I kyrkjelyden sit det dessutan ulike menneske med mange ulike problem. Dermed kan ikkje liturgien handtere problem med meningsløyse eller isolasjon på same måten som terapien. Likevel er det ei viktig innsikt at desse problema kan vere vanskelege å skilje mellom, og at ei bøn om mening også kan vere ei bøn om å oppleve at ein høyrer til.

### 3.4.2 «Saman med alle dine heilage»- Kosmisk mening

I liturgien finn vi mykje av det Yalom kallar kosmisk mening (Yalom, 1980/2011, s. 494). Menneska som deltek i gudstenesta blir plassert inn i Guds store samanheng. Då vert også menneska sin avhengnad av Gud, medmenneske og skaparverket understreka. Dette står i sterk

kontrast til opplevinga av å vere isolert og framandgjort i ei verd utan meining. Den innleiande lovprisinga i **nattverdbøn B** lyd slik:

Vi takkar deg, Gud, ved Son din Jesus Kristus. Han er det evige Ordet, og ved dette Ordet skapte du alt. Då tida var inne, sende du han til verda som frelsar og frigjerar. Difor prisar vi deg, saman med alle dine heilage i himmelen og på jorda: [...] (Den Norske kirke, 2020, s. 174).

Bøna talar om Jesus som «det evige ordet» som alt er «skapt ved». Språkbruken kan leie tankane til Johannesprologen, der omtalen av Jesus som «ordet» spelar på det greske konseptet «logos»: Den guddommelege fornufta som gjev verda meining og samanheng. (Encyclopedia Britannica, 2024). For tilhøyrarar som ikkje er kjent med dette er slutten «difor prisar vi deg, saman med alle dine heilage i himmelen og på jorda» kanskje formuleringa som tydlegast peikar mot ein større samanheng. Formuleringa er felles for alle prefasjonane og fungerer som overgang til neste ledd, Sanctus, som også peikar på den kosmiske samanhengen.

Det er altså ingen tvil om at kyrkja har kosmisk meining å tilby. Det finst noko som held alt saman, enten det blir kalla «din herlegdom» eller «det evige Ordet». Denne kosmiske samanhengen kan framstå som eit alternativ til den likegyldige verda som Yalom skildrar. Desse ulike syna på meining får implikasjonar for synet på eksistensiell isolasjon. For Yalom er mennesket «alene i en likegyldig verden» (Yalom, 1980/2011, s. 167), medan i liturgien er mennesket eitt med Gud og kristne til alle tider og alle stader. Slik sett tilbyr liturgien ein kosmisk samanheng som forløyser både til erfaring av meningsløyse og eksistensiell isolasjon.

### **3.5 Fridom**

Vi såg i teorikapittelet at Yalom er oppteken av at mennesket er fritt og må ta ansvar for eige liv. Slik han ser det, fører erkjenninga av dette ansvaret uunngåeleg til ein konfrontasjon med angsten for grunnløysa og isolasjonen. I dette avsnittet vil eg sjå på korleis liturgien framstiller menneskeleg fridom og ansvar.

#### **3.5.1 «Set oss fri»- Behovet for frigjering**

Eg meiner at liturgien legg større vekt på mennesket sin avhengnad og behov for frigjering, enn på mennesket sin fridom og ansvar for eige liv. Ordet «fri» blir ofte brukt i liturgien i samband

med Jesus som frelsar og frigjerar. I avsnittet om døden analyserte eg bønna om frigjering frå det forgjengelege. Der tok eg også for meg tanken om Jesus som frigjerar, fordi det er interessant å sjå denne i samanheng med Yalom sin teori om forsvarsmekanismane mot dødsangsten.

Det finst fleire liturgiske ledd som tematiserer menneska sitt behov for ein frigjerar utanfor seg sjølv. Døme på dette finn vi i **nattverdsbøn C**: «Då tida var inne, sende du Son din, fødd av Maria, for å kjøpa oss fri og gje oss retten til å vera dine born.» (Kirkerådet, 2020, s. 177), og i **syndsvedkjenning D**:

Heilage Gud, vår skapar, sjå i nåde til oss. Vi har synda mot deg og brote boda dine. Tilgjev oss for Jesu Kristi skuld. Set oss fri til å tena deg, verna om skaparverket og møta vår neste med kjærleik (Kirkerådet, 2020, s. 156).

I det første dømet ser det ut til at menneske treng frigjering til å kunne leve i ein bestemt relasjon med Gud, nemleg som Guds born. Syndsvedkjenning d understrekar at synda pregar mennesket sine relasjonar til Gud, skaparverket og medmenneske, og at frigjering heng saman med gjenoppretting av desse relasjonane.

Liturgien legg altså til grunn ein tanke om at menneskelege relasjonar er prega av synd. Henriksen skriv om korleis dette konkret kan sjå ut: Mennesket er skapt til å leve i avhengnadsrelasjonar til Gud og andre menneske (Henriksen, 2003, s. 32). Når mennesket i si synd fornektar denne avhengnaden, kan det gå inn i asymmetriske relasjonar og miste evne til å miste omsorg for andre (Henriksen, 2003, s. 359). Gud set mennesket fri frå synda til å leve i relasjon til Gud og andre menneske (Henriksen, 2003, s. 359).

### **3.5.2** *«Vis oss vegen vi skal gå» - Behovet for retning*

Yalom si forståing av fridom heng saman med tanken om at det ikkje fins nokon absolutt. Han skriv blant anna at det å skulle ta frie avgjerder eller gjere seg opp eigne meiningar er typiske situasjonar som kastar oss ut i isolasjonen, og kallar isolasjonen for «selvbestemmelsens uunngåelige konsekvens» (Yalom, 1980/2011, s. 300). Jones skriv om korleis mangfaldet av sanningsalternativ i den postmoderne verda kan vere ein viktig føresetnad for at menneske i dag kjenner seg isolerte (Jones, 1989, s. 20). Slik kan ein sjå erfaring av eksistensiell isolasjon og grunnløyse som eit resultat av tanken om at det ikkje finst nokon absolutt. Dette står i kontrast til Yalom si oppfatning av eksistensiell isolasjon som eit «eksistensielt grunnvilkår».

Mønsteret med at eksistensielle dilemma kan bli implisitt tematisert gjennom bønner om forløyning, gjentek seg også på dette området. Ei særleg interessant formulering finn vi i forbøn 3: «Vi bed for konfirmantane våre. Hjelp dei å finna din veg i livet» (Kirkerådet, 2020, s. 239). Orda «finna *din* veg», kan framstå som kontrast til ei vanleg oppfatning, nemleg at kvar enkelt må finna *sin* veg i livet. Til grunn for bønna ligg oppfatninga av at det finst ei sanning og at Gud har ein veg for mennesket. Fleire døme på dette finn vi i nokre av dei andre forbønene: «Hald oss fast i di sanning» (Kirkerådet, 2020, s. 237) og «Vis oss vegen vi skal gå og gjev oss vilje og kraft til å gå han» (Den Norske kirke, 2020, s. 240-241).

### 3.5.3 «Heilage Gud, vår skapar» - Mennesket som avhengig

Det eksistensialistiske fridomsomgrepet som Yalom bygger teorien sin på, senterer rundt ein tanke om at vi sjølv er skaparar av eige liv (Yalom, 1980/2011, s. 263). I den forstand kan ein seia at mennesket er sitt eige opphav, noko Yalom argumenterer for at heng tett saman med at mennesket er ansvarleg for seg sjølv. Erkjenninga av det personlege ansvaret er ifølgje Yalom ein av fleire vegar til erfaringa av isolasjon (Yalom, 1980/2011, s. 418). Eit kristent menneskesyn seier at Gud er skapar av, og opphav til mennesket (Henriksen, 2003, s. 34). Når Gud er mennesket sitt opphav, betyr det at mennesket er skapt til relasjon med Gud. Mennesket kan sjølv velje å leve i eller lausrive seg frå denne relasjonen, men grunnleggjande sett er mennesket aldri åleine.

Fleire gonger i liturgien er Gud tiltalt som skapar, til dømes i inngangsordet «I namnet åt Faderen og Sonen og Den heilage ande: Vår skapar, frigjerar og livgjevar.» (Den Norske kirke, 2020, s. 154), og i **syndsvedkjening D** som startar med «heilage Gud, vår skapar, sjå i nåde til oss» (Kirkerådet, 2020, s. 156). I truedkjeningane vert det også konstatert at Gud har skapt himmel og jord (Kirkerådet, 2020, s. 164).

**Syndsvedkjening A og B** har «Skap i meg eit reint hjarte, og gjev meg kraft til nytt liv ved din heilage Ande.» (Kirkerådet, 2020, s. 156). Formuleringa reflekterer både ei forståing av at Gud skapte mennesket ein gong i fortida, og av at Gud stadig er involvert i skapinga av mennesket ved å skape reine hjarte og gje kraft til nytt liv. Når Gud vert tiltalt som skapar, vil det seia at Gud er opphav til mennesket. I Yalom sin teori er mennesket opphav til si eiga verkelegheit, og dette gjer mennesket også ansvarleg for denne verkelegheita. Ut ifrå dette kan ein seia liturgien betonar menneskets ansvar i mindre grad enn eit eksistensialistisk menneskesyn gjer. Yalom skriv at ved å vedkjenne seg den eksistensielle isolasjonen og



ansvaret for eige liv, vert «førestillinga om den endelege frigjerar» utfordra (Yalom, 1980/2011, s. 378). Det kan sjå ut til at liturgien heller tenderer mot å legitimere enn å utfordre denne førestillinga.

I kristen teologi står likevel mennesket til ansvar for Gud og medmenneske. Ifølgje Henriksen er enkeltmennesket sitt ansvar knytt til om det vel å leve ut gudbilledlegheita det er skapt til eller ikkje. Nokre formuleringar i syndsvedkjenningane understrekar dette, for eksempel dette utdraget frå **syndsvedkjenning A**: «Eg har synda mot deg og svikta min neste– med tankar og ord, med det eg har gjort, og med det eg har forsømt.» (Kirkerådet, 2020, s. 156). Eg-et i denne syndsvedkjenninga erkjenner at det har ansvar for måten det lever på, og at det ikkje har klart å forvalte ansvaret riktig.

### *3.5.4 «Styrk vår vilje til å ta vare på jorda» -Mennesket som ansvarleg*

I døma ovanfor såg det ut til at liturgien betonar menneskets ansvar i mindre grad enn Yalom sitt eksistensialistiske menneskesyn. Samtidig legg liturgien større vekt på menneskets avhengnad. Det kan likevel hende at det finst trekk ved bønenspråket som talar imot dette mønsteret.

I boka *Når dere ber* (2013), listar Merete Thomassen opp nokre trekk ved nyare bønenspråk, basert på høyringsforslaget til ny gudstenesteordning frå 2008. Det er viktig å understreke at mykje endra seg frå dette forslaget til den endelege liturgien vart vedteken (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 21). Thomassen viser til at mange av bønene ho analyserer falt ut etter høyringsforslaget. Likevel er det relevant å sjå på om nokre av trekka framleis er til stades i liturgien. I bønene frå 2008-forslaget observerte Thomassen følgjande mønster: «Menneskene ber Gud om å skape egenskaper, holdninger og følelser så vi selv kan ta ansvar og handle.» (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 118). Der ein før gjerne bad om at Gud måtte bevare frå krig og ufred hadde 2008-forslaget ei bøn om at Gud måtte leie «jordens folk og nasjoner til å leve i fellesskap og fred. La dialogen og samarbeidets ånd hvile over forhandlinger og avgjørelser.» (Kirkerådet, 2008, s.126-127, sitert i Thomassen & Lomheim, 2013, s. 117).

Eg meiner det finst spor av dette mønsteret i dagens ordning for hovudgudsteneste. Likevel verkar det mindre framtrødande enn i 2008-forslaget, basert på Thomassen sin analyse.<sup>7</sup> I

---

<sup>7</sup> Eg vil understreke at eg sjølv ikkje har analysert 2008-forslaget.

forbønene frå 2020-liturgien ser det ut til å vere eit mønster at ein del bønemne vert ramsa opp, før bønna vert konkludert med at ein bed Gud om hjelp til å sjølv kunne handle. Delen der kyrkjelyden bed Gud om å handle er som regel lengre, og slik sett kan ein seia at hovudvekta ligg på Guds ansvar. Samtidig kjem delen der mennesket bed Gud om eigenskapar for å sjølv kunne handle til slutt, noko som kan tale for at det er mennesket sitt ansvar som blir vektlagt. Det er altså ikkje eintydig i desse forbønene kven størstedelen av ansvaret ligg hos. Eg meiner til dømes å sjå denne fleirtydigheita når kyrkjelyden ber for klima og skaparverk.

**Forbøn 2** fordeler ansvaret for skaparverket mellom Gud og menneske: «Vara alle folk på jorda frå flaum og tørke, og velsign oss med godt og tenleg vêr. Styrk vår vilje til å ta vare på jorda» (Kirkerådet, 2020, s. 237). Guds ansvar er ifølgje denne bønna både å rå over vêkreftene og å styrke menneske til å ta sitt ansvar for å ta vare på jorda. Dermed kjem det både fram at mennesket har eit forvaltaransvar, og at vi ikkje kan kontrollere alt. I **forbøn 3** er Guds ansvar redusert til å hjelpe mennesket å forstå at det er ein del av skaparverket. Vi får inntrykk av at det er denne forståinga som skal til for at menneska skal kunne verne om skaparverket: «Vi bed for ditt skaparverk. Vis oss korleis vi sjølve er ein del av alt du har skapt, så vi kan verna om skaparverket som gode forvaltarar.» (Kirkerådet, 2020, s. 238).

Merete Thomassen meinte at 2008-liturgien la urealistisk stor vekt på menneska sitt ansvar. I denne samanheng kan vi leggje til at ei slik vektlegging av ansvar kan vere med på å skape opplevingar av isolasjon. Eg meiner det er mindre vekt på ansvaret i mitt materiale enn det Thomassen identifiserer i 2008-forslaget. I dagens liturgi blir menneska framstilt både som skapt av Gud, og som Guds medskaparar. Dette gjer at mennesket framstår mindre isolert enn i eit menneskesyn som seier at individet er fullt og heilt ansvarleg for sitt eige liv.

### *3.6 Oppsummering*

Eg har no gjort ein analyse av liturgien si tematisering av eksistensiell isolasjon, i lys av teoriane eg presenterte i førre kapittel, og vil samanfatte analysen i fire hovudfunn:

*Liturgien brukar liten plass på å skildre dilemma, og stor plass på å skildre forløyising. Død blir nesten alltid nemnt saman med oppstode, og liturgien talar om fellesskap mellom Gud og menneske utan at erfaring av isolasjon blir eksplisitt tematisert.*

*Erfaring av eksistensiell isolasjon blir ofte implisitt tematisert i liturgien, for eksempel via bønner om forløyising. Det å be om at Gud skal vere nær, kan forståast som ei implisitt*

tematisering av at mennesket også opplever gudsfråvær. Ein annan måte eksistensiell isolasjon kan bli implisitt tematisert på, er via tematisering av død, fridom og meiningsløyse.

*Liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad enn på menneskeleg ansvar.* Det betyr ikkje at mennesket sitt ansvar er fråverande. Funnet er relevant for å svare på mi problemstilling fordi det er ein tett samanheng mellom ansvar og isolasjon. Slik Yalom ser det, fører ein konfrontasjon med ansvaret uunngåeleg til ein konfrontasjon med isolasjonen (1980/2011, s. 418). På den andre sida er avhengnad knytta til det å høyre saman med andre.

*Liturgien gjev større legitimitet til «førestellinga om den endelege frigjerar» enn «trua på personleg sær eigenheit».* Førestellinga om den endelege frigjerar blir legitimert av trua på at døden er overvunnen i og med Jesu død og oppstode, og at mennesket treng frigjering frå synd. Med vektlegginga av mennesket si avhengnad av Gud og medmenneske kan liturgien fungere som motvekt til trua på personleg sær eigenheit.

## 4 Drøfting

### 4.1 Innleiing

Eg har no gjort ein analyse av DNK si ordning for hovudgudsteneste i lys av problemstillinga *Korleis blir erfaring av eksistensiell isolasjon tematisert i Den norske kyrkja si liturgiske ordning for hovudgudsteneste? Kva for teologiske ressursar tilbyr liturgien i møte med denne erfaringa?* I arbeidet med analysen oppdaga eg at problemstillinga sine to spørsmål ofte overlappar kvarandre. Det er gjerne slik at dei delane av liturgien som tematiserer eit problem, ofte er dei same delane som kan fungere som ressurs i møte med dette problemet.

Eg skal no diskutere dei fire hovudfunna frå analysen min i to delkapittel. Det første delkapittelet vil ta for seg dei første to funna: 1) *Liturgien brukar liten plass på å skildre dilemma, og stor plass på å skildre forløyising* og 2) *Erfaring av eksistensiell isolasjon blir ofte implisitt tematisert i liturgien.* Eg drøftar desse funna i lys av Yalom sin påstand om at konfrontasjon er den beste måten å handsame den eksistensielle isolasjonen på, og spør korleis konfrontasjon eventuelt kan sjå ut i ein teologisk kontekst.

I det andre delkapittelet diskuterer eg funn 3) *Liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad enn på menneskeleg ansvar* og 4) *Liturgien gjev større legitimitet til «førestellinga om den endelege frigjerar» enn «trua på personleg sær eigenheit».* Her drøftar eg eit

menneskesyn med vekt på avhengnad opp imot eit menneskesyn med vekt på ansvar. Som vi har sett, har synet på avhengnad og ansvar implikasjonar for synet på eksistensiell isolasjon. Dermed har diskusjonen relevans for mi problemstilling. Med dette drøftingskapittelet vil eg vise korleis liturgien sitt menneskesyn kan vere ein ressurs i møte med erfaring av eksistensiell isolasjon. Samtidig er diskusjonen med på å vise kva Yalom sin teori kan bidra med i møte med liturgien, og omvendt.

## *4.2 Tematiseringa av eksistensiell isolasjon i liturgien*

### *4.2.1 Tematisering av forløyisinga: Guds nærvær og fellesskap*

Analysen viste at liturgien på den eine sida presenterer eit immanent gudsbilete. Gud framstår som nær, personleg og engasjert i menneskeliv. På den andre sida inneheld liturgien mange formuleringar som understrekar Guds allmakt og herlegdom. Slik vert også Guds transcendent vektlagt.

Angsten for isolasjon kan lindrast både gjennom trua på ein immanent og ein transcendent Gud. Yalom skriv:

Det er en kjensgjerning at menneskeslekten i hele sin kjente historie alltid har klynget seg til troen på en personlig gud. En skikkelse som alltid er evig omsorgsfull, fryktinngytende, streng, forsonlig eller sint, men som alltid *er* der. Ingen tidlig kultur har noensinne ment at mennesket er alene i en likegyldig verden (Yalom, 1980/2011, s. 162).

Samtidig som Gud vert skildra som nær, allmektig, kjærleg og miskunnsam, inneheld liturgien mange bønner om Guds nærvær, vern eller nåde. I sin analyse av 2008-liturgien peikar Thomassen på at bønnespråket er sterkt prega av eit ønske om å erfare Guds nærvær (Thomassen, 2017, s. 100). Ut ifrå dette kan ein få inntrykk av at det bedande mennesket si krise er erfaringa av Gudsfråvær, skriv Thomassen. Dette er i tråd med det eg fann i analysen: At erfaring av eksistensiell isolasjon gjerne blir implisitt tematisert gjennom bønner om forløyising. Orda i liturgien rommar her ei spenning mellom trua på ein nær og personleg Gud, og menneskelege erfaringar av gudsfråvær.

Også i tematiseringa av fellesskapet i kyrkjelyden fann eg ei spenning mellom livet her og no og håpet om kva Gud ein gong skal skape. Det blir understreka på ulike måtar at gudstenesta er

ei fellesskapshandling. Ein måte er den utstrakte bruken av pronomenet «vi». Liturgien plasserer også mennesket inn i ein enda større fellesskap enn kyrkjelydsfellesskapet. «saman med [...] lovsyng vi ditt heilage navn.» På same måter som at bønner om nærvær kan setje ord på erfaring av frávær, kan bønner om å «bli eitt» eller om at Gud må vise korleis vi er del av ein større samanheng sjåast på som ei implisitt tematisering av framandgjering eller isolasjon frå fellesskap og omgjevnader. Altså bygger desse døma opp under at den eksistensielle isolasjonen ofte blir implisitt tematisert i liturgien.

#### 4.2.2 *Konfrontasjon som teologisk ressurs*

Yalom med sitt ateistiske verdsbilete vurderer trua på ein personleg Gud som flukt frå dei grunnleggjande vilkåra ved eksistensen (Yalom, 1980/2011, s. 162). Forsøk på å smelte saman med Gud eller fellesskapet, er i dette perspektivet ei flukt frå angsten for isolasjonen. Yalom si løysing på isolasjonen er å konfrontere den (Yalom, 1980/2011, s. 467). Basert på min analyse ser det ut til at liturgien si løysing er å tilby forløysinga. Dette er i tråd med dei to ulike syna på eksistensiell isolasjon som Yalom sin teori og mitt materiale representerer. Dersom Yalom sin teori om eksistensiell isolasjon likevel kan ha noko å bidra med i møte med liturgien, er det kanskje å peike på viktigheita av å ta på alvor *erfaringa* av eksistensiell isolasjon. Er det mogleg å anvende Yalom sine idear om konfrontasjon i ein teologisk kontekst? I dette underkapittelet vil eg drøfte konfrontasjonen som teologisk ressurs i møte med erfaring av eksistensiell isolasjon.

#### 4.2.3 *Det allmennmenneskelege og det teologiske*

Vi såg i teoridelen (s.23) at Henriksen hadde to poeng når det kom til korleis teologien burde snakke om døden. Det allmennmenneskelege poenget handla om å ta døden på alvor som reell trussel:

Når vi dermed langsamt nærmer oss en mer teologisk tematisert forståelse av døden, er det viktig å holde fast ved at en slik tilordning og forståelsesramme ikke skal frata mennesker muligheten til å forholde seg til sin egen død. Det finnes nok av billig forkynnelse som fører mennesker ut i uegentlige relasjoner til både Gud og mennesker ved å si at Gud vil sørge for helbredelse, eller at Gud vil gjøre det slik at du ikke må dø. Bak slik forkynnelse ligger et falskt bilde av Gud, og bak noen slike bilder ligger det en form som [*sic*] narsissistisk projeksjon av Gud som den store ønskeoppyller (Henriksen, 2003, s. 244).

Det teologiske poenget handla om å ta det kristne håpet om at døden er overvunne på alvor: «Når det er sagt, er det også nødvendig å si at Gud gir mennesker en sjanse til å overvinne dødens konsekvenser, slik at den ikke trenger å ha det siste ord i menneskets liv.» (Henriksen, 2003, s. 244). Kanskje kan desse poenga også gjelde for den eksistensielle isolasjonen. På den eine sida må vi passe oss for å neglisjere erfaring av eksistensiell isolasjon. Dersom vi tilbyr håp om Guds nærvær og fellesskap, utan å tematisere erfaring av det motsette kan vi risikere at menneske ikkje opplever håpet som relevant. På den andre sida må kristen teologi stå for håpet om at mennesket aldri er åleine, verken i liv eller død.

Som Henriksen (2003, s. 244) skriv, kan nokre former for religiøs omtale av døden bli «billig forkynnelse» eller «narsissistisk projeksjon av Gud som den store ønskeoppfyller». I mitt materiale finn eg ikkje dette. Sjølv om hovudvekta i liturgien er på forløyning frå død og isolasjon, finst det ei anerkjenning av dei eksistensielle dilemmaa . I analysen påpeika eg til dømes at bønner som «Lær oss å elska kvarandre som han har elska oss, og lat oss ein gong samlast hos deg i ditt fullkomne rike.» (Kirkerådet, 2020, s. 174), kan sjåast på som ei indirekte anerkjenning av at menneske opplever å vere isolert frå kvarandre. Når liturgen seier at Gud sendte Jesus for å «frelsa oss frå synd og død» (Kirkerådet, 2020, s. 181), blir synd og død identifisert som eit problem som menneska treng frelse frå. Likevel meiner eg at liturgien legg størst vekt på den teologiske tolkninga av både døden og den eksistensielle isolasjonen.

#### **4.2.4 Isolasjon og sjølvspiritualitet**

Merete Thomassen skriv i *Når dere ber* (2013) om korleis det moderne bønnespråket er prega av *sjølvspiritualitet*, eit omgrep ho har frå Linda Woodhead og Paul Heelas si spiritualitetsforskning (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 121). Eit typisk trekk ved sjølvspiritualiteten er at ein søker å erstatte negative kjensler med positive. Thomassen skriv:

Det nye bønnespråket risikerer å forflate både talen om mennesker og Gud hvis de ikke våger å ta innspenningene, det fremmede, det brutte og forlatte, men faller for fristelsen til å harmonisere alt. Hvis Gudstjenestens primære mål er å gjøre oss glade, har vi mistet de fleste årsakene til å feire gudstjeneste (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 127).

Når vi talar om eksistensiell isolasjon kan «innspenningene, det fremmede, det brutte og forlatte» referere til det at mennesket kjenner seg åleine til tross for at det er skapt til fellesskap med Gud og menneske. Liturgien si sterke vektlegging av gudsnærvær og fellesskap kan sjåast

på som ei harmonisering av korleis det er å leve i relasjon til Gud og menneske. Thomassen argumenterer for at Gudstenesta ikkje i hovudsak skal skape gode kjensler. I denne samanhengen kan vi spørre om formålet med gudstenesta er å viske ut kjensler av eksistensiell isolasjon, eller å hjelpe menneske å tole desse kjenslene.

Igjen vil eg understreke at Thomassen påpeikar at liturgien har endra seg mykje sidan det første høyringsforslaget. Idealet om å erstatte negative kjensler med positive i løpet av gudstenesta verkar sterkt nedtona i 2020-liturgien, basert på min analyse av denne. Likevel kan noko av kritikken vere relevant, også i møte med dagens liturgi og temaet eksistensiell isolasjon.

#### *4.2.5 Døme på ei meir eksplisitt tematisering av eksistensielle dilemma*

Det finst nokre døme i liturgien på ei meir eksplisitt tematisering av eksistensielle dilemma enn hovudfunna mine tilseier. Det tydelegaste dømet eg fann i liturgien på ei slik tematisering var når kyrkjelyden minnst dei døde og liturgen les opp sitatet frå salme 90. Mange stader i liturgien blir forløyising tilbydd, utan at dilemma vert skildra først. I dette leddet derimot, vert dilemma skildra utan at forløyisinga blir tilbydd. Slik blir det her invitert til konfrontasjon med døden, noko som i Yalom sin teori også inneber ein konfrontasjon med isolasjonen.

I analysen trakk eg fram bøneformuleringa «bli hos oss, også når vi tviler og sørgjer» som døme på ei implisitt tematisering av Gudsfråvær. Slike bønner som set ord på vanskelege sider ved menneskelivet, er med på å anerkjenne desse sidene av livet. Dei kan også hjelpe oss til å utvikle empati for andre menneske, fordi vi blir minna om at alle menneske opplever liding. I følgje Yalom kan medkjensla for andre hjelpe oss å tole vår eigen eksistensielle isolasjon, sidan delte erfaringar knyt oss saman (Yalom, 1980/2011, s. 467). Som eg påpeika i analysen, ligg likevel hovudvekta i bønna på forløyisinga, medan dilemma får plass i ei bisetning. Ei formulering der dilemma og forløyising får likeverdig plass, kunne ha vore: «Vi er menneske som tviler og sørgjer. Bli hos oss». Her vert først erfaringar av tvil og sorg konfrontert, samtidig som bønna uttrykker eit håp om gudsnærvær.

Ein slik balanse mellom dilemma og forløyising finst det kanskje fleire døme på i salmeboka enn i liturgien. I NoS 858, «Lei milde ljøs» (Norsk salmebok 2013, 2013, s. 858), skildrar J.H.Newman livet som ei vandring mot evigheita. I likskap med NoS 893 i hindrar ikkje håpet om evigheita tekstforfattaren i å skildre dette livets mørkare sider: «Lei, milde ljøs, igjennom skoddeim, lei du meg fram! Eg går i mørke natt langt frå min heim, lei du meg fram!» (v.1) Siste setninga kan forståast som ei tematisering av framandgjerding frå denne verda, og av

lengsla etter ein heim der vi verkeleg høyrer til. I tredje strofe skildrar Newman forløyisinga: Tilbake hos Gud forstår han korleis Gud har leia heile vegen og blir møtt av eit smilande engleansikt som «han har elsket før, men tapt en tid» (Norsk salmebok 2013, 2013, s. 858). Salmen «Lei milde ljos» skildrar altså dilemma med eksistensiell isolasjon *før* den skildrar forløyisinga som ligg i gjenforeininga med Gud.

Med desse døma vil eg skissere eit bilete av korleis det kan sjå ut å tematisere erfaring av eksistensiell isolasjon eksplitt, utan å konstantere at isolasjonen er eit grunnvilkår ved eksistensen. Slik kan ein både unngå å harmonisere eller flykte frå det som er vanskeleg, samtidig som ein kan tilby håp om at mennesket aldri er åleine. Det er altså mogleg å vere ueinig med Yalom sin tese om at mennesket er grunnleggjande åleine i ei likegyldig verd, og samtidig ta med seg noko av det han skriv om den positive betydninga av konfrontasjon med isolasjonen.

Ein kan sjølv sagt innvende at det er forløyisinga eller håpet som burde få mest plass i liturgien. Eg meiner min analyse viser at liturgien allereide gjev stor plass til håpet om at døden er overvunne og til sentrale teologiske tema som gudsnærvær og fellesskap. Eg argumenterte ved hjelp av Yalom, Henriksen og Thomassen for at det *også* er viktig å finne eit godt språk for dei eksistensielle erfaringane som preger dette livet. For det første er dette viktig av omsyn til liturgien sin relevans. For det andre er desse erfaringane i seg sjølv teologisk viktige. Thomassen skriv:

Alle må hold ut sorg og ensomhet, og dypest sett må vi tåle at vi skal dø. Det er faktisk mye som aldri blir bedre- i denne verden. Kirkens budskap dreier seg mye om å vente på noe som ennå ikke har skjedd. Det er mye fravær i kristendommen (Thomassen & Lomheim, 2013, s.128).

Eit bidrag til liturgikken frå Yalom sin teori kan vere tanken om at å konfrontere og dele erfaringar av isolasjon, kan det gjere at vi kjenner oss mindre isolerte. Å vektlegge fellesskap eller gudsnærvær kan lindre angst for isolasjonen, men det fjernar ikkje angsten. Slik Yalom ser det, er slik vektlegging uttrykk for unngåing av isolasjonsangst.

Henriksen og Thomassen argumenterer teologisk for at teologien må adressere dilemma, ikkje berre forløyising. Eg opplever at dei har til felles med Yalom at dei åtvarar mot ein teologi som inviterer til realitetsflukt. Ein teologi som flyktar frå det menneske erfarar som realitet, kan



vanskeleg tilby reelt håp. Målet med gudstenesta bør difor ikkje vere å fjerne kjensler av eksistensiell isolasjon, men å hjelpe menneske å tole desse kjenslene. Ein måte å gjere dette på, er ved å adressere den menneskelege erfaringa av eksistensiell isolasjon. Først når denne erfaringa er anerkjent kan håpet om at Gud er nær opplevast som realistisk og relevant.

I liturgien sitt menneskesyn er ikkje mennesket grunnleggjande isolert, men vi kan likevel spørre kva for teologiske ressursar liturgien tilbyr i møte med erfaring av eksistensiell isolasjon. I min liturgianalyse fann eg mange døme på understreking av fellesskapet og gudsnærvær. Dei teologiske ressursane liturgien tilbyr i møte med eksistensiell isolasjon dreier seg gjerne om å tilby forløyisinga. Kan ein oftare tilby hjelp til å tole ubehaget ved det eksistensielle dilemma, i staden for å tilby forløyisinga med ein gong?

### *4.3 Ansvar og avhengnad*

Eg vil no gå over til å diskutere funn 3 og 4 frå analysen: «Liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad enn på menneskeleg ansvar» og «liturgien gjev større legitimitet til førestellinga om den endelege frigjerar enn trua på personleg sær eigenheit» (s.44).

Det at liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad og mindre vekt på ansvar, meiner eg gjer at mennesket framstår som mindre isolert i liturgien enn i Yalom sin teori. Mennesket sin sjølvskapande fridom heng for Yalom uløyselig saman med den eksistensielle isolasjonen. Dermed er det nærliggjande å tenke at den eksistensielle avhengnaden går hand i hand med determinisme. Neste del av drøftinga vil likevel vise at det er mogleg å tenke om menneskeleg fridom på måtar som også tillet ei vektlegging av mennesket sin eksistensielle avhengnad.

Eit døme som kan tale imot at liturgien legg størst vekt på mennesket sin avhengnad er bønene der kyrkjelyden bed Gud om evne til å løyse problem sjølv, i staden for å be Gud om å løyse problema for dei (sjå avsn. 3.5.4). Merete Thomassen meiner dette er eit trekk ved moderne bønenspråk som heng saman med det Charles Taylor kalla «the massive subjective turn», nemleg at «idealene for religiøsitet har endra seg fra å være lojal mot Gud som en ytre autoritet, til å være lojal mot sitt autentiske og autonome selv» (Taylor 1991, referert i Thomassen, 2017, s. 92). I sin analyse av liturgiforslaget frå 2008 fann Thomassen ei vektlegging av at mennesket er «autonomt, autentisk og i stand til å forme sitt eget liv» (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 120). Eg fann i min analyse at denne vektlegginga framleis finst til ein viss grad. Likevel finn

eg mindre av dette i min analyse av 2020-liturgien, enn det Merete Thomassen gjorde i 2008-forslaget. Eg vil igjen understreke at eg ikkje har analysert 2008-liturgien sjølv.

Det er altså ikkje eintydig vekt på verken ansvar eller avhengnad i liturgien, og det blir ei forenkling å stille menneskesynet i liturgien og menneskesynet hos Yalom opp mot kvarandre som reine kontrastar. Eg meiner likevel at synet på ansvar og avhengnad utgjer ei spenning mellom det eksistensialistiske menneskesynet i Yalom sin teori og det kristne menneskesynet i materialet.

Når det gjeld temaet eksistensiell isolasjon kan vi formulere spenninga mellom dei to menneskesyna slik: I Yalom sitt eksistensialistiske menneskesyn er mennesket grunnleggjande sett isolert. I det kristne menneskesynet som liturgien representerer, er mennesket skapt av Gud og del av ein større samanheng. Begge menneskesyna har til felles at mennesket kan erfare isolasjon.

Eg vil no diskutere desse to grunnleggjande ulike syna på eksistensiell isolasjon i lys av ulike syn på ansvar og avhengnad. Denne diskusjonen vil mellom anna klårgjere kva som kan vere Yalom sitt bidrag i møte med liturgien, og kva som kan vere liturgien sitt bidrag til Yalom sin teori. I tabellen nedanfor har eg stilt opp dei to ulike menneskesyna på ein måte som viser korleis isolasjon, ansvar og skaptheit heng saman.

<b>Menneskesyn med vekt på ansvar</b> <b>Representert av Yalom</b>	<b>Menneskesyn med vekt på avhengnad</b> <b>Representert av Liturgien, Henriksen</b>
Mennesket <i>er</i> isolert	Mennesket er del av ein større samanheng
Mennesket skapar seg sjølv	Mennesket er skapt av Gud
Vektlegging av mennesket som fritt	Vektlegging av mennesket som avhengig
Kan samsvare med trua på personleg særeigenheit	Kan samsvare med trua på ein endeleg frigjerar

Eg vil starte med å presentere Yalom sin kritikk mot ei for stor vektlegging av avhengnad. Yalom kritiserer ikkje dette eksplisitt, men eg meiner å finne ein implisitt kritikk gjennom hans negative vurdering av frigjerarforsvaret («trua på den endelege frigjerar» som forsvarsmekanisme mot dødsangsten). Deretter vil eg presentere Slåttå & Madsen (2014) sin

kritikk av Yalom si vektlegging av fridom og isolasjon, og utfylle denne med perspektiv frå Henriksen og Jones.

#### *4.3.1 Yalom sin kritikk mot frigjerarforsvaret*

Som forklart i teoridelen handlar frigjerarforsvaret om å lene seg på nokon eller noko som er større enn seg sjølv for å unngå å kjenne på dødsangst. Med andre ord fører den eksistensielle angsten ofte til avhengnad av noko utanfor seg sjølv. Det er ein tett link mellom frigjerarforsvaret mot dødsangst og samansmeltning som strategi mot isolasjonen. Yalom meiner religion gjennom alle tider har bidrege til å legitimere trua på den endelege frigjerar som flukt frå angsten (Yalom, 1980/2011, s. 162).

Ein viktig føresetnad for Yalom si negative vurdering av frigjerarforsvaret er hans arbeid med alvorleg psykiatri. Hans forståing er at dei fleste menneske nyttar seg av både «trua på personleg sær eigenheit» og «trua på ein endeleg frigjerar» som strategiar mot dødsangsten (Yalom, 1980/2011, s. 149). I utgangspunktet kan begge strategiane fungere som konstruktive strategiar for individet og fremje tilpassing. Samtidig kan dei begge bli overbelasta og bryte saman. Yalom ser på dei to forsvarsmekanismane som to polar på eit spekter. Vi finn menneske med alvorleg psykisk sjukdom i begge polane, altså er ekstreme utgåver av begge strategiane svært uheldig. Yalom meiner likevel at befriarforsvaret oftare er uheldig enn sær eigenheitsforsvaret.

For å underbygge denne påstanden viser Yalom til empirisk forskning på omgrepsparet intern og ekstern kontrollplassering<sup>8</sup>. Han ser nemleg ein overlapp mellom intern kontrollplassering og sær eigenheitsforsvaret på den eine sida, og ekstern kontrollplassering og befriarforsvaret på den andre. Menneske med intern kontrollplassering opplever å ha kontroll over hendingane i eige liv, medan dei med ekstern kontrollplassering opplever at hendingar i livet skjer utanfor deira kontroll. Yalom trekk fram empiriske studier som viser at personar med ekstern kontrollplassering oftare enn personar med intern kontrollplassering vil «føle seg utilstrekkelige, være engstelige, fiendtlige, trette, forvirrede og deprimerte, og være mindre energiske og motstandsdyktige.» (Yalom, 1980/2011, s. 195). Personar med ekstern kontrollplassering er også i overtal blant pasientar i psykiatrien.

---

<sup>8</sup> Intern og ekstern kontrollplassering er omsetjingar av dei engelske omgrepa «internal locus of control» og «external locus of control». Eg har lånt omsetjingane frå SNL-artikkelen «Locus of control» (Svartdal, 2024) [https://snl.no/locus\\_of\\_control](https://snl.no/locus_of_control)

På grunnlag av dette er det mogleg å kritisere religion for å skape psykisk uhelse gjennom å legitimere trua på ein endeleg frigjerar. Ei slik legitimering finst utan tvil i liturgien, med all si vekt på at Gud set mennesket fri frå synd og død. Det er vanskeleg å sjå for seg ein kristen teologi utan denne vektlegginga. Yalom sin kritikk er basert på eit eksistensialistisk menneskesyn og ein tanke om at mennesket er «alene i en likegyldig verden» (Yalom, 1980/2011, s. 162). I neste avsnitt vil eg gje eit anna perspektiv på menneskeleg fridom og eksistensiell isolasjon.

#### 4.3.2 *Kritikk mot ei for stor vektlegging av menneskeleg ansvar*

##### 4.3.2.1 *Madsen & Slåttå: Jeg svømmer alene*

Frå eit økopsykologisk perspektiv kritiserer psykologane Ole Jacob Madsen og Linda Søreide Slåttå (2014) Yalom for ei manglande anerkjenning av mennesket sin relasjonelle avhengnad. Dei trekk fram synet på eksistensiell isolasjon som ein grunnleggjande motsetnad mellom Yalom sin posisjon og deira eigen, og skriv:

I økopsykologien vil ikke opplevelsen av hjemløshet være et resultat av det endelige vilkåret om frihet, men en opplevelse som kan reduseres ved å ta inn båndet til naturen og den eksistensielle avhengigheten. Vi *er* ikke hjemløse, men vi *erfarer* en hjemlengsel (Slåttå & Madsen, 2014, «En ny eksistensiell modell», avsn. 1).

Slåttå & Madsen argumenterer for at Yalom sine eksistensielle grunnvilkår *fridom* (i den betydninga Yalom brukar) og *isolasjon* burde erstattast med dei alternative vilkåra *relasjonell avhengnad* og *fridom-med*. Den eksistensielle avhengnaden av naturen handlar om at «mennesket er natur og er født til gjensidig relasjon med, og avhengighet av, naturen» (Slåttå & Madsen, 2014, «Økopsykologi», avsn. 2). I eit økopsykologisk perspektiv er ikkje isolasjon eit grunnvilkår med eksistensen, men eit resultat av at menneska har blitt framandgjorde frå naturen. I motsetnad til Yalom, tenker Slåttå & Madsen at det fins ei løysning på isolasjonen, nemleg at mennesket finn tilbake til avhengnaden av naturen.

Ved å bruke omgrepet fridom- med legg Slåttå & Madsen seg på linje med etikarar som Løgstrup og Vetlesen, som meiner at menneskeleg fridom blir realisert innanfor ramma av relasjonar prega av gjensidig avhengnad (Slåttå & Madsen, 2014, «Den økologiske krisen», avsn. 5). For økopsykologien er det eit sentralt poeng at relasjonen til naturen er ein av desse avhengnadsrelasjonane. Fridom oppstår verken i eit sosialt eller økologisk tomrom.

#### 4.3.2.2 Jan-Olav Henriksen: Imago Dei

Denne forståinga av fridom og isolasjon minner om noko av det Henriksen skriv om kva det vil seie at mennesket er skapt i Guds bilete. Med det økopsykologiske perspektivet deler Henriksen det positive synet på mennesket sin avhengnad og tanken om at fridom må forståast innanfor ramma av avhengnadsrelasjonar. Spenninga mellom fridom og avhengnad er også grunnleggande for eit luthersk menneskesyn.<sup>9</sup>

Heller ikkje hos Henriksen er isolasjonen eit uunngåeleg trekk ved tilværet, men eit resultat av at mennesket i synd vel å rive seg laus frå relasjonen til Gud og medmennesket (Henriksen, 2003, s. 160). Det er eit viktig poeng at Gud aksepterer mennesket sitt val om å lausrive seg. Gud gjev av gåvene sine til alle menneske, enten dei vel å leve i relasjon med Gud eller ikkje. Samtidig tilbyr Gud stadig mennesket nye muligheiter til relasjon (Henriksen, 2003, s. 288).

I økopsykologien er hovudpoenget at mennesket er natur og avhengig av naturen, medan eit teologisk perspektiv sentrerer rundt tanken om at mennesket er skapt i Guds bilete og avhengig av Gud. Desse perspektiva treng sjølv sagt ikkje utelukke kvarandre. I *Theological Anthropology in the Anthropocene* (2022) utviklar Henriksen sin teologiske antropologi i eit økoteologisk perspektiv. Her utbroderer han mennesket si avhengand av skaparverket i større grad enn i Imago Dei. Mennesket er avhengig av *både* Gud og omgjevnadene Gud har skapt, understrekar Henriksen (Henriksen, 2022, s. 170). Det å vere framandgjort frå naturen, difor også å vere framamdgjort frå Gud som naturens skapar

I min analyse (s.43) kommenterte eg at bøna «vis oss korleis vi sjølve er ein del av alt du har skapt» (Kirkerådet, 2020, s. 238), kunne passe inn i mønsteret Merete Thomassen såg i 2008-liturgien der Guds ansvar blir redusert til å gje menneske bestemte eigenskapar for å kunne løyse utfordringar sjølv. I eit økoteologisk perspektiv kan denne bøna fungere som ein ressurs som peikar på at mennesket høyrer til i, og er avhengig av naturen. Dette kan både vere ei påminning om å ta vare på skaparverket, og om at vi ikkje er åleine.

---

<sup>9</sup> I artikkelen «mennesket som avhengig og fritt», teiknar Ulla Schmidt eit bilete av eit luthersk menneskesyn, basert på Martin Luther sin «Traktat om den Kristne Frihet» der han påstår at «Et kristent menneske er helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen.» og «Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trelle under alle ting og underlagt enhver» Utgangspunktet for eit luthersk menneskesyn er spenninga mellom mennesket si avhengnad av både Gud og medmenneske, og mennesket sin fridom i Kristus (Schmidt, 2011).

#### 4.3.2.3 Isolert- frå kva eller kven?

Både Henriksen og Slåttå & Madsen ser på den eksistensielle isolasjonen som eit uttrykk for at noko ikkje er som det burde, i motsetnad til Yalom som ser den som ein uunngåeleg del av tilværet. Slåttå & Madsen meiner det er trekk ved moderniteten som skaper kjensler av framandgjerung eller isolasjon . Dette synet har dei til felles med Sosiologen Hartmut Rosa, som meiner den viktigaste årsaken til framandgjerung i samtida er *akselerasjon*<sup>10</sup> (Lijster & Celikates, 2019, s. 64).

Sentralt for Rosa sin tanke om framandgjerung er forståinga av at sjølv omgrepet impliserer at vi er framandgjort *frå* nokon eller noko (Rosa, 2016/2019, s. 175). Han påpeikar at omgrepet fungerer best dersom vi har ein klår tanke om kva som er antitesen til framandgjerung. Rosa kallar denne antitesen for *resonans*.

Ei liknande forståing finn vi hos Jones (1989, s.111-112). Som forklart i teoridelen (s.25), meiner han at forløyninga i møte med separasjonen, er innbakt i sjølv dilemmaet: Det at vi lengtar heim, impliserer at vi har ein heim å lengte til. Jones held fram mystikken som døme på ein tradisjon som tek denne lengsla på alvor.

Yalom på si side ser på mystikken som ein form for samansmelting, altså som ein uheldig strategi for å flykte unna isolasjonen (Yalom, 1980/2011, s. 448). Det Yalom ser på som eit problem, ser Jones og mange teologar før han som løysninga. Igjen ser vi ein grunnleggjande forskjell mellom to verdsbilete når det kjem til isolasjon og avhengnad.

#### 4.3.3 Diskusjon

Eg har no diskutert eit menneskesyn som legg vekt på fridom og isolasjon opp mot eit menneskesyn som legg vekt på avhengnad og relasjonaltitet. Yalom sitt menneskesyn kan plasserast i den første kategorien, og liturgien sitt kan plasserast i den andre.

På den eine sida er ein potensiell fare ved eit menneskesyn som legg for stor vekt på avhengnad, at det kan bidra til å skape ytrestyrte menneske. Som vi har sett viser Yalom til ei rekke psykiske utfordringa knytta til ytrestyrtheit. Teorien hans kan bidra med eit kritisk blikk på alle religiøse uttrykk som legitimerer trusførestillinga om den endelege frigjerar og tanken om at vi kan unngå

---

<sup>10</sup> Aurora Evensen Jacobshaug definerer akselerasjon på norsk som at at «alt går stadig raskere» i forordet til *Akselerasjon og Resonans*, ei samling av Rosa sine artiklar i norsk omsetjing (Rosa, 2024, s. 7)

isolasjonen ved å smelte saman med nokon eller noko utanfor oss sjølv. Til ein viss grad kan vi seie at liturgien legitimerer desse førestillingane ved å legge vekt på at Gud set mennesket fri og at mennesket er del av ein større samanheng.

På den andre sida kan ei for stor vektleggjing av menneskeleg fridom og autonomi, føre til større grad av eksistensiell isolasjon. Det manglande språket for ein «gylden middelveg» er kanskje den største svakheita med Yalom sin teori om forsvarsmekanismane mot dødsangsten. Han ser for seg eit spekter der dei to strategiane utgjer polane, og påpeiker at menneske med psykisk sjukdom ofte finst i ytterpunktane. Samtidig meiner han frigjerarforsvaret oftare er relatert til psykisk sjukdom. På den eine sida viser han til fleire ulike empiriske studier som kan underbygge denne påstanden. På den andre sida kan ein spørre seg om han presenterer dei forskningsresultata som harmonerer best med hans eige eksistensialistiske verdsbilete.

Som nevnt ser Yalom på frigjerarforsvaret og sær eigenheitsforsvaret som to polar på ein skala. Det same gjeld intern og ekstern kontrollplassering. Yalom knyt saman ekstern kontrollplassering med frigjerarforsvaret på den eine sida, og intern kontrollplassering med sær eigenheitsforsvaret på den andre sida. Kenneth Pargament sin teori om religiøs meistring identifiserer tre religiøse meistringsstilar (Pargament, 1997, s. 180). Religiøse meistringsstilar «handler om hva som er karakteristiske trekk i religiøs meistring med tanke på hvordan ansvar og kontroll utøves i meistringsprosessene i relasjon til Gud.» (Torbjørnsen, 2014, s. 136). Religiøse med *sjølvstyrt*<sup>11</sup> (self-directing) meistringsstil har ei kjensle av indre styring og stolar meir på seg sjølv enn Gud (Pargament, 1997, s. 180). Den *overførande* (deferring) meistringsstilen, dreier seg om å passivt overføre ansvaret for meistring til Gud. I tillegg til desse to motstridande meistringsstilane innfører Pargament ein tredje kategori<sup>12</sup>: Ein samarbeidande (collaborative) meistringsstil der mennesket ser på Gud som samarbeidspartnar. Eg meiner Pargament si skildring av den sjølvstyrte meistringsstilen minner om det Yalom skriv om sær eigenheitsforsvaret og intern kontrollplassering. Den overførande meistringsstilen ser ut til å kunne overlappa med omgrepet ekstern kontrollplassering og Yalom sitt frigjerarforsvar.

---

<sup>11</sup> Eg brukar Tor Torbjørnsen sine norske omsetjingar av dei ulike meistringsstilane, frå bokkapittelet «Religiøs meistring» (Torbjørnsen, 2014, s. 136)

<sup>12</sup> Pargament skriv også om ein fjerde «bedande» meistringsstil, som handlar om å be Gud gripe inn i ulike situasjonar. Denne er det forska lite på, og i tillegg overlappar den til ei viss grad med den overførande stilen (Torbjørnsen, 2014, s. 136).

Den samarbeidande meistringsstilen kan kanskje vere den «gyldne middelvegen» eg har argumentert for at Yalom sin teori manglar.

Pargament påpeikar at psykologien sin kritikk mot religion ofte rettar seg mot ein religiøsitet som gjer mennesket passivt og hjelpelaust (Pargament, 1997, s. 182). Ein overførande meistringsstil er forbunde med dårleg psykisk og fysisk helse. Både den sjølvstyrte og den samarbeidande meistringsstilen er forbunde med betre helse, sjølvkjensle og evne til problemløysing. Eg meiner Pargament sine funn om ein samarbeidande meistringsstil viser at det er mogleg å ivareta relasjonen mellom menneske og Gud, utan at mennesket blir passivt og hjelpeslaust.

Eg meiner å høyre eit ekko av Pargament sin samarbeidande meistringsstil i både Slåttå & Madsen og Henriksen sine løysingar på spørsmålet om menneskeleg fridom. Slåttå & Madsen legg vekt på at menneskeleg fridom ikkje er sjølvskapande, slik Yalom hevdar. Det er heller snakk om ein fridom-med, ein fridom innanfor rammene av relasjon til natur og medmenneske. Henriksen skriv om å sjå på seg sjølv som avhengig av Gud, samtidig som ein står fram som eit sjølvstendig individ: «Poengnet er altså at til det å se seg selv som skapt hører det å tenke seg selv som avhengig av Gud (...) det er en avhengighet som *kan utfoldes på ulike måter*, slik at det i forholdet mellom Gud og menneske skjer en slags «forhandling» der mennesket kan få det av Gud som det trenger- inkludert betingelsene for sin egen selvstendighet.» (Henriksen, 2003, s. 34).

Kanskje finn vi også uttrykk for ein samarbeidande meistringsstil i bønner som «Vara alle folk på jorda frå flaum og tørke, og velsign oss med godt og tenleg vêr. Styrk vår vilje til å ta vare på jorda» (Kirkerådet, 2020, s. 237), der kyrkjelyden først bed Gud om å handle, og så om hjelp til sjølv å handle der dei kan. Thomassen peikar på at det positive med slike bønner er at dei får fram eit perspektiv som har vore underkommunisert i Luthersk tradisjon, nemleg tanken om mennesket som Guds medskapar. Ho argumenterer for at vi må få fram dette perspektivet, utan å ende opp i eit urealistisk syn på menneskeleg ansvar, slik ho meiner 2008-forslaget gjorde. Eg meiner 2020-liturgien ivaretek tanken om mennesket som Guds medskapar utan å gje inntrykk av at menneska skal overta Gud sitt ansvar.

Eg vil argumentere for at diskusjonen ovanfor viser at det er mogleg å halde saman førestillinga om ein personleg Gud med førestillinga om at mennesket er fritt. Henriksen viser korleis eit teologisk menneskesyn kan ha rom for at mennesket er sjølvstendig i relasjon til Gud. Dermed



kan liturgien si vekt på menneskeleg avhengnad og relasjonalitet fungere som motvekt til førestellinga om personleg sær eigenheit, utan at den neglisjerer tanken om mennesket som Guds medskapar.

#### **4.4 Oppsummering:**

Drøftinga har bestått av to delar. I første del av drøftinga (kapittel 4.2) diskuterer eg funn 1) *Liturgien brukar liten plass på å skildre dilemma, og stor plass på å skildre forløyising* og 2) *Erfaring av eksistensiell isolasjon blir ofte implisitt tematisert i liturgien*, i lys av Yalom sitt ideale om konfrontasjon av eksistensielle grunnvilkår. I del to (kapittel 4.3) drøfta eg punkt 3) *Liturgien legg større vekt på menneskeleg avhengnad enn på menneskeleg ansvar* og 4) *Liturgien gjev større legitimitet til «førestellinga om den endelege frigjerar» enn «trua på personleg sær eigenheit»*. Desse funna førte til ei drøfting av eit menneskesyn med vekt på ansvar opp imot eit menneskesyn med vekt på avhengnad fordi denne vektlegginga har implikasjonar for synet på eksistensiell isolasjon.

Eit viktig bidrag frå Yalom sin teori i møte med liturgien, er idealet om konfrontasjon med isolasjonen. Teorien belyser dei potensielle fallgruvane ved å tilby forløyising utan å adressere dilemma. Eg spør korleis dette idealet kan anvendast innanfor eit kristent verdsbilete, og argumenterer ved hjelp Henriksen og Thomassen for ein liturgi som tilbyr forløyising utan å adressere dilemma, står i fare for å teikne eit urealistisk bilete av menneskelivet. Dette gjer at forløyisinga som vert tilbydd, kan opplevast som mindre relevant.

Samtidig må ein kristen teologi halde fast på at den eksistensielle isolasjonen ikkje er eit grunnvilkår ved eksistensen. Eg meiner analysen min viser at liturgien ivaretek både førestillinga om mennesket som skapt i Guds bilete og førestellinga om mennesket som Guds medskapar. Eit slikt menneskesyn gjer at mennesket framstår mindre isolert enn i Yalom sitt eksistensialistiske menneskesyn. På bakgrunn av dette vil eg argumentere for at menneskesynet i liturgien kan fungere som ei motvekt til trua på personleg sær eigenheit, og vere ein ressurs i møte med erfaring av eksistensiell isolasjon.

## **5 Konklusjon**

I byrjinga av mi avhandling stilte eg spørsmåla *Korleis blir erfaring av eksistensiell isolasjon tematisert i Den norske kyrkja si liturgiske Ordning for hovudgudsteneste? Kva for teologiske ressursar tilbyr liturgien i møte med denne erfaringa?*

Når målet med liturgireformen var ein meir erfaringsnær liturgi, er det relevant å sjå på korleis ei grunnleggjande menneskeleg erfaring som eksistensiell isolasjon blir tematisert. I møte med påstandar om at menneske i dag er meir isolerte enn nokon gong er det særleg relevant å adressere dette temaet. Samtidig blir problemstillinga si relevans støtta av at liturgien i stor grad tematiserer forløyninga frå isolasjonen.

Eg har svara på problemstillinga mi gjennom ein tematisk innhaldsanalyse av liturgien, i lys av teoriane eg presenterte i teorikapitlet. Eit hovudfunn i analysen var at liturgien i liten grad tematiserer erfaringar av eksistensiell isolasjon eksplisitt. Desse erfaringane blir oftare tematisert implisitt, via bønner om felleskap og gudsnærvær. I lys av dette kan vi seie at liturgien brukar lite plass på å skildre det eksistensielle dilemma, og mykje plass på forløyninga. Mangelen på eksplisitt tematisering kan vere uheldig ut ifrå Yalom sitt eksistensielle perspektiv, der direkte konfrontasjon er løysinga i møte med eksistensiell isolasjon. Frå dette perspektivet er det mogleg å kritisere liturgien for å legitimere realitetsflukt.

Eg skriv denne avhandlinga frå eit teologisk perspektiv, og ser på den eksistensielle isolasjonen som ei menneskeleg erfaring, ikkje som eit grunnvilkår ved eksistensen. I dette perspektivet er mennesket aldri åleine. Likevel finst det teologiske argument for å ta erfaring av isolasjon på alvor. Henriksen var oppteken av å *både* snakke sant om livet her og no, *og* å tolke menneskelege erfaringar i lys av det kristne håpet. Thomassen argumenterte for at gudsnærværet får for stor plass i moderne bønnespråk, og at også gudsfråvær må få plass som ein viktig del av den kristne trua.

Eit anna sentralt funn i analysen var at den legg større vekt på menneskeleg avhengnad, enn menneskeleg ansvar. Dette vart eit viktig tema i drøftinga mi, fordi det er ein tett link mellom ansvaret og den eksistensielle isolasjonen. Hos Yalom er mennesket sitt ansvar for å skape seg sjølv eit grunnvilkår ved eksistensen. Det å skape seg sjølv heng tett saman med isolasjon. Ein alternativ posisjon er at verken isolasjon eller den sjølvskapande fridomen er uunngålege trekk ved menneskets eksistens. Det går an å seie at menneske blir isolerte av eit ideale om å skulle skape seg sjølv, ikkje fordi dei faktisk må det.

Yalom sin teori kan kritiserast for å legge i overkant stor vekt på enkeltmennesket sin autonomi.. Som vi har sett kan idealet om sjølvrealisering og ei overdriven tru på egne evner føre oss ut i isolasjonen. Dermed kan vi seie at liturgien kan fungere som motvekt til noko av det som er med på å skape isolasjon. Dersom ei for stor vekt på mennesket sitt ansvar kan bidra til å skape

erfaringar av eksistensiell isolasjon, kan liturgien si understreking av at mennesket er avhengig av Gud og medmenneske vere ein teologisk ressurs i møte med desse erfaringane. Det same kan vektlegginga av at mennesket er del av ein større samanheng.

Yalom sin teori kan likevel understreke viktigheita av *også* å vektlegge menneskeleg ansvar. Han problematiserer religion si legitimering av trua på den endelege frigjerar, fordi han meiner denne måten å forsvare seg mot dødsangsten på, skapar psykisk uhelse. Yalom sin teori belyser negative konsekvensar ved å vere for avhengig av noko utanfor seg sjølv.

Andre del av drøftinga konkluderer med at det er mogleg å halde saman fridom med avhengnad og relasjonaltet. Både Slåttå & Madsen og Henriksen skriv om menneskeleg fridom innanfor ramma av eksistensiell avhengnad. Teori om religiøs meistring viser at det finst ein mellomting mellom å ta for mykje og for lite ansvar. Ein samarbeidande meistringsstil der mennesket har tillit til både Gud og seg sjølv, vert rekna som ein sunn form for religiøs meistring. Merete Thomassen problematiserte den sterke vektlegginga av menneska sitt ansvar i 2008-forslaget til liturgien. I min analyse av 2020-forslaget finn eg mindre av denne vektlegginga. Kanskje har 2020-liturgien oppnådd ein større balanse mellom menneskets ansvar og avhengnad. Slik kan liturgien fungere som motvekt til trua på personleg sær eigenheit, utan at individet forsvinn heilt. I møte med individualistiske straumningar som kan bidra til å skape erfaring av eksistensiell isolasjon, kan liturgien sitt menneskesyn vere ein teologisk ressurs.

Innleiingsvis belyste eg spenninga mellom den menneskelege erfaringa av isolasjon, og den teologiske forståinga av at mennesket er skapt i Guds bilete, til fellesskap med Gud og medmenneske. Sjølv om mennesket er skapt til relasjon, kan det erfare isolasjon. Eg meiner teologien og liturgien best kan møte erfaringar av eksistensiell isolasjon ved å romme denne spenninga. På den eine sida må liturgien tematisere erfaring av eksistensiell isolasjon, dersom den skal kunne opplevast som relevant for menneske som kjenner seg åleine i verda. På den andre sida må liturgien tilby forløyising ved å halde fast på mennesket høyrer til hos Gud, og at ingen er åleine i ei likegyldig verd.

## 6 Litteratur

- Alienation. (u.å.). I *Merriam-Webster.com dictionary*. Henta 13. desember 2024 frå <https://www.merriam-webster.com/dictionary/alienation>
- Alterbok for den norske kirke*. (1920). Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse.
- Anker, T. (2020). *Analyse i praksis: En håndbok for masterstudenter*. Cappelen Damm akademisk.
- Augustin, biskop av H. (2009). *Confessiones* (Å. Farestveit & H. Slaattelid, Oms.; 3. utg.). Samlaget. (Opphavsleg gjeven ut ca.400)
- Berg, Ø. R. S. (2024). *Levende steiner: Erfaringer fra St. Jakob – en ung kirke midt i byen*. Luther.
- Bibelen*. (2024). Det Norske bibelselskap.
- Einsam. (2024). I *Nynorskordboka*. Språkrådet og Universitetet i Bergen. <https://ordbokene.no/nob/nn/einsam>
- Encyclopedia Britannica. (2024). Logos- philosophy and theology. I *Encyclopedia Britannica*.
- Forbøn. (2024). I *Nynorskordboka*. Språkrådet og Universitetet i Bergen. <https://ordbokene.no/nob/nn/forb%C3%B8n>
- Forgjengeleg. (u.å.). I *Nynorskordboka*. Språkrådet og Universitetet i Bergen. Henta 20.09.2024 frå <https://ordbokene.no/nn/20314>
- Gadamer, H.-G. (2001). Fra sannhet og metode. I S. S. Lægred, T. Skorgen & E. B. Hagen (Red.), & T. Skorgen & S. Lægred (Oms.), *Hermeneutisk lesebok* (s. 115–136). Spartacus.
- Graff-Kallevåg, K. & Kaufman, T. S. (2021). Synd og skam i autentisitetens tidsalder: En analyse av ungdommers teologisering. *Kirke og kultur*, 126(3), 262–278. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2021-03-08>
- Graff-Kallevåg, K. & Kaufman, T. S. (2023). When confessing sin feels good- The practice of confession explored through the lens of Hartmut Rosa's theory of resonance. *Dialog*, 62(3), 259–269. <https://doi.org/10.1111/dial.12820>
- Gregersen, N. H. (2008). Dogmatik som samtidsteologi. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 71(4), 290–310. <https://doi.org/10.7146/dtt.v71i4.138285>
- Grenholm, C.-H. (2006). *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning*. Studenlitteratur.
- Helm, P. J., Medrano, M. R., Allen, J. J. B. & Greenberg, J. (2020). Existential isolation, loneliness, depression, and suicide ideation in young adults. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 39(8), 641–674. <https://doi.org/10.1521/jscp.2020.39.8.641>
- Henriksen, J.-O. (2003). *Imago Dei: Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Gyldendal akademisk.
- Henriksen, J.-O. (2013). Åpenbaring, erfaring og teologi. *Teologisk tidsskrift*, 2(4), 379–395. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-0271-2013-04-05>
- Henriksen, J.-O. (2022). *Theological Anthropology in the Anthropocene: Reconsidering Human Agency and Its Limits*. Springer International Publishing AG. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-21058-7>
- Hertz, N. (2021). *Ensomhetens århundre: Hvordan finne sammen i en verden som splitter oss*. (L. Stokseth, Oms.). Res publica. (Opphavsleg gjeven ut 2021)
- Isolation. (u.å.). I *Merriam-Webster.com dictionary*. Henta 13.12.2024 frå <https://www.merriam-webster.com/dictionary/isolation>
- Jeanrond, W. G. (1994). *Theological hermeneutics: Development and significance*. SCM Press.
- Jones, W. P. (1989). *Theological worlds: Understanding the alternative rhythms of Christian belief*. Abingdon Pr.

- Kirkerådet. (2008). *Reform av kirkens gudstjenesteliv: Orientering om høringsdokumentene*. Eide; Den norske kirke ved kirkerådet.
- Kirkerådet. (2020). *Gudstjeneste med veiledninger= Gudstjeneste med rettleiingar*. Eide.
- Lijster, T. & Celikates, R. (2019). Beyond the echo-chamber: An interview with Hartmut Rosa on resonance and alienation. *KRISIS, Journal for Contemporary Philosophy*, 2019(1), 64–78. <https://doi.org/10.21827/krisis.39.1.37365>
- Long, A. E., Pinel, E. C., Daily, J. R. & Costello, A. E. (2022). Existential isolation and the struggle for belief validation. *British Journal of Social Psychology*, 61(2), 491–509. <https://doi.org/10.1111/bjso.12492>
- Norsk salmebok 2013- for kyrkje og heim*. (2013). Eide.
- Olseth, T. (2021, 8. juli). Eksistensialisme. I *Store norske leksikon*. <https://snl.no/eksistensialisme>
- Opsahl, C. P. (2022). Liturgi for et godt liv. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 39(2), 70–83. <https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5502>
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world*. (J.C. Wagner, oms.). Polity. (Opphaveleg utgjeven 2016)
- Rosa, H. (2024). *Akselerasjon og resonans- artikler om livet i senmoderniteten* (O. Lysaker, Red.; A. Dunker, Oms.). Cappelen Damm.
- Rønkilde, J. B. (2021). Liturgi: Fra skam til værdighet på en time. I M. G. Christoffersen & K. S. Nielsen (Red.), *Skam- Et forsømt aspekt ved kristendommen* (s. 83–100). Eksistensen.
- Sagrusten, H. J. (2024). *Fyrste Mosebok: Ein livsvisjon*. Verbum.
- Schmidt, U. (2011). Mennesket: Avhengig og fritt. Menneskesyn i en luthersk tradisjon. I S. Dietrich, T. S. Dokka & H. Hegstad (Red.), *Kirke nå: Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke* (s. 169–190).
- Slåttå, L.S., & Madsen, O.J. (2014). «Jeg svømmer alene»: En økopsykologisk utforskning av de endelige vilkår i eksistensiell psykoterapi [«I swim alone»- an ecopsychological exploration of the final conditions in existential psychotherapy]. *Scandinavian Psychologist*, 1, Artikkel e-9. <https://doi.org/10.15714/scandpsychol.1.e9>
- Søberg, A. I. B. (2023). *Eksistensielle temaer i samtaler med pasienter i selvmordsrisiko: Hvordan ivaretas eksistensielle temaer i samtaler med pasienter i selvmordsrisiko i spesialisthelsetjenesten - med særlig fokus på sykehusprestens rolle?* [Doktorgradsavhandling]. MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn. MF Open. <http://hdl.handle.net/11250/3063475>
- Søberg, A. I. B., Kjørven Haug, S. H., Danbolt, L. J., Lien, L. & Sørensen, T. (2018). Existential themes in the treatment of people at suicide risk. Understandings and practices of specialist healthcare professionals. *Mental Health, Religion & Culture*, 21(6), 588–600. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1524860>
- Thomassen, M. (2008). Gudstjenesten som speiling av det individuelle eller kollektive subjekt? – Om gjenkjennelseskriteriet i liturgisk reformarbeid. *Kirke og kultur*, 113(6), 522–533. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2008-06-12>
- Thomassen, M. (2017). Frelse fra dommen eller for selvet? Om teologiske endringer i kristent gudstjenestespråk. *Arr- Idéhistorisk tidsskrift*, 29(2), 91–104. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-67726>
- Thomassen, M. & Lomheim, S. (2013). *Når dere ber: Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Verbum.

- Thunnissen, M. (2010). Harry Potter, Script, and the Meaning of Life. *Transactional Analysis Journal*, 40(1), 32–42. <https://doi.org/10.1177/036215371004000105>
- Torbjørnsen, T. (2014). Religiøs mestring. I L. J. Danbolt, L. G. Engedal, H. Stifoss-Hanssen, K. Hestad & L. Lien (Red.), *Religionspsykologi* (s. 127–141). Gyldendal akademisk.
- Yalom, I. D. (2011). *Eksistensiell psykoterapi* (M. Solli, Oms.). Arneberg. (Opphavelag gjeven ut 1980)
- Yalom, I. D. (2007). *Religion og psykiatri* (V.Føllesdal Oms.). Arneberg. (Opphavelag gjeven ut 2002)