

«Det er hos Gud jeg finner meg selv»

Unge voksne pinsekristnes refleksjoner om trosidentitet i møte med senmoderne individualisme

SARA VIKTORIA LØVRØD

VEILEDER

Terje Mesel (og Gunhild Maria Hudal)

Universitetet i Agder, 2024

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Forord

Først vil jeg takke intervjudeltakerne som tok kontakt med meg og ønsket å bidra. Takk for at dere tok initiativ og ga av deres tid og tanker. Jeg setter utrolig pris på at dere ville stille til intervju.

Jeg skylder en enorm takk til min veileder Terje Mesel, som tok over veilederansvaret få uker før innlevering. Takk for at du var villig til å hjelpe meg å ro dette masterprosjektet i land. Dine raske, direkte og kloke tilbakemeldinger har bidratt til å heve kvaliteten på denne oppgaven betraktelig. Jeg er utrolig takknemlig for at du har brukt så mye tid og støttet meg disse siste ukene.

Jeg vil også takke Gunhild Maria Hugdal som har gitt mye god veiledning gjennom disse to årene hvor jeg har jobbet med masteroppgaven på deltid. Takk for at du har vært tilgjengelig og rask til å svare på mange e-poster med små og store spørsmål.

Takk til Bjørn Are Davidsen som har lest oppgaven og gitt gode innspill om språk og innhold.

Til slutt vil jeg takke mannen min, som alltid heier på meg. Takk for all tålmodighet og støtte i en svært intensiv innsjutt.

Sammendrag

Denne masteroppgaven utforsker hvordan unge voksne pinsekristne forstår og forhandler sin trosidentitet i møte med senmoderne individualisme. Dette er en kvalitativ studie hvor det empiriske materialet ble innhentet gjennom semistrukturerte intervjuer. Intervjudeltakernes refleksjoner er analysert i lys av teori om det Charles Taylor kaller «the massive subjective turn of modern culture» og deres religiøse kontekst – pinsekarismatisk kristendom. Mine funn viser at unge pinsekristnes trosidentitet er kompleks og sammensatt. På mange måter står de imot påvirkningen fra senmoderne individualisme gjennom refleksiv forhandling av egen tro og trospraksis. De ønsker å leve for Gud, og er skeptiske til samfunnets fokus på selvrealisering. Samtidig har de en trosidentitet som rommer mange subjektive og individualistiske elementer. Gud forstås som en kjærlig skaper som hjelper de som går med ham å leve ut sitt individuelle potensiale. Etersom pinsebevegelsen er en kristen tradisjon hvor den personlige dimensjonen i troen og praksisen gjerne vektlegges, er det vanskelig å avgjøre om de subjektive elementene i målgruppens trosidentitet stammer fra deres religiøse kontekst eller fra den bredere sosiokulturelle konteksten.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Bakgrunn og mål	1
1.2	Problemstilling og forskningsspørsmål	3
1.3	Faglig plassering av forskningen	3
1.4	Oppgavens samfunnsmessige og vitenskapelige bidrag	4
1.5	Kontekst og nøkkelbegreper	5
1.5.1	<i>Senmodernitet</i>	5
1.5.2	<i>Senmoderne individualisme</i>	5
1.5.3	<i>Religiøs identitet, trosidentitet, trospraksis og tro</i>	6
1.5.4	<i>Å forstå og forhandle identitet</i>	7
1.6	Forskningsdesign	7
1.7	Oppgavens oppbygging	8
2	Metode	9
2.1	Valg av metode	9
2.2	Vitenskapelig posisjon	9
2.3	Semistrukturerte intervjuer	10
2.3.1	<i>Utvalg og rekruttering</i>	10
2.3.2	<i>Presentasjon av informantene</i>	11
2.3.3	<i>Intervjuguide</i>	11
2.3.4	<i>Gjennomføring av intervjuene</i>	12
2.3.5	<i>Transkribering</i>	12
2.4	Analysestrategi	13
2.4.1	<i>Teoretisk rammeverk</i>	14
2.5	Etiske overveininger	15
2.5.1	<i>Behandling av personopplysninger</i>	15
2.5.2	<i>Å forske på eget felt</i>	18
2.6	Kvalitetskriterier	19
2.6.1	<i>Reliabilitet</i>	19
2.6.2	<i>Validitet</i>	19
3	Teori	21
3.1	Kontekst I: Den subjektive vendingen	21
3.1.1	<i>Den subjektive vendingen i religion</i>	22
3.1.2	<i>Subjektivisme som etikk</i>	23
3.1.3	<i>Individualismens ulike former</i>	24
3.1.4	<i>Sekularisering og sakralisering</i>	24
3.1.5	<i>Identitetsforhandlingens nødvendighet i senmoderne samfunn</i>	26
3.2	Kontekst II: Pinsebevegelsen	28
3.2.1	<i>Pentekostal spiritualitet og teologi</i>	29
3.2.2	<i>Institusjon og individ i pinsebevegelsen</i>	30
3.2.3	<i>Pinsekristnes tilnærming til omverden</i>	31
3.2.4	<i>Individualismens kristne røtter</i>	32
3.3	Heelas og Woodheads religionstypologier – et verktøy for å analysere religion	34
3.4	Tidligere forskning	35

3.4.1	<i>Studier om kristnes forhandlinger i lys av senmoderne individualisme</i>	36
3.4.2	<i>Studier av unge menneskers tro og trospraksis</i>	37
3.4.3	<i>Heelas og Woodheads religionstypologier brukt på konservative norske kristne</i>	39
4	Analyse	41
4.1	Refleksjoner om tro	41
4.1.1	<i>«Å ære Gud, tenker jeg er meningen med livet»</i>	41
4.1.2	<i>Gud «vil det beste for deg»</i>	42
4.2	Trosforhandlinger i sekulære samfunn	45
4.2.1	<i>Kampen om å leve motkulturelt</i>	45
4.2.2	<i>Burde man følge hjertet?</i>	48
4.3	Trospraksisene som bevarer en pinsekristen trosidentitet	54
4.3.1	<i>Solo-praksisene er viktigst</i>	54
4.3.2	<i>Fellesskapets viktige rolle?</i>	55
4.3.3	<i>«Vi som kristne ønsker å dele verdens beste nyheter»</i>	57
4.4	Forhandlinger av trospraksis	58
4.4.1	<i>Evangelisering som forhandlingsarena</i>	58
4.4.2	<i>Tvetydige funn om perspektiver på moral</i>	60
4.4.3	<i>«Jeg velger likevel ...» som forhandlingsstrategi</i>	61
5	Avsluttende refleksjon	65
5.1	En trosidentitet i spenningen mellom himmel og jord	65
5.2	Forhandlinger av trosidentitet	67
5.2.1	<i>Pinsetradisjon + senmoderne individualisme = sant</i>	68
5.2.2	<i>Ytterligere refleksjoner om individualisering og subjektivering</i>	70
5.2.3	<i>Spennet mellom praksisidealer og gjennomføring av trospraksis</i>	72
5.2.4	<i>Burde vi snakke om sekularisering eller sakralisering?</i>	72
6	Konklusjon	74
6.1	Konklusjon	74
6.2	Styrker og svakheter ved forskningen	75
6.3	Oppgavens bidrag og veien videre	75
	Litteratur	77
	Vedlegg	82
	Vedlegg 1: Intervjuguide	82
	Vedlegg 2: Informasjonsskriv til deltakere	84
	Vedlegg 3: Godkjenning fra Sikt	87

1 Innledning

1.1 Bakgrunn og mål

Den kristne filosofen James K. A. Smith argumenterer i *Imagining the Kingdom* at kulturelle og hverdagslige praksiser som vi tar del i, former oss uten av vi er bevisst på det (2013, s. 116). I tillegg hevder han at påvirkningen dreier seg om intet mindre enn vår identitet, vår forståelse av hva som er det gode liv og dermed også hvordan vi lever livet. Derfor mener han at mange vanlige kulturelle praksiser kan sies å ha en liturgisk funksjon fordi de, i likhet med religiøse liturgier, former menneskers «ultimate lengsel», eller «kjærlighet», som han definerer slik:

By ultimately I mean what we love “above all,” that to which we pledge allegiance, that to which we are devoted in a way that overrules other concerns and interests. Our ultimate love is what defines us, what makes us the kind of people we are (ibid., s. 117).

I den kristne tradisjonen er ikke Smiths ideer nye, selv om de presenteres i et nytt akademisk rammeverk. Bibelen og en lang tradisjon av kristen litteratur advarer kristne mot å la seg påvirke av sine omgivelser på en slik måte at deres troskap og kjærlighet vendes til noe annet enn Gud. Romerbrevet 12, 2 formaner kristne slik: «Innrett dere ikke etter den nåværende verden, men la dere forvandle ved at sinnet fornyes, så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til glede for Gud, det fullkomne». I den lille klassikeren *The Practice of the Presence of God* kan vi lese at munken bror Lawrence (1614 – 1691) uttrykte samme mentalitet (Lawrence, 1982, s. 12):

To succeed in giving ourselves to God as much as He desires, we must constantly guard our souls. In addition to being involved in spiritual matters, the soul is involved in the things of this world. However, when we turn our backs on Him, exposing our souls to the world, He will not so easily answer our call. When we are willing to accept God’s help and guard our souls according to His desires, we may commune with Him whenever we like.

Boken *Djerv tro i en etterkristen kultur – åndelig veiledning i tidsaktuelle spørsmål* gir et innblikk i kristne lederes tanker om kristen tro og praksis i lys av dagens norske kontekst (Magnus et al., 2022). Forordet er av den norske Pinsebevegelsens leder Øystein Gjerme, og forfatterne er 14 ledere eller pastorer i pinsemenigheter eller andre karismatiske kristne sammenhenger. Anne Christiansen, pastor i pinsemenigheten Jesus Church, skriver i sitt kapittel «Følg meg – om å bygge Guds rike i vår tid» at kristen tro og praksis handler om å ha Jesus som «Herre» og gi ham ens udelte lojalitet, i motsetning til å være herre i eget liv eller å «være verdens venn» (ibid., s. 51-54). Hun løfter frem at «vår tid trenger troende som har denne

overgivelsen til sin Mester» (ibid., s. 63), og hun advarer kristne mot å tilpasse seg «denne verden» (ibid., s. 55). Apostelen Paulus i Romerbrevet, munken bror Lawrence, den kristne filosofen Smith og pinsepastoren Christiansen viser oss at kristne i lange tider har vært opptatt av, og advart mot, hvordan omgivelsene påvirker deres kristne tro og praksis.

I religionssosiologien er også spørsmålet om hvordan omgivelser påvirker tro og praksis sentralt. Fagdisiplinen handler i stor grad om nettopp dette; å beskrive og forstå påvirkningsforholdet mellom religion og samfunn. Mange moderne religionssosiologer vil påstå at religiøs identitet formes gjennom en kombinasjon av påvirkning fra ytre strukturer og individers reflekterte målrettede valg (Furseth & Repstad, 2023). Utviklingen fra tradisjonelle til moderne samfunn har gitt den sistnevnte dimensjonen større plass i individers identitetskonstruksjon (Berger, 1979; Giddens, 1991). Likevel fastholder de fleste religionssosiologer at en persons identitet – inkludert religiøs identitet – må forstås i lys av konteksten den formes i (Repstad, 2014).

I den forbindelse er det noen sosiokulturelle trender som religionssosiologer har vært særlig opptatt av som kontekst for konstruksjonen av religiøs identitet i senmoderne samfunn. Mange av disse dreier seg om en dreining innover, hvor teorier om privatisering, individualisering, subjektivering og avtradisjonisering er sentrale (Botvar & Schmidt, 2010; Furseth & Repstad, 2023). Enda mer grunnleggende enn disse, er teorier om sekularisering og sakralisering. Når man snakker om religion i vestlige samfunn i moderne tid, eller generelt om samfunnsutviklingen i et sosiologisk perspektiv, kommer man ikke utenom sekulariseringsteorier. Trender som individualisering og subjektivering av religion studeres gjerne i relasjon til spørsmål om sekularisering og sakralisering; svekkes eller styrkes religion av disse trendene? Sosiologi ble på mange måter født som en religionssosiologi som undret seg over kristendommens svekkede rolle i samfunnet (Davie, 2013, s. 47). På grunn av dette, var den klassiske sekulariseringsteorien lenge den ledende teorien for å forklare den religiøse endringen som fulgte med modernisering. Den klassiske sekulariseringsteorien antok at modernisering ville lede til religionens nedgang. Utviklingen har derimot vist at religion ikke forsvinner fra moderne samfunn, selv om dens plass, uttrykk og innhold kanskje endres. Når jeg omtaler den norske senmoderne konteksten som «sekulær», følger jeg Charles Taylor som bruker dette som et uttrykk for å markere at det har skjedd en slik endring i Vestens religiøse landskap – hvor tro på Gud og det transcendentе ikke lenger kan regnes som en selvfølgelighet i befolkningen (Taylor, 2007).

1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål

Inspirert av den kristne tradisjonen og den religionssosiologiske tradisjonen, som jeg kort har introdusert, ønsker jeg gjennom denne studien å få kunnskap om hvordan unge pinsekristne forstår og forhandler sin kristne identitet i lys av de sosiokulturelle kjennetegnene ved senmoderne samfunn, individualisme og subjektivering. De unge pinsekristne i denne studien er aktive kristne 20-30-åringer med tilknytning til Pinsebevegelsen. Med «aktiv kristen» mener jeg personer som intensjonelt former en kristen identitet gjennom regelmessig trosutøvelse. Aldersgruppen ble valgt fordi unge voksne står i en utforskende fase av livet der de må finne ut hvem de skal være og hvordan de vil leve, og dette inkluderer religiøse overbevisninger og praksiser (Giddens et al., 2015, s. 88). Studier viser også at for mange av dem som mister sin kristne tro, så skjer dette i overgangen fra barn til voksen (Josefsson et al., 2022, s. 28). Disse faktorene gjør det særlig interessant å studere hvordan denne gruppen forstår og forhandler sin trosidentitet.

Studiens problemstilling er: *Hvordan reflekterer unge voksne pinsekristne rundt sin trosidentitet i møte med senmoderne individualisme?*

For å operasjonalisere problemstillingen har jeg valgt å se på hvordan målgruppen reflekterer om sin *tro* og om sin *praksis*. Trodimensjonen og praksisdimensjonen fungerer som analytiske kategorier som er nyttige for å konkretisere det noe vage begrepet «kristen identitet». I tillegg har jeg valgt å dele inn refleksjonene i to underkategorier: forståelsen og forhandlingen. Problemstillingen er operasjonalisert gjennom disse forskningsspørsmålene:

1. Hvordan forstår og forhandler unge pinsekristne sin tro i møte med senmoderne individualisme?
2. Hvordan forstår og forhandler unge pinsekristne sin trospraksis i møte med senmoderne individualisme?

1.3 Faglig plassering av forskningen

Denne studien tilhører fagfeltet religionssosiologi. Sosiologien dreier seg om å «forklare og forstå hvorfor mennesker handler som de gjør» (Furseth & Repstad, 2023, s. 8) og religionssosiologi er særlig opptatt av å forstå hvordan religion(er) påvirker og påvirkes av individer og kollektiver (Davie, 2013, s. 1). På samme måte har målet med denne studien vært å få ny kunnskap om en gruppe i lys av sin kontekst, nemlig unge pinsekristne i lys av norsk

senmoderne individualisme. Forskningsdesignet er formet etter prinsipper som er typisk for religionssosiologi, som i grunn er de samme prinsippene som sosiologi generelt (Furseth & Repstad, 2023, s. 25). Litteraturen er i stor grad hentet fra religionssosiologien. Jeg har også brukt teologisk og filosofisk litteratur om relevante temaer. Den teologiske litteraturen bidrar med perspektiver på hvordan kristne tradisjonelt sett har reflektert over kristen tro, praksis og identitet. Pål Repstad mener at sosiologien ikke burde ignorere teologien hvis «teologiske oppfatninger reelt har virkekraft i kirke og samfunn» (Repstad, 1995, s. 65). Populasjonen jeg studerer står i en teologisk kontekst, i tillegg til en sosiokulturell. For å forstå og tolke deres refleksjoner på en valid måte, er det nødvendig å belyse datamaterialet fra både et teologisk og sosiologisk perspektiv. Sosiologiske forklaringer som neglisjerer teologiske perspektiver står i fare for å gi reduksjonistiske forklaringer på de religiøse fenomenene som studeres, fordi man ikke adresserer religionsutøverenes innforståtte verden (ibid., s. 66). Noe av teorien som har vært sentral i å inspirere og forme denne studien er skrevet av kristne filosofer. Derfor har jeg valgt å inkludere noen filosofiske teoretikere for å åpne materialet i denne studien. Min oppfatning er at vi får best forståelse for fenomenene jeg her studerer gjennom et slikt tverrfaglig perspektiv.

1.4 Oppgavens samfunnsmessige og vitenskapelige bidrag

Denne masteroppgaven bidrar med ny kunnskap til religionssosiofelfeltet ved nye kvalitative empiriske data presentert med et utvalg teorier som kaster nytt lys på tematikken. Identitet, religion og individualisering og relasjonen dem imellom er aktuelle temaer i senmoderniteten. Her finnes en del forskning. Det er særlig mange bidrag som bruker teorier om individualisering, subjektivering og privatisering for å diskutere data om religiøs identitet, tro og praksis. Jeg har likevel ikke funnet mye forskning hvor datamaterialet spesifikt dreier seg om religiøse menneskers egne refleksjoner om individualisering, subjektivering og privatisering, og hvordan de forstår og forhandler sin trosidentitet i møte med disse trendene. Å samle målrettede data om dette kan utfylle og gi nyanser på en måte som mer generelle studier om tro og praksis ikke alltid oppnår.

Denne studien gir også et empirisk og teoretisk innblikk som kan bidra til bedre selvforståelse blant populasjonen jeg studerer om et sentralt tema for deres tro og praksis – slik litteraturen over viser. Slik kunnskap kan også være relevant for kristne ledere i pinsemenigheter og andre

karismatiske miljøer. Når jeg har fortalt om min masteroppgave til andre kristne, har samtlige vist stor interesse for tematikken, og uttrykt at forskningen er relevant og viktig.

1.5 Kontekst og nøkkelbegreper

1.5.1 *Senmodernitet*

Jeg har valgt begrepet *senmoderne*, fremfor *moderne* eller *post-moderne*. Ettersom vestlige samfunn har utviklet seg til å bli ganske annerledes enn de første industrielle moderne samfunnene, er det de som vil hevde at vi nå er i post-moderniteten. Linda Woodhead og Christopher Partridge poengterer at mange av trendene og dynamikkene som tilregnes modernitet ikke har forsvunnet, og foreslår derfor at *senmodernitet* er et bedre begrep (2016, s. 10). Dette uttrykker at moderniteten er i en ny fase, samtidig som begrepet representerer en kontinuitet. Den subjektive vendingen, som jeg drøfter datamaterialet mitt i lys av, er en trend som er særlig fremtredende i velstående senmoderne samfunn (ibid.).

1.5.2 *Senmoderne individualisme*

Mange forskere har pekt på at individualisering er en av de mest grunnleggende sosiokulturelle utviklingstrendene i sekulariserte samfunn. I *A Secular Age* argumenterer Charles Taylor for at tiden vi nå lever i best beskrives som «the age of authenticity» (Taylor, 2007). Dette er fordi det primære kjennetegnet ved kulturen i dagens vestlige sekulære samfunn er utbredelsen av den formen for individualisme som kan kalles «ekspressiv individualisme», som Taylor også omtaler som «ethics of authenticity» eller «culture of authenticity». Populære utsagn som «Følg hjertet!» eller «Vær tro mot deg selv» bygger på denne ideen. Kort fortalt handler ekspressiv individualisme om «enkeltmenneskets egenart og alles mulighet til å realisere sitt potensial» (Botvar & Trysnes, 2017, s. 138). Typologien for ulike former for individualisme, hvor den ekspressive er en av dem, var det Robert Bellah i *Habits of the Heart* (1985) som utviklet. Den andre hovedkategorien for individualisme er «utilitaristisk individualisme», og er mer knyttet til individuell suksess i form av velstand og makt.

I denne studien har jeg vært særlig opptatt av den ekspressive individualismen, fordi denne formen for individualisme synes å spille en særlig viktig rolle i endringen av religion i senmoderniteten. Taylor hevder for eksempel at den fører til en mer subjektivt og erfaringsbasert religion: «Deeply felt personal insight now becomes our most precious spiritual resource.» (2007, s. 488-489). I *Religion, Spirituality, and Secularity Among Millennials*

argumenterer Sarah Wilkins-Laflamme for at idealer som kan knyttes til den ekspressive individualismen er sentrale for å forstå religion blant dagens unge voksne (2022, s. 14):

Identity self-construction, autonomy and personal choice as highly prized values in our societies, with the ultimate goals of personal happiness and “authentic” experiences, and authority ultimately lying with the individual rather than with an external source such as a parent, religious leader, a political leader or even God, are themes that permeate the very fabric of our current-day Western societies since the 1960s.

Videre nevner Wilkins-Laflamme flere sentrale religionssosiolger som har studert og navngitt denne trenden (ibid., s. 16); Thomas Luckmann kalte fenomenet «invisible religion», Paul Heelas og Linda Woodhead snakker om «the spiritual revolution» og Galen Watts omtaler det som «the religion of the heart». I *Religion i dagens Norge* forteller Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt at deres funn viser en tilsvarende utvikling i Norge (2010, s. 199). Også Inger Furseth konkluderte i *From Quest for Truth to Being Oneself: Religious Change in Life Stories* at særlig de yngre generasjonene i Norge i økende grad tenker at religion handler om det å være og uttrykke seg selv, fremfor å slutte seg til bestemte trossetninger (2006).

1.5.3 *Religiøs identitet, trosidentitet, trospraksis og tro*

I *Religions in the Modern World* definerer Kim Knott identitet som «How people see, label, and represent themselves and others; the work they do to fashion ‘selves’ and ‘others’; and the way in which they identify with particular groups, communities, and networks and sometimes stigmatize outsiders» (2016, s. 26-27). *Religiøs identitet* forstås ofte som en persons tilhørighet til en religiøs gruppe (Loveland, 2016, s. 282). Men en slik definisjon kan bli for fattig for et så komplekst fenomen som religiøs identitet, forklarer Matthew T. Loveland: «Identity is clearly more than simple affiliation, which is in fact a relatively inefficient proxy for understanding the cognitive and affective aspects of religion which allow it to be such an effective source of self for so many people» (s. 286). Religiøs identitet er altså for mange en sentral del av hvordan de forstår seg selv – og overskrider de sosiale aspektene. Jeg er særlig opptatt av de subjektive og kvalitative dimensjonene ved målgruppens identitet som kristne. Derfor har jeg valgt å bruke begrepet «trosidentitet» i ordlyden til denne oppgaven. Jeg vil også påstå at dette er et begrep som ligger nærmere informantenes egen selvforståelse som kristne, da de hovedsakelig omtaler kristendom som en *tro* og ikke *religion*. Videre, har jeg valgt å studere målgruppens trosidentitet ved å se på det jeg forstår som to sentrale dimensjoner ved identitet: den refleksive dimensjonen og handlingsdimensjonen. Anthony Giddens, som har hatt stor innflytelse på moderne identitetsforskning (Furseth & Repstad, 2023; Trysnes, 2017), er opptatt av at

senmoderniteten har gjort identitetskonstruksjon til et refleksivt prosjekt som alle tvinges til å ta stilling til (Giddens, 1991). I sammenheng med trosidentitet mener jeg at refleksjoner om *troens innhold og erfaringer* kan forstås i rammen av den refleksive dimensjonen. Giddens forklarer også at identitetskonstruksjonen materialiseres gjennom hvordan personer velger å handle (s. 80-81). Dette gjelder særlig de rutinene som til sammen blir å regne som en spesifikk livsstil. Praksis er med andre ord en sentral dimensjon ved en persons identitet. For trosidentitet representerer *trospraksis* denne dimensjonen. Trospraksis handler om hvordan troen materialiseres i handlinger; altså hvordan troen utøves. På bakgrunn av resonnementet i dette avsnittet, har jeg valgt å studere unge pinsekristnes trosidentitet ved å utforske hvordan de forstår og forhandler sin tro og sin trospraksis.

1.5.4 Å forstå og forhandle identitet

Begrepene «forstå» og «forhandle» fungerer som analytiske kategorier for å dele opp målgruppens refleksjoner. *Forståelse* bruker jeg om de refleksjonene som gir oss et innblikk i informantenes generelle oppfatninger om tro og praksis. *Forhandling* bruker jeg om refleksjoner som forteller oss at det eksisterer ulike spenningsforhold som krever at de unge pinsekristne må navigere og forhandle for å ivareta ønsket trosidentitet. Sosiologen Peter Berger påsto at overgangen fra tradisjonelle til moderne samfunn har medført en kulturell utvikling fra skjebne til valg (Berger, 1979). Moderniseringens pluralisering av institusjoner og plausibilitetsstrukturer har nødvendigvis ført til en pluralisering av valg som individer daglig må forholde seg til. Plausibilitetsstrukturer kan oversettes til «troverdighetsstrukturer» og refererer til sosiale rammeverk som legitimerer bestemte oppfatninger og verdier (Berger, 1979, s. 18; Repstad, 1995, s. 67). Alle disse valgene kan forstås som en kontinuerlig rekke forhandlinger det moderne mennesket konfronteres med, og er en sentral del av identitetskonstruksjon i senmoderne samfunn. Dette gjelder også på områder som berører religiøs tro og praksis.

1.6 Forskningsdesign

Denne studien er gjennomført med et kvalitativt eksplorativt forskningsdesign. Eksplorative design kjennetegnes av fleksibilitet og åpenhet i møte med fenomenet man utforsker (Stebbins, 2001, s. 6). Arbeidet med metode, data, teori og analyse har ikke vært en lineær prosess, men fleksibel – slik det gjerne er i kvalitative studier (Bryman et al., 2021, s. 357). De ulike delene har kastet lys på hverandre og blitt formet i en fleksibel kontinuerlig prosess. Jeg tilnærmet meg

datainnsamlingen med en avgrensning om hvilke fenomener jeg ville studere, og deretter har datamaterialet vært avgjørende for ytterligere avgrensninger og spesifisering av forskningsspørsmålene.

Det er metodisk utfordrende å få kunnskap om hvordan unge pinsekristnes identitet objektivt sett påvirkes av den senmoderne individualismen innenfor rammene av en masteroppgave. Dette la føringer for masteroppgavens problemstilling og metode. Det jeg kunne få tilgang til var erfaringsdata, altså målgruppens refleksjoner om tematikken. Kvalitative semistrukturerte intervjuer ble derfor valgt som metode, ettersom slike intervjuer gir innsikt i «hvordan mennesker opplever sin livssituasjon, og hvilke synspunkter og perspektiver de har på temaer intervjuet handler om» (Thagaard, 2018, s. 89). Problemstilling og forskningsspørsmål ble utformet etter disse metodiske prinsippene. Studien gjør dermed rede for hvordan gruppen selv forstår og forhandler sin trosidentitet, uttrykt gjennom refleksjoner om tro og praksis i møte senmoderne individualisme.

1.7 Oppgavens oppbygging

Oppgaven består av seks kapitler. Neste kapittel presenterer refleksjoner rundt metodiske valg og bruken av disse. Kapittel 3 går gjennom studiens teoretiske rammeverk, samt relevant tidligere forskning. I oppgavens fjerde kapittel presenteres funn og analyse av funnene i lys av relevant teori. Femte kapittel er en metadrøftelse av funnene og analysen i kapittel 4. Oppgaven avrundes med konklusjoner om funn og forskningen i kapittel 6.

2 Metode

Dette kapittelet er en redegjørelse av metoden jeg har brukt i dette masterprosjektet. Her drøftes valg av metode og beskrivelser og vurderinger av hvordan den er brukt. Analysestrategi, kvalitetskriterier og etiske overveininger diskuteres også.

2.1 Valg av metode

Jeg har allerede sagt noe om bakgrunnen for valget av metode i innledningen og vil bare oppsummere kort her. Semistrukturerte intervjuer ble valgt som metode for å utforske problemstillingen, fordi kvalitative metoder «retter oppmerksomheten mot hvordan folk lever sine liv» og intervjuesamtaler gir innsikt om «hvordan personer opplever og reflekterer over sin situasjon» (Thagaard, 2018, s. 11). Dette er derfor en egnet metode for å forstå komplekse menneskelige prosesser, tanker og handlinger – slik religiøs identitet er.

2.2 Vitenskapelig posisjon

Metoden posisjonerer forskningen innenfor et sosialkonstruktivistisk ontologisk paradigme, som forstår kunnskap og mening som noe som skapes av mennesker i samhandling (Bryman et al., 2021, s. 350). En slik ontologisk posisjon henger ofte sammen med en hermeneutisk-fenomenologisk epistemologi, som vektlegger at forskerens rolle er få grep om menneskers refleksjoner og tolke deres handlinger og sosiale verden fra deres eget perspektiv (ibid., s. 26). Som forsker forstår jeg altså ikke meg selv som en nøytral innsamler av data. Intervjutranskripsjonene er refleksjonsdata som til i en viss grad ble formet i møtet mellom deltakerne og meg som intervjuer, og «anses derfor ikke som 'referat' av erfaringer i deres 'ytre' verden» (Thagaard, 2018, s. 89). Videre har jeg i arbeidet med datamaterialet *tolket* aktørens *tolkninger*. Dermed sier man i disse forskningstradisjonene at kunnskapen som genereres skjer gjennom en dobbel tolkningsprosess, også kalt dobbel hermeneutikk (Bryman et al., 2021, s. 26; Giddens, 1987, s. 20-21). I dette kapittelet reflekterer jeg over hvordan mine holdninger og forkunnskaper kan ha preget forskningsprosessen, og hvilke grep jeg har gjort for å styrke forskningens kvalitet.

2.3 Semistrukturerte intervjuer

2.3.1 Utvalg og rekruttering

Utvalget i studien var strategisk, som vil si å systematisk velge «personer eller enheter som har egenskaper eller kvalifikasjoner som er strategiske i forhold til problemstillingen» (Thagaard, 2018, s. 54). Kriteriene for utvalget var at informantene måtte være aktive kristne mellom 20-30 år og ha en tilknytning til pinsebevegelsen. Da jeg vurderte hvordan deltakere skulle rekrutteres til intervjuer, sto det mellom to mulige tilnærminger: ta kontakt med personer som passet utvalgets kriterier, eller la interesserte personer ta kontakt med meg. På grunn av forskningsetiske hensyn ønsket jeg å benytte meg av det sistnevnte alternativet. Det var særlig hensynet til frivillig deltakelse (NESH, 2021, s. 20) jeg fryktet ville settes på spill ved å ta direkte kontakt med personer, fordi de da kunne kjenne et press om å si ja til min forespørsel.

For å la interesserte personer som passet utvalgskriteriene ta kontakt med meg, måtte jeg finne arenaer hvor dette masterprosjektet kunne gjøres kjent for den aktuelle populasjonen. Jeg tok kontakt med en pastor i en pinsemenighet for å forhøre meg om det var mulig å informere om prosjektet på et av deres arrangementer. Det var ikke mulig, men jeg fikk lov til å publisere et innlegg om prosjektet i deres Facebook-gruppe, og dermed rekruttere informanter fra deres nettverk via Facebook. Den aktuelle Facebook-gruppen var en gruppe for menighetens studenter og unge voksne. Av hensyn til personvern ønsker jeg ikke å opplyse navnet på gruppen. På grunn av for lite respons i denne gruppen, publiserte jeg innlegg i to andre Facebook-grupper som tilhører pinsekristne institusjoner. Fem av informantene ble rekruttert gjennom disse gruppene.

Etter dette manglet likevel nok informanter. Da så jeg det nødvendig å ta kontakt med en person som hadde «likt» innlegget på den ene Facebook-gruppen og spurte om hun kunne være interessert i å delta. Jeg presiserte i kommunikasjonen at hun bare skulle delta hvis hun hadde lyst og var komfortabel med det, og jeg nevnte flere ganger at hun når som helst kunne trekke seg. På bakgrunn av kommunikasjonen i forkant og intervjuet, er jeg trygg på at deltakelsen ikke opplevdes påtvunget.

Informantene tok kontakt med meg via e-post og Messenger. Da de tok kontakt med meg fikk de tilsendt informasjonsskrivet (se vedlegg) for å få bedre kjennskap til prosjektet og hva det innebar å delta, før vi avtalte intervju. Jeg poengterte i tillegg kravet om samtykke, slik at de skulle lese igjennom informasjonsskrivet med det i tankene.

En viktig bemerkning ved denne måten å rekruttere på (tilgjengelighetsutvalg), er at personer som vil delta i forskning kan ha egenskaper som gjør at de ikke nødvendigvis gir en nyansert representasjon av sin gruppe (Thagaard, 2018, s. 57). Thagaard nevner at dette for eksempel kan dreie seg om at disse personene kan føle at de mestrer sin livssituasjon «i større grad enn det som er vanlig» (ibid.). Jeg tror dette er et relevant poeng for mine informanter. På forskjellige måter ga de uttrykk for at de oppfattet seg selv som mer engasjert i sin kristne tro og praksis enn andre i sin populasjon. Blant annet uttrykte en informant at «jeg er litt redd for at jeg kanskje er litt for kristen for denne debatten». En annen informant fortalte at han synes det var dumt at det ikke var mer snakk om tro og Jesus blant kristne. På grunn av dette, er kanskje ikke utvalget representativt for unge pinsekristne generelt, men representerer en gruppe særlig aktive unge pinsekristne.

2.3.2 Presentasjon av informantene

Jeg intervjuet seks personer. Fire av disse er jenter og to er gutter. I utgangspunktet ønsket jeg flere informanter og jevnere kjønnsfordeling, men i samråd med min veileder besluttet jeg at intervjuene med disse seks informantene hadde gitt tilstrekkelig med data for denne oppgaven. Informantene var i stor grad samstemte i sine svar, både guttene og jentene. Derfor konkluderte jeg med at flere gutter eller antall informanter ikke nødvendigvis ville tilføre dataene noe essensielt. Alderen på informantene er 20, 21, 22, 24, 26 og 27 år. Alle er studenter, og noen jobber i tillegg ved siden av studiene. Informantene har tilknytning til pinsebevegelsen på Østlandet, men ikke alle går fast i en pinsemenighet. Av hensyn til anonymitet ønsker jeg ikke å opplyse mer om informantenes tilhørighet, egenskaper og livssituasjon. Informantene omtales også derfor under fiktive navn.

2.3.3 Intervjuguide

Intervjuene var som nevnt semistrukturerte. For å tilpasse intervjuguiden til denne tilnærmingen så jeg det hensiktsmessig å kategorisere spørsmålene i fire grupper: 1) spørsmål om meningen med livet og Guds rolle i det, 2) spørsmål om å være kristen i Norge i dag 3) spørsmål om hva de tenker det betyr å «følge Jesus» i moderne samfunn 4) spørsmål som mer konkret siktet mot å kartlegge hvordan informantene forhandler sin kristne identitet i møte med senmoderne individualisme. Disse gruppene hjalp meg å gjennomføre intervjuene med en balanse mellom struktur og fleksibilitet. Noen informanter svarte på flere spørsmål i ett og samme resonnement, mens det var nødvendig med flere oppfølgingsspørsmål til andre. Jeg forsøkte å bevare en god

og naturlig flyt i samtalene, samtidig som jeg aktivt brukte intervjuguiden for å ivareta god strukturell fremdrift. Underveis tok jeg enkle notater på en utskrift av intervjuguiden for å huske det hvis informantene kom inn på et tema eller hadde formuleringer som kunne brukes i de videre intervjuene.

2.3.4 Gjennomføring av intervjuene

Av praktiske hensyn ble intervjuene gjennomført digitalt på Teams. Alle informantene ble spurt om de var komfortable med å gjøre intervjuet digitalt; i tillegg presenterte jeg alle for muligheten til å treffes fysisk. Ingen hadde noe problem med å gjennomføre intervjuet digitalt. Intervjuene ble tatt opp på diktafon-appen til Nettskjema. Informantenes samtykke ble registrert muntlig på opptak i starten av intervjuene, før informantene begynte å svare på spørsmål.

Intervjuene varte mellom 30 og 70 minutter. Det relativt store spennet i varighet gjenspeiler variasjonen mellom informantenes personlighet og svar. Jeg stilte færrest spørsmål til personen med det lengste intervjuet, fordi informantens resonnementer gjerne var lange og besvarte flere av intervjuguidens spørsmål. Andre informanter ga kortfattede svar og jeg måtte stille flere av intervjuguidens spørsmål, i tillegg til oppfølgingsspørsmål. Jeg opplevde alle informantene som trygge og avslappede under intervjuet. Her tror jeg det var en stor fordel at jeg kommer fra samme miljø som informantene, fordi de kunne snakke åpent og ærlig til meg uten å kjenne behov for å forklare eller oversette sine erfaringer og overbevisninger. Flere av informantene fortalte at de opplever at «ikke-kristne» ofte misforstår kristendommen og kan ha fordommer mot kristne. Av den grunn er jeg trygg på at vår felles bakgrunn bidro til en god flyt og trygghet i intervjuene. Jeg har flere refleksjoner om å forske på eget felt under etiske overveininger lenger ned i dette kapittelet.

2.3.5 Transkribering

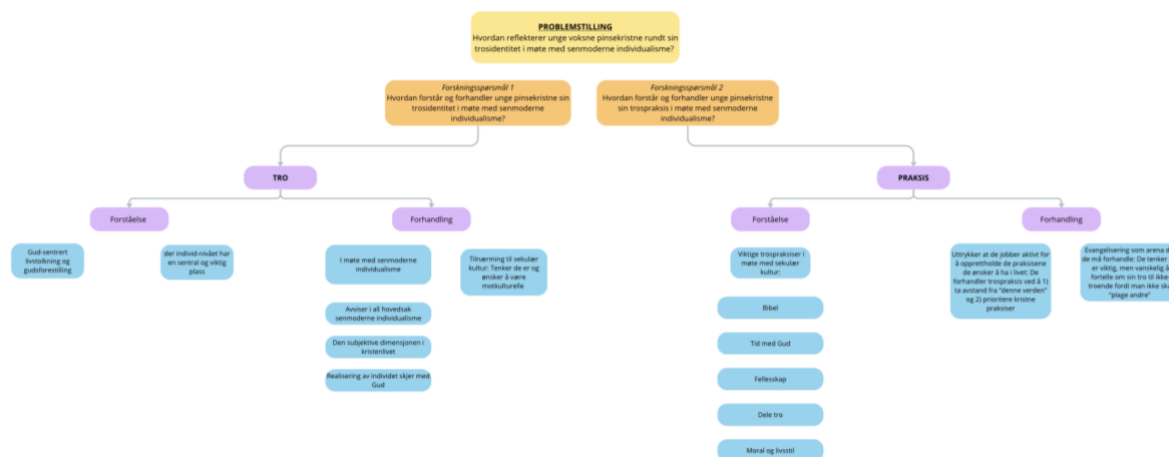
Intervjuene ble automatisk transkribert i Nettskjemas system som følge av at jeg brukte deres diktafon-app. Disse transkripsjonene hadde en del feil, og jeg måtte derfor lytte gjennom intervjuene og rette opp manuelt. I det første intervjuet lot jeg transkripsjonen være så ordrett som mulig. Etter hvert erfarte jeg at denne ordrette formen for transkripsjon var noe distraherende med tanke på å oppdage meningsinnholdet i intervjuene. Jeg bestemte meg derfor for å ta en noe mer minimalistisk tilnærming til transkripsjonen videre. På den måten synes jeg meningsinnholdet i transkripsjonene kom tydeligere frem og representerte det informantene ønsket å formidle bedre. Steinar Kvale og Svend Brinkmann hevder i *Det kvalitative*

forskningsintervju at de mest korrekte ordrette transkripsjonene ikke nødvendigvis er den mest objektive og riktige gjengivelsen av muntlig tale (Kvale et al., 2015, s. 212). Talespråk og skriftspråk har så forskjellige spilleregler at transkripsjoner må forstås som oversettelser og fortolkninger – ikke korrekte gjengivelser av muntlige utsagn. «Fra et språklig perspektiv er transkripsjonene derimot oversettelser fra talespråk til skriftspråk, der konstruksjonene underveis krever en rekke vurderinger og beslutninger», forklarer Kvale og Brinkmann (ibid., s. 204). For min forskning vurderte jeg det dit at moderat overføring av det muntlige språket til en mer litterær stil var en nyttig tilnærming til transkripsjonene. Dette vil jeg påstå styrker transkripsjonenes validitet i stedet for å svekke den. Sitatene jeg har brukt i analysen er tidvis strammet ytterligere opp for å gjøre uttalelsene mer lettlesle. Dette er også et grep for å unngå å fremstille intervjupersonenes tale som «usammenhengende og forvirret» slik muntlig tale gjerne fremstår når de formidles som ordrette intervjutranskripsjoner (ibid., s. 214).

2.4 Analysestrategi

Jeg vurderte at en tematisk analysestrategi ville være hensiktsmessig for oppgavens problemstilling og mine innsamlede data. Her presenterer jeg hva dette innebærer for min analyseprosess og oppgave. Første steg i analysen var å bli fortrolig med transkripsjonene fra intervjuene ved å lese dem flere ganger. Etter anbefalingen i *Bryman's Social Research Methods* leste jeg først gjennom uten å ta notater eller tolke materialet underveis, og deretter skrev jeg ned generelle bemerkninger som jeg syntes var særlig interessante og viktige (2021, s. 534). Neste steg i prosessen var koding. Når man koder «betegner man utsnitt av teksten med kodeord» (Thagaard, 2018, s. 153). Ingen forsker er fullstendig nøytral i møte med mennesker eller temaer, men ettersom jeg har forsket på eget felt har jeg vært særlig bevisst på at dette kan prege åpenhet og nøytralitet i møte med dataene. For å motvirke forutinntatte hypoteser og tanker var det viktig for meg å være bevisst på dette i valg av metodestrategier. En måte jeg gjorde dette på, var å bruke en stor andel «in-vivo»-koder i første koding. Da anvender man «ord eller kortere setninger fra deltakernes eget språk som kodeord» (ibid.). Første koding gikk ut på å sammenfatte informantenes svar i kortere setninger eller ord som jeg skrev i marginen i Word-dokumentene med intervjutranskripsjonene. Etter den første kodingen utviklet jeg koder på «et høyere abstraksjonsnivå» (ibid., s. 154). Da forsøkte jeg å finne de ordene og setningene som best kunne representere og sammenfatte felles meningsinnhold på tvers av intervjuene. Disse nye kodene skrev jeg i en ny kolonne i dokumentene, slik at jeg nå hadde intervjuets transkripsjon, første koding og andre koding parallelt.

Kategorisering dreier seg om å sortere kodene inn under mer overordnede temaer. Dette bidrar til å fremheve sentrale og meningsbærende mønstre i datamaterialet (Thagaard, 2018, s. 154). Jeg gjorde dette ved å systematisere kodene mine i et nytt dokument. Her samlet jeg koder som liknet på hverandre og omtalte samme tema i grupper. Etter å ha plassert kodene i grupper, ga jeg gruppene navn som sammenfattet hva kodene i den respektive gruppen sa noe om. Ettersom intervjuene var semistrukturerte og informantene stort sett svarte på de samme spørsmålene, utgjorde intervjuguidens spørsmål temaer som hjalp meg å plassere kodene i grupper og gi dem representative navn. Etter at jeg hadde systematisert kodene, men også underveis, noterte jeg ned hvilke temaer og funn som sto ut som særlig viktige og interessante med tanke på oppgavens problemstilling. På dette tidspunktet hadde jeg et overveldende antall koder og interessante temaer. For å sortere ut en overkommelig mengde kategorier begynte jeg å jobbe i *Canva*, et grafisk designverktøy. Dette tydeliggjorde sammenhenger mellom forskningsspørsmålene, koder og temaer, og hjalp meg å avgjøre hvordan mulig bruke datamaterialet til å svare på oppgavens problemstilling. Etter flere gjennomganger av disse elementene fikk jeg redusert antall temaer og koder, og kom frem til en fruktbar struktur for oppgavens analysekapittel. Valg og avgrensninger som ble gjort i denne prosessen ble diskutert med veileder. Figuren under viser hvordan jeg brukte bokser, farger og linjer for å systematisere kodene og temaene:



2.4.1 Teoretisk rammeverk

Teorien brukt for å analysere datamaterialet ble i all hovedsak valgt etter intervjuene og kodingen. Jeg har dermed hatt en induktiv tilnærming til teori (Bryman et al., 2021, s. 20). Kvalitativ forskning er opptatt av at menneskers handlinger og refleksjoner må forstås i lys av deres sosiale kontekst (Bryman et al., 2021, s. 355). Dette prinsippet har vært ledende i valg av

teorier. Mitt teoretiske rammeverk består av litteratur som belyser forholdet mellom den subjektive vendingen og religiøs identitet – dette er hovedsakelig, men ikke eksklusivt, fra et religionssosiologisk perspektiv. Sentrale teoretikere er Linda Woodhead, Paul Heelas, Anthony Giddens, Peter Berger, Robert Bellah, Pål Repstad og filosofen Charles Taylor. Jeg benytter meg også av Heelas og Woodheads religiøse typologier. Supplerende teoretisk rammeverk er litteratur som forklarer sentrale sider ved den pinsekristne konteksten målgruppen er en del av. Min overbevisning er at vi må tolke gruppens forståelse og forhandling av egen trosidentitet i lys av disse to kontekstene, senmoderne individualisme og pentekostal spiritualitet. Disse er å regne som primære plausibilitetsstrukturer som danner bakgrunnen for identitetsformasjonen til pinsekristne i senmoderne samfunn. Grunnen til at jeg hevder dette vil komme tydeligere frem i teorikapittelet.

2.5 Etiske overveininger

Siden forskning berører mennesker, er det viktig å ta etiske hensyn som ivaretar personers verdighet, trygghet og privatliv (Kraft, 2006, s. 271). De nasjonale forskningsetiske komiteene har utviklet forskningsetiske retningslinjer som jeg har forholdt meg til gjennom hele masterprosjektet (NESH, 2021). Disse retningslinjene inkluderer hensyn overfor forskningsmiljøer internt og hensyn som gjelder omgivelsene hvor forskningen foregår. Førstnevnte dreier seg om redelighet og nøyaktighet med tanke på presentasjon av forskningsresultater og andre forskeres arbeid (Thagaard, 2018, s. 21). Hensyn tilknyttet omgivelsene, handler om vern av personer og miljøer som berøres av forskningen.

Siv Ellen Kraft forklarer at etiske overveininger er særlig viktig i religionsvitenskapelig forskning (2016, s. 260). For det første stiller nærheten som kreves mellom forsker og informant i kvalitative metoder særlig etiske hensyn. For det andre, regnes kvalitativ forskning på religion som et sensitivt tema. Ved behandling av sensitive temaer stilles særlig høye krav til korrekt håndtering av deltakere og data.

2.5.1 Behandling av personopplysninger

Ved å gjennomføre kvalitative intervjuer må forskeren behandle data som berøres av personvernlover. NESH har derfor utarbeidet noen særskilte etiske forholdsregler man må ta hensyn til når forskningen innebærer lagring av personopplysninger. Prosjekter som behandler personopplysninger faller under personopplysningsloven, og er da meldepliktige (NESH, 2021;

Sikt, 2024). Mitt prosjekt ble meldt inn og godkjent av Sikt ved prosjektets oppstart. Det er tre etiske retningslinjer som har internasjonal status som sentrale: informert samtykke, konfidensialitet og hensyn til konsekvenser av å delta i forskningsprosjekter (Thagaard, 2018, s. 22). Datainnsamling og skriving har tatt hensyn til disse retningslinjene.

2.5.1.1 Informert samtykke

Når man forsker på mennesker, skal deres ønsker og oppfatninger tas hensyn til (Fossheim, 2015b). Det krever å innhente samtykke fra studiens deltakere. Samtykket skal være fritt, informert og eksplisitt. Det skal være fritt ved at deltakere tar valget av egen fri vilje og uten ytre press (ibid.). Som nevnt over, var dette hensynet avgjørende for måten jeg valgte å rekruttere informanter. Et informert samtykke betyr at forskeren må gi deltakerne et tilstrekkelig grunnlag for å forstå hva det innebærer å delta i forskningsprosjektet (NESH, 2021). Dette ble overholdt ved å gi alle et informasjonsskriv utarbeidet etter UiA sin mal. Det frie informerte samtykket må uttrykkes tydelig (Forskningsetikk (Fossheim, 2015b)). Som nevnt tok jeg opptak av et muntlig samtykke fra mine informanter. Dette gjorde jeg etter råd fra Veiledningstjenesten om personvern ved UiA.

2.5.1.2 Konfidensialitet

Konfidensialitet er viktig for forskerens troverdighet og for deltakernes tillit til forskning (NESH, 2021, s. 23). NESH skriver at forskerens forpliktelse til konfidensialitet handler om «at informasjon begrenses til dem som er autorisert til å ha tilgang til den» (Fossheim, 2015a). Det er særlig to tiltak som er viktige for å imøtekomme prinsippet om konfidensialitet: 1) anonymisering av deltakere i presentasjonen av resultatene og 2) forsvarlig lagring av opplysninger om identifiserbare enkeltpersoner (Thagaard, 2018, s. 24).

1) I denne masteravhandlingen er alle deltakere anonymisert. Dette er gjort ved å fjerne eller endre personspeifikke opplysninger og gi informantene fiktive navn. Thagaard påpeker at forskere kan «oppleve dilemmaer mellom hensynet til deltakernes anonymitet og hensynet til å fremstille resultatene på en måte som oppfyller kravene til pålitelighet og etterprøvbarehet» (ibid, s. 24). I min studie forsker jeg på unge voksne kristne med tilknytning til pinsebevegelsen på Østlandet. Dette miljøet er lite nok til at personer kan kjenne hverandre på tvers av menigheter, byer og skoler. På grunn av dette holdes tilbake informasjon om hvor jeg har rekruttert deltakere. Når studien i tillegg håndterer det som klassifiseres som sensitiv informasjon, må kravet om konfidensialitet få prioritet fremfor hensynet til etterprøvbarehet.

2) Jeg har arbeidet i henhold til kravet om forsvarlig lagring av opplysninger om identifiserbare enkeltpersoner. Deltakeres navn og andre identifiserbare opplysninger er ikke blitt lagret på min datamaskin. Jeg har brukt Nettskjema sitt system for trygg lagring av sensitiv data, som i mitt tilfelle er intervjuopptakene. Når man bruker Nettskjema-diktafonen blir opptaket «umiddelbart kryptert på telefonen og du kan av sikkerhetsmessige årsaker ikke lytte til opptak i appen» (UiO, 2023b). Veiledningstjenesten om personvern ved UiA bekreftet at dette er tilstrekkelig sikker lagring for mitt prosjekt.

Når man samler inn røde data i Nettskjema, skal disse slettes «innen rimelig tid» (UiO, 2023a). Jeg slettet opptakene etter jeg hadde lyttet gjennom dem og redigert den transkriberte teksten. Før jeg lastet ned den skriftlige versjonen av intervjuene på UiAs Onedrive fjernet jeg alle identifiserbare opplysninger. Konfidensialitet må også ivaretas ved endt forskningsperiode, ved å for eksempel begrense dataens lagringstid (Thagaard, 2018, s. 26). Når denne masteroppgaven er fullført, vil alle data med personidentifiserbare opplysninger slettes. Dette er eksplisitt presisert i den godkjente søknaden til Sikt.

2.5.1.3 Konsekvenser av å delta i forskningsprosjekter

«Forskere har ansvar overfor alle personer som inngår i eller deltar i forskning. Forskere skal respektere deres menneskeverd og ta hensyn til deres personlige integritet, sikkerhet og velferd» heter det i NESH sine forskningsetiske retningslinjer (2021, s. 8). En måte forskeren tar dette ansvaret på, er ved å vurdere hvilke konsekvenser prosjektet kan ha for deltakerne, og begrense de negative (Thagaard, 2018, s. 26). Et mål burde være at deltakerne får igjen like mye som de gir ved å være med på prosjektet – samtidig som det er viktig å anerkjenne at det i all hovedsak er forskeren som har fordel av prosjektet (ibid.). Etter hvert intervju spurte jeg deltakerne om hvordan de opplevde intervjuet, og jeg var glad for å høre at alle opplevde det som en god – eller i det minste en «grei» – opplevelse. Den ene informantene konkluderte: «Jeg synes det var veldig interessant å få mulighet til å reflektere over de spørsmålene [...] Og at det er litt trostyrkende å få lov til å svare på hvem man tror og hva man tror på». Også i tolkningen av prosjektets data er det viktig å være bevisst på hvordan deltakere kan oppleve forskerens tolkning (ibid., s. 27). I min analyse og drøfting har jeg vært bevisst på å ikke fremstille datamaterialet på en måte som kan oppleves ukorrekt og fremmedgjørende for informantene, samtidig som jeg har brukt teori til å kaste et nytt lys over datamaterialet. Å finne denne gode balansen har vært en spennende og utfordrende øvelse.

2.5.2 Å forske på eget felt

Forskningens prosess og resultater kan påvirkes av om forskeren er utenforstående eller har en tilknytning til miljøet som forskes på (Thagaard, 2018). Kjennskap til miljøet representerer både styrker og utfordringer. Etersom jeg her har forsket på et miljø jeg har tilknytning til, har jeg reflektert mye rundt fordelene og utfordringene med dette. Store deler av mitt liv har jeg vært aktiv i kristne miljøer som enten tilhører eller har en viss tilknytning til pinsebevegelsen. I dag går jeg ikke lenger i en pinsemenighet, men i en karismatisk luthersk menighet.

Det har vært en økende bevissthet og erkjennelse innenfor forskningsmiljøer rundt at forskere og forskning ikke kan oppnå fullstendig verdinøytralitet. Konsekvensen er at forskeren forventes å reflektere over hvordan egen posisjon påvirker forskningen, samt kommunisere dette tydelig (Bryman et al., 2021, s. 366-367). Jeg påstår ikke at jeg er verdinøytral i denne forskningsprosessen. Derfor har jeg praktisert refleksivitet med tanke på hvordan min bakgrunn og mine verdier har preget mine vurderinger og tolkninger. Det har også vært viktig få tilbakemeldinger fra medstudenter og veiledere som har påpekt områder der min nærhet til miljøet i for stor grad har preget arbeidet. I denne prosessen har jeg oppdaget at det å forske på eget miljø kan gjøre det særlig utfordrende å tilnærme seg materialet og skrive med et godt akademisk blikk. Det har for eksempel ikke alltid vært lett å gjenkjenne hvor grensene går mellom pinse-miljøets interne formuleringer og et mer allment og akademisk språk. Her har det vært viktig at jeg har hatt en veileder som har påpekt når mine formuleringer har vært for preget av intern pinsekristen terminologi. For å finne gode og relevante akademiske begreper, har jeg undersøkt hvilke formuleringer som brukes i religionssosiologien for fenomenene jeg har utforsket. Der jeg har valgt å beholde mer interne kristne ord og vendinger, har jeg redegjort for hva jeg legger i disse begrepene.

Å forske på sitt eget felt kan både bidra til at man overser *og* legger merke til nyanser man kanskje ikke hadde oppdaget hvis man hadde hatt begrenset kjennskap til miljøet og vokabularet til informantene. Jeg har tidligere nevnt erfaringer fra intervjuene hvor min forståelse «innenfra» opplevdes som en styrke ved min posisjon som forsker. At jeg også er en kristen med stor kjennskap til de temaer og konsepter som vi utforsket i intervjuene bidro til en trygghet og flyt i samtalene. Min kristne bakgrunn kan også forstås som en kilde til å stille relevante og nyanserte spørsmål som oppleves viktig for gruppen jeg har forsket på. Det er rimelig å anta at en forsker «utenfra» ville stilt andre spørsmål og kommet med andre tolkninger

av fenomenene. Det hadde vært interessant å gjøre en komparativ studie av hvordan disse to tilnærmingene hadde belyst gruppen og tematikken på forskjellige måter.

I analysen og tolkningen av datamaterialet jobbet jeg bevisst for å begrense at egne holdninger og erfaringer skulle legge sterke føringer for hvordan jeg leste datamaterialet. Jeg returnerte ofte til intervjutranskripsjonene for å sjekke at alt fra kodeord og kategorier til den ferdige analysen og drøftingen ivaretok deltakernes integritet, og ikke ble for farget av mine erfaringer og tolkninger – slik jeg har forklart i avsnittet om analysestrategi.

2.6 Kvalitetskriterier

2.6.1 Reliabilitet

Kravet om reliabilitet handler om at forskningen skal utføres på en pålitelig og tillitsvekkende måte (Thagaard, 2018, s. 187). I kvalitativ forskning må forskeren argumentere for dette ved å redegjøre for fremgangsmåter – gjøre forskningsprosessen gjennomsiktig – slik at utenforstående kan vurdere forskningsprosessen (ibid., s. 188). Det gjør jeg gjennom dette metodekapittelet og mine refleksjoner gjennom hele avhandlingen. I analysen har jeg vært påpasselig med å skille primærdata, altså informantenes ord, fra mine fortolkninger. Bruk av båndopptaker er også en metode som hjelper med å sikre dataens reliabilitet, fordi data da utvikles mer uavhengig av forskeren enn ved notater. Samtidig heter det i kvalitativ forskning at «forskeren utvikler data i kontakt med deltakere i felten», påpeker Thagaard (ibid.). Derfor har jeg vært bevisst på at selv primærdata kan bære preg av relasjonen mellom meg og informantene. Det er ingen vei rundt dette i kvalitativ forskning, men refleksivitet kan bidra til pålitelig forskning.

2.6.2 Validitet

Validitet handler om at de tolkninger forskeren kommer fram til skal kunne knyttes til dataene på en gyldig måte (Thagaard, 2018, s. 189). Tolkninger er gyldige når de representerer virkeligheten vi har studert på en god måte. Forskeren styrker prosjektets validitet ved å være transparent om teoretisk utgangspunkt og begrunne tolkninger av analysen (ibid.). Teorikapittelet i denne avhandlingen er et viktig bidrag til denne gjennomsiktigheten, fordi jeg her forklarer hvilke teoretiske perspektiver som ligger til grunn for oppgavens problemstilling og tolkningen av intervjuene. I tillegg forklarer jeg gjennom hele oppgaven mine refleksjoner og resonnementer, slik at det skal være tydelig hvorfor jeg har tolket og konkludert slik jeg har

gjort. I analysen har jeg valgt å inkludere mange av informantenes sitater. Dette er basert på Pål Repstads råd om at det er bedre å ha for mange enn for få sitater, ettersom sitatene gir et grunnlag for å la lesere vurdere tolkninger og konklusjoner opp mot datamaterialet (Repstad, 2007, s. 150).

I tillegg har man den *ytre validiteten*, som handler om i hvilken grad forskningen er overførbar til andre sosiale settinger (Bryman et al., 2021, s. 363). Kvalitative studier er generelt ikke generaliserbare på samme måte som kvantitative studier gjerne er. I min studie med kun 6 informanter, kan jeg ikke påstå å frembringe forskning som sikkert kan representere andre grupper enn deltakerne i min studie. Likevel viser sammenfall med annen forskning at resultatene virker gyldige og kan «be instructive about similar situations, even if not exhaustively so» (ibid.). Derfor er det er plausibelt å påstå at denne forskningen kan si noe om også andre særlig aktive unge voksne pinsekristne. Det er usikkert om mine funn representerer en majoritet eller minoritet av unge studenter som går i pinsemenigheter. Videre forskning med flere representanter vil være nødvendig for å kartlegge dette.

3 Teori

Dette kapitlet er en presentasjon av oppgavens teoretiske rammeverk og tidligere forskning som er relevant for mitt prosjekt. Studien utforsker pinsekristnes forståelse og forhandling av egen trosidentitet i møte med senmoderne individualisme. I den sammenheng har jeg gjort et teoretisk utvalg som hjelper oss å forstå de sentrale byggeklossene i deres identitetskonstruksjon. Senmoderne kultur er den brede samfunnsmessige konteksten pinsekristne i Norge i dag befinner seg i. Slik jeg forklarte i innledningskapitlet, kan mye av samtidens kultur og religion forstås i lys av en subjektiv vending i kulturen. Den første byggeklossen i mitt teoretiske rammeverk, kontekst I, er derfor den subjektive vendingen i kulturen og på religionsfeltet. Dette inkluderer teorier om identitetsformasjon i senmoderniteten. Pinsekristnes trosidentitet må også forstås i lys av den religiøse tradisjonen de er en del av. Derfor er oppgavens andre teoretiske byggekloss perspektiver om pinsekristen spiritualitet, presentert som kontekst II.

3.1 Kontekst I: Den subjektive vendingen

Religionssosiologene Paul Heelas og Linda Woodhead mener at det har skjedd en «subjektiv vending» i samfunnet som er elementær for å forstå religion i senmoderne vestlige samfunn. I *The Spiritual Revolution* skriver de:

Why what is surely the 'holy grail' of the contemporary study of religion, namely a theory which can at one and the same time explain the decline of some forms of the sacred and the rise of others. What we offer is the 'subjectivization thesis', a thesis that attempts to make sense of both decline and growth by relating them to a single process - to what Charles Taylor (1991) calls 'the massive subjective turn of modern culture' (Heelas & Woodhead, 2005, s. 2; Taylor, 2018, s. 26).

I tillegg til Taylor, henviser Heelas og Woodhead til en rekke innflytelsesrike samfunnsforskere (Eric Hobsbawm, Ronald Inglehart, Joseph Veroff et al. og flere) som har påstått at den subjektive vendingen burde forstås som den mest definerende kulturelle utviklingen i moderne vestlig kultur (s. 5).

Den subjektive vendingen dreier seg om et skifte fra det Heelas og Woodhead kaller «life-as» til «subjective life» (2005, s. 3). Life-as er slik mennesker forholdt seg til seg selv og sine omgivelser i tradisjonelle samfunn. I life-as paradigmet ble individer styrt av objektive forventninger, roller og forpliktelser. Mennesker skulle leve i lydighet til ytre og høyere autoriteter, som tradisjonen, fellesskapet og det transendente. Individets betydning ble forstått

i lys av fellesskap og tradisjoner. Det gode livet ble dermed forstått som liv i henhold til disse objektive forventningene, rollene og autoritetene – gjerne gjennom offer og disiplin. «Subjective life» er derimot et liv styrt av subjektive erfaringer og en autoritet lokalisert i den enkelte. Kilden til individers betydning finnes i denne forståelsen i subjektive størrelser: «The subjectivities of each individual become a, if not the, unique source of significance, meaning and authority». Med «the subjectives» mener Heelas og Woodhead «states of consciousness, states of mind, memories, emotions, passions, sensations, bodily experiences, dreams, feelings, inner conscience, and sentiments» (Heelas & Woodhead, 2005, s. 3). Forståelsen av det gode liv som følger, er et liv der individet lever i overenstemmelse med, og for å forbedre, ens subjektive livserfaring.

3.1.1 Den subjektive vendingen i religion

Den subjektive vendingen har ledet til en revolusjon fra «religion» til «spiritualitet», argumenterer Heelas og Woodhead (Heelas, 2002; Heelas & Woodhead, 2005). «Rather than the religious giving way to the secular, the religious (for God) is giving way to the spiritual (for life)», skriver Heelas (2002, s. 413). Religion defineres her som lydighet til en transcendent Gud og en tradisjon som medierer hans autoritet, mens spiritualitet handler om at det guddommelige kan erfares i det immanente og personlige. I moderne kommersielle samfunn trues religion, mens ulike former for spiritualitet blomster. I tillegg til fremveksten av alternative former for spiritualitet, som for eksempel New Age, mener Heelas og Woodhead at den spirituelle revolusjonen også finner sted i institusjonalisert tradisjonell religion. Dette fenomenet kaller Heelas «theistic spiritualities of life» (2002, s. 423). *Theistic spiritualities of life* kombinerer tro på en personlig Gud og andre elementer fra tradisjonell religion (særlig kristendom) med elementer som vanligvis forbindes med *New Age spiritualities of life*. *Theistic spiritualities of life* forbindes gjerne med de formene for kristendom som er aktuelle i min studie, pinsekristendom og andre former for karismatisk kristendom.

Den subjektive vendingen beskrives også av Paul Heelas som «the cultural turn to life» (2002, s. 428-430). Han argumenterer for at det sjeldent snakkes om det han mener er den mest grunnleggende verdien i subjektiverte kulturer, «livet»: «Mention is rarely made of what is surely the central value (or valued state of being), namely 'life'. But there is significant evidence to support the greater centrality of life» (s. 428-430). «Bevis» han peker på er blant annet den vitenskapelige interessen for å skape, bevare og manipulere liv (genmodifisering) og «livet» som målet for humanistiske etikken som underbygger så mye av moderne lover og politikk.

Heelas argumenter for at «det kulturelle skiftet til livet» kan forklare religiøs endring i moderne samfunn, fordi moderne mennesker søker religion som representerer en tilsvarende livstolkning. De formene for religion eller spiritualitet som blomstrer i moderne kulturer er de som retter oppmerksomheten mot hva det betyr å leve livet til det fulle her og nå, fremfor «traditionalized religion which are either God-focused whilst paying scant attention to individual life *per se*, or which are life denying in that they emphasize this life as a disciplined preparation for the true life to come» (ibid., s. 430). «New Age spiritualities of life» og «theistic spiritualities of life» er to varianter av denne typen religion. Begge disse formene for spiritualitet tilbyr en vei til å leve det subjektive livet til det fulle i det Heelas kaller «the ‘HS’ factor» (ibid., s. 427-428). I New Age spiritualitet er «HS-faktoren» *det høyere selvet* som erfarer livet og åndelighet på et høyere nivå, som gjennom spiritualitet kan vokse frem og erstatte *det lavere selvet*. I mange «theistic spiritualities of life» er «HS-faktoren» Den hellige ånd (the **H**oly **S**pirit) som gir liv og personlig frelse. Heelas forklarer:

What is interesting is that although the Holy Spirit is grounded in a transcendent realm in a way which is not true of spiritualities of life, it functions in much the same way as the higher self of New Age spiritualities of life. That is to say, the typical aim of (many) theistic spiritualities of life is to ‘give up’ or surrender’ ones fallen or imperfect self (functionally equivalent to the lower self in spiritualities of life) in order to let the Holy Spirit ‘take up residence’ (s. 428)

Selv om troslære og religiøs praksis ser veldig forskjellig ut i New Age spiritualitet og «theistic religions of life», mener altså Heelas at det grunnleggende målet er bemerkelsesverdig likt – å leve livet her på jorden til det fulle.

3.1.2 *Subjektivisme som etikk*

Slik Charles Taylor forstår det, handler den subjektive vendingen dypest sett om en forståelse av hva det vil si å leve fullverdige liv som mennesker. Han poengterer også at den subjektive vendingen representerer et radikalt brudd med tidligere forståelser:

It comes to be something we have to attain to be true and full human beings. To see what is new in this, we have to see the analogy to earlier moral views, where being in touch with some outer source – God, say, or the Idea of the Good – was considered essential to full being. Only now the source we have to connect with is deep within us. This is part of the massive subjective turn of modern culture, a new form of inwardness, in which we come to think of ourselves as beings with inner depths. (Taylor, 2018, s. 26).

Slik sitatet også antyder, er Taylor opptatt av de moralske implikasjonene ved den subjektive vendingen. Den moderne subjektiviteten danner grunnlaget for et sterkt etisk ideal som råder i senmoderniteten (2018, s. 29). Dette kaller Taylor «autentisitetens etikk» (*ethics of*

authenticity). Den subjektive vendingen har ledet til en utbredt moralsk forståelse om hvordan mennesker bør leve livet sitt. Man *bør* lytte til sin «indre stemme» og forme livet deretter, og passe seg for å tilpasse livet sitt etter eksterne føringer og krav. For religion medfører autentisitetens etikk en oppfatning om at rett tilnærming til religiøs tro og praksis er å velge eller lage sin egen vei – uten å la seg styre av ytre autoriteter (Taylor, 2007, s. 489). «Deeply felt personal insight now becomes our most precious spiritual resource», forklarer Taylor (*ibid.*, s. 488-489). I denne subjektive religiøsiteten, er det *følelser* og *lidenskap* som får autoritet.

3.1.3 *Individualismens ulike former*

Individualisering og subjektivering henger tett sammen med hverandre. Så langt har jeg diskutert subjektivering mer enn formuleringen i problemstillingen, senmoderne individualisme. Derfor vil jeg nå vende oppmerksomheten mot begrepet individualisme. I *Habits of the Heart* presenterer Robert N. Bellah og hans kollegaer en typologi for ulike former for individualisme (Bellah, 2008; Tangen, 2012, s. 11). Utgangspunktet er observasjonen at majoriteten av amerikanere i deres studie hadde en individualistisk tilnærming til livet, men at de likevel var forskjellig i form og mål. *Individualisme* definerer Bellah som «a belief in the inherent dignity, and, indeed, sacredness of the human person» og «a belief that the individual has a primary reality whereas society is a second-order» (Bellah, 2008, s. 334). Videre identifiserte Bellah to primære former for individualisme: «ekspressiv individualisme» og «utilitaristisk individualisme». *Ekspressiv individualisme* «holds that each person has a unique core of feeling and intuition that should unfold or be expressed if individuality is to be realized». *Utilitaristisk individualisme* handler om å leve for å maksimere egne interesser, gjerne ved materialistiske elementer som penger, makt og suksess (s. 336). Bellah argumenterer for at disse to formene for individualisme finnes på tvers av ulike subkulturer, men at de har forskjellige uttrykk og mening i ulike kontekster (s. 28).

I min studie har jeg vært mest opptatt av den ekspressive individualismen og hvordan unge kristne reflekterer i møte med den. Grunnen er at det er denne formen for individualisme flere forskere særlig peker på for å forklare religiøs tro og praksis i senmoderne samfunn (Taylor, 2007).

3.1.4 *Sekularisering og sakralisering*

Fører individualisering og subjektivering til sakralisering eller sekularisering? Styrkes troen eller svekkes den når individets erfaringer og autoritet får sitte i førersetet? Slike spørsmål er

relevante å belyse i debatten om den subjektive vendingen og de enda større debattene om sekularisering og sakralisering i moderne samfunn. Hvorvidt og på hvilken måte Vesten og Norge har blitt sekulært – og hva begrepet «sekulær» betyr – er et stort og omstridt tema i religionssosiologien (Botvar & Schmidt, 2010; Davie, 2013, s. 49; Heelas & Woodhead, 2005). I den klassiske sekulariseringsteorien het det at all religion ville forsvinne etter hvert som samfunn ble modernisert. Denne tesen har derimot blitt utfordret av religionens vedvarende eksistens og rolle i moderne samfunn. *Sakralisering* har derfor blitt et nøkkelbegrep som gjerne nyanserer sekulariseringsperspektivene som har vært så rådende i religionssosiologien i flere tiår (Botvar & Schmidt, 2010, s. 11). Botvar og Schmidt kommuniserte dette da de ga boken *Religion i dagens Norge* undertittelen *mellom sekularisering og sakralisering* (2010). I *Religion in Modern Times* konkluderer Heelas og Woodhead at både sekularisering og sakralisering er trender som opererer i moderne samfunn (2000, s. 431). De forklarer at man kan forstå sakralisering som *vekst, deprivatisering og intensivering* (2000, s. 427-432). Denne inndelingen representerer ulike dimensjoner eller nivåer ved sakralisering. I denne studiens sammenheng er det sakralisering som *intensivering* som er interessant å si noe om, ettersom denne dimensjonen dreier seg om kvalitative sider ved religiøse personers identitet og deres tro og praksis. Intensivering handler om at menneskers levde tro styrkes: «people who are ‘weakly’ or nominally religious come to adopt ‘stronger’, more potent, vital, time-consuming, efficacious, life-influencing forms of religiosity; forms of applied religiosity, it can be observed» (ibid., s. 430). Sakralisering som intensivering er altså individuell religiøs vekst.

I likhet med sekulariseringsteorier som forsøker å forklare sammenhengen mellom religionens svekkelse og kontekstuelle forhold, finnes det sakraliseringsteorier om religiøs vekst. Heelas og Woodheads «the ‘self-limiting’ thesis» er et eksempel på dette. «The ‘self-limiting’ thesis» påstår at jo sterkere sekularisering, dess mer sannsynlig er en oppblomstring av religion (2000, s. 431-432). Hypotesen bygger på antagelsen om at religion møter antropologiske behov som må dekkes. Hvis ikke tradisjonell religion vedvarer i sekulariserte samfunn, vil nye former for religion dukke opp. Revolusjonen fra religion til spiritualitet kan forstås som et bevis på denne utviklingen. Dette gjelder også den utviklingen mot *spiritualitet* som skjer i etablerte religioner, og kan forklare hvorfor noen former for tradisjonell religion opplever mer vekst enn andre: «experiential religions of difference appear to be flourishing because they cater so well for the widespread cultural turn to the self, whilst at the same time providing clear authority, moral depth and structure» (Heelas & Woodhead, 2000, s. 431). Dette er et interessant poeng for min

studie, fordi det dreier seg om relasjonen mellom den subjektive vendingen og den religiøse konteksten til gruppen jeg studerer.

Charles Taylor mener at en subjektiv tilnærming til religion kan få forskjellige utfall (2007, s. 508). Kritikere av den subjektive vendingen hevder at alt som er igjen etter at man forlater eksterne autoriteter, er «immanent self-concern» (ibid.). På den andre siden, har man kritikere av tradisjonell religion som mener at all innrettelse etter eksterne autoriteter er «mindless authoritarianism». Virkeligheten er mer kompleks enn disse to ytterpunktene, påpeker Taylor. Den subjektive vendingen kan ha andre utfall enn selvisk selv-realiserings (ibid., s. 509). Mange vil ønske å gå lenger enn til selvutvikling i sin åndelige søken, og den subjektive veien kan dermed føre til at noen vil gi eksterne kilder autoritet (ibid.). Subjektivering av religion kan altså lede til intensivering. Dette er også fordi mennesker tvinges til å ta selvstendige refleksive valg (Botvar & Schmidt, 2010, s. 13; Giddens, 1991). Det kan tenkes at dette fører til sterkere opplevelse av eierskap og ansvar for egen tro og praksis, og dette kan lede til styrket trosidentitet.

3.1.5 Identitetsforhandlingens nødvendighet i senmoderne samfunn

Å forstå og forhandle identitet; hva vil det si? Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad (2005, s. 19) skriver at «Den moderne verden krever av individet en aktiv refleksivitet overfor det tradisjonelt overleverte religiøse innhold, med andre ord en subjektiv, ikke-automatisk tilegnelse av religion». Denne oppfatningen, som mange moderne forskere deler, er grunnen til at det er særlig interessant å studere hvordan mennesker forstår og forhandler sin religiøse identitet i tiden vi lever i. I dag er ikke forhandling av religiøs identitet et oppdrag for spesielt interesserte og søkende personer. Alle må, i større eller mindre grad, ta stilling til egen tro og praksis.

Denne refleksiviteten gjelder ikke kun religiøs identitet. Ifølge sosiologen Anthony Giddens er økt *refleksivitet* et sentralt trekk ved tilværelsen i den moderne verden (Giddens, 1991). Økt tilgang på informasjon om verden og hverandre gjør at mennesker må forholde seg refleksivt til alle aspekter ved det menneskelige liv (Furseth & Repstad, 2023, s. 126; Giddens, 1991). For individet betyr dette at identitet må skapes og velges. Selvet blir et «reflexive project», skriver Giddens (1991, s. 32). Alle som lever i senmoderniteten, må forholde seg til spørsmål som «Hvem skal jeg være?» og «Hvordan skal jeg leve?» (ibid., s. 70).

Peter Berger er også opptatt av valgaspektet ved identitet i moderne samfunn. Han forklarer at det har skjedd en overgang fra skjebne til valg (Berger, 1979, s. 17-28). Med dette mener han at pluraliseringen av institusjoner og plausibilitetsstrukturer tvinger mennesker til å kontinuerlig ta aktive valg (s. 20, 22). Det er lite som kan tas for gitt: «What previously was self-evident fact now becomes occasion to choose». Dette gjelder alt fra hvilke klær du skal gå med, til religiøs overbevisning og praksis (s. 17). Videre påpeker Berger at valg krever refleksjon, og at den som reflekterer mye nødvendigvis blir mer selvbevisst. Dermed får man en sterk sammenheng mellom modernisering og subjektivering av menneskelige erfaring (s. 20). Pluralisering av muligheter og økt refleksivitet leder også til at det som tidligere ble oppfattet som objektiv kunnskap nå reises spørsmål ved. Dette har endret premissene for religiøs autoritet: «For premodern man, heresy is a possibility – usually a rather remote one; for modern man, heresy typically becomes a necessity» (s. 28). Ordet «heresy» kommer fra det greske verbet *hairein* som betyr «å velge». I kristen tradisjon har ordet blitt brukt om vranglære, fordi kjettere «picked and chose from the contents of the tradition» og konstruerte sin egen avvikende lære, og motsa dermed autoriteten til den kristne tradisjonen. Ble du anklaget for «heresy», var det en alvorlig anklage. Nå må alle «pick and chose» fra tradisjonen(e)s innhold. Også å være tradisjonsbærer og konservativ blir i denne sammenheng et aktivt valg en må ta (Furseth & Repstad, 2023, s. 209). Religiøs identitet blir med andre ord også noe som kontinuerlig må velges og forhandles i moderne samfunn.

Denne forhandlingen kan forstås som en moralsk bestrebelse. «Selfhood and the good, or in another way selfhood and morality, turn out to be inextricably intertwined themes», argumenterer Charles Taylor (Taylor, 1989, s. 3). Dette synes å være særlig gjeldende når kristne drøfter identitet. Identitetsformasjon forstås som en høyest moralsk oppgave. Når kristne diskuterer identitet, er det gjerne med en normativ fremfor eksplorativ tilnærming. Teolog og kirkehistoriker Carl Trueman skriver at han i *The rise and triumph of the modern self: cultural amnesia, expressive individualism, and the road to sexual revolution* forstår identitet som mer enn «a basic level of self-consciousness», men i stedet:

For me to be a self in the sense I am using the term here involves an understanding of what the purpose of my life is, of what constitutes the good life, of how I understand myself—my self—in relation to others and to the world around me. (Trueman, 2020, s. 22).

Det moralske perspektivet er også tydelig når James K. A. Smiths drøfter hvordan hverdagslige praksiser former den kristnes identitet (2013, s. 116). Smith er opptatt av hvordan kristne formes

«feil» av såkalte «sekulære liturgier» og foreslår hvordan kristne kan forme sitt liv og sin hverdag på en måte som ivaretar en kristen identitet.

Tross individualiseringens krav til økt refleksivitet og forhandling av religiøs identitet, er ikke individer fullt så autonome som det ofte fremstilles i populærkultur og dagligtale. I sosiologien er det et grunnleggende premiss at «vi mennesker preges av vårt sosiale miljø når vi utformer vår selvforståelse», poengterer Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad (2005, s. 19). Repstad understreker også at fokuset på den aktive identitetsformasjonen ikke nødvendigvis representerer virkeligheten til folk flest: «even today few people start the day by constructing their identity» (Repstad, 2014, s. 159). I min analyse er det derfor to premisser som ligger til grunn for mine tolkninger: 1) informantene forhandler sin kristne identitet på en bevisst og målrettet måte, samtidig som 2) de formes av sin sosiale kontekst på måter de ikke aktivt velger eller er bevisst på.

3.2 Kontekst II: Pinsebevegelsen

For å forstå sammenhengen mellom pinsekristnes trosidentitet og senmoderne individualisme må vi forstå den religiøse konteksten de står i – i tillegg til den bredere sosiokulturelle konteksten som jeg presenterte under kontekst I. Derfor skal jeg her presentere pinsekristendommens sentrale trekk. Jeg vil vektlegge sider ved pinsebevegelsens spiritualitet, historie og struktur som er relevant for oppgavens forskningsspørsmål. Hvordan man i denne konteksten har forholdt seg til fenomener tilknyttet individualisme og subjektivisme, er særlig sentralt. Derfor har jeg inkludert et avsnitt til slutt om det mange mener er en sammenheng mellom det protestantisk kristne menneskesynet og fremveksten av moderne individualisme.

I «Historiske og nåtidige bidrag til pentekostal teologi og spiritualitet: En innledning» i *Pentekostale perspektiver* påpeker Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen at «Pinsebevegelsen fremstår på verdensbasis som en voksende og svært mangfoldig folkebevegelse» (2015, s. 9). På grunn av mangfoldet, kan det være vanskelig å gi en avgrenset og entydig oppsummering av dens «essens». Mangfoldet strekker seg helt tilbake til bevegelsens begynnelse: «Pentecostalism had several near simultaneous points of origin», skriver Woodhead (2016, s. 229). Historikeren Vinson Synan peker på den store vekkelsen i Wales rundt 1904 som en viktig forløper for fremveksten av pinsebevegelsen (Synan, 1997). I 1906 ble Azusa Street Faith Mission i Los Angeles sentrum for pinsebevegelsen, og herfra spredte den seg raskt til andre deler av verden (Synan, 1997; Woodhead, 2016, s. 229).

Pinsevekkelsen kom til Norge ved metodistpresten Thomas Ball Barratt i 1906. Siden 1970-tallet har pinsekristendom eller karismatisk kristendom vært den raskest voksende formen for kristendom.

Flere overlappende begreper brukes for å betegne denne mangfoldige kristne bevegelsen – for eksempel pinsebevegelse, pinsevekkelse, pinsekarismatikk og pentekostalisme (fra engelsk «pentecostalism») (Tangen & Sæther, 2015, s. 9). Pinsekristendom omtales også ofte som karismatisk kristendom (Woodhead, 2016, s. 229) I tillegg til pinsekristendommens nærhet til andre karismatiske former for kristendom, er pinsekristendom beslektet med evangelisk kristendom, både historisk sett og i form og innhold. På grunn av dette har jeg ikke begrenset meg til teori om pinsekristendom, men har inkludert relevant teori om evangelisk og karismatisk kristendom i lys av senmoderne individualisme. Jeg har også inkludert noe teori om protestantisme der det har vært relevant, ettersom pinsekristendom har oppstått og plasseres under denne kristne tradisjonen.

3.2.1 Pentekostal spiritualitet og teologi

I pinsebevegelsen har teologien i stor grad blitt utviklet i nærhet til erfaring og praksis (Tangen & Sæther, 2015, s. 13). Ettersom teologien på mange måter er utledet av levd spiritualitet, er det flere pentekostale forskere som mener man kan snakke om pentekostal spiritualitet som teologi. Spiritualitet definerer Tangen og Sæther som «hvordan en gruppe mennesker forholder seg til Gud og det hellige gjennom en bestemt måte å leve på, som inkluderer relasjoner, handlinger, trosinnhold og affektive grunnholdninger» (ibid., s. 14). Hva kjennetegner så pentekostal spiritualitet? I pinsebevegelsen og karismatisk spiritualitet vektlegges Den hellige ånds nærvær og gaver i den troendes liv, manifestert gjennom blant annet åndelige opplevelser, tungetale, profeti og helbredelse (Woodhead, 2016, s. 229). Woodhead mener at disse erfaringene gjerne vektlegges mer enn læresetninger, sosialt engasjement, sakramenter og kirkestruktur. Selv om det personlige og erfaringsdimensjonen ofte blir trukket frem for å beskrive pinsebevegelsen, er det viktig å poengtere at det finnes et avgrenset rammeverk for dette. Tangen og Sæther forklarer at det en bestemt fortolkningsramme som setter føringer for hva slags erfaringer som regnes som legitime i pinsespiritualitet:

Pinsebevegelsens grunnleggende anliggende er å erfare en bestemt form for spiritualitet som er beskrevet i Bibelen. Denne formen for spiritualitet forstås ikke bare som lære, men som en livsform som integrerer lære, praksiser og affeksjoner (affektive grunnholdninger). Denne livsformen forstås som mer enn en livstolkning, den oppfattes som samhandling med den oppstandne Jesus som handler i kirken ved Den hellige ånd. (Tangen & Sæther, 2015, s. 17).

Det er altså «Bibelens lære» som regnes som den normative rettesnoren for spiritualitet. Tradisjonelt har ikke pinsekristne vært særlig opptatt av hermeneutikk i bibellesningen, og en rådende oppfatning har vært at alle kan lese bibeltekstene «slik de står» (ibid.). Det er verdt å nevne at dette problematiseres i økende grad, særlig fra pentekostale akademikere (s. 18-19). I tillegg til Bibelens tekster som rammeverk, mener Tangen og Sæther inspirert av Steven Land, at «pentekostal spiritualitet fremstår som en grunnfortelling» (s. 15). Denne grunnfortellingen kan oppsummeres i det såkalte «femfoldige pinseevangeliet» (Land, 1993; Tangen & Sæther, 2015; Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 5). Dette presenterer Jesus som 1) frelser, 2) den som helliggjør, 3) den som døper i Den hellig ånd, 4) helbreder og 5) kongen som skal komme igjen (endetidsperspektivet) (Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 10). Tangen og Alegre legger i tillegg til to elementer som de mener er nødvendig for å forklare klassisk *skandinavisk* pinsespiritualitet, og presenterer det de kaller «det syvfoldige skandinaviske pinseevangeliet» (s. 11). De to ekstra elementene er 6) vektleggingen av Skriften som autoritet for kristen tro og 7) en liten, men voksende base av dogmatiske elementer som posisjonerte pinsekristendom i den kristne tradisjonen.

3.2.2 *Institusjon og individ i pinsebevegelsen*

Pinsebevegelsens institusjonelle historie og karakter henger tett sammen med bevegelsens spiritualitet og teologiske forståelse. Tangen og Rakel Ystebø Alegre omtaler pinsebevegelsen som «a movement for the people by the people» (Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 11). I pinsebevegelsen har det vært stor skepsis til sterk institusjonalisering. Den norske pinsebevegelsen ble derfor strukturert som et nettverk av autonome menigheter, etter en såkalt kongregasjonalistisk modell (s. 12-13). En slik struktur, påpeker Tangen og Ystebø Alegre, myndiggjorde et bredt spekter av kvinner og menn til å ta del i «Guds arbeid». Pinsebevegelsens struktur bærer dermed med seg en autoritetskritikk. Linda Woodhead skriver at «Much traditional Christianity is regarded by Pentecostals as a matter of empty ritual and dry ‘externals’ that lack the dynamism of the living Spirit of God» (Woodhead, 2016, s. 229). Pinsebevegelsen og andre vekkelsesbevegelser har likevel alltid vektlagt fellesskapet som en viktig del av det kristne livet (Josefsson & Wenell, 2022, s. 7). «Att bli frälst innebar också att bli en del av en troende gemenskap, det vill säga församling. Det var i den gemenskapen man växte i tron och mötte Jesus», skriver Ulrik Josefsson og Fredrik Wenell (s. 12). Pinsetradisjonens fokus på fellesskapet gjør at det er feil å anta at vektlegging av personlig tro nødvendigvis er synonymt med individualistisk religion.

3.2.3 *Pinsekristnes tilnærming til omverden*

Pinsebevegelsen har en tilnærming til samtidskulturen som kan beskrives som både avvisende og omfavnende. Den er omfavnende på den måten at man gjerne forsøker å kontekstualisere budskap og metodikk for å tilrettelegge for moderne mennesker og personer som ikke tror (Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 22). Tangen og Ystebø Alegre skriver at særlig den nye generasjonen av ledere i Pinsebevegelsen er opptatt av å kombinere pinsespiritualitet med moderne kulturelle uttrykk, samtidig som slik kontekstualisering alltid har vært en del av pinsebevegelsens uttrykk (s. 17). Ønsket om å kontekstualisere henger sammen med pinsespiritualitetens lidenskap for misjon og evangelisering. Evangelisering og misjon dreier seg om å fortelle mennesker om det kristne budskapet med mål om at de som hører skal bli kristne. Tangen og Ystebø Alegre forteller at denne lidenskapen historisk sett hang tett sammen med håpet om en global vekkelse før Jesu andre komme, som har vært sentral lære i pinsekristendom. De poengterer også at i pinsebevegelsen har Den hellige ånds gaver ofte blitt forstått som en utrustning til misjon (s. 20). The Send-bevegelsen vitner om at vektlegging av misjon og håpet om en global vekkelse fortsatt lever i beste velgående i karismatiske sammenhenger. The Send er store stadium-arrangementer hvor målet er å «mobilize and activate a generation into their missional and evangelistic calling» (TheSend, 2024). Sommeren 2022 ble The Send arrangert i Norge i Telenor Arena. Majoriteten av deltakerne var ungdommer og unge voksne.

Pinsespiritualitet rommer også en avvisende holdning til omverden. Verden forstås som preget av synd, noe som har resultert i en lære med et skarpt skille mellom «kirken» og «verden» (Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 21). Tangen og Ystebø Alegre påpeker også at pinsespiritualitet oppsto som en slags motkulturell vekkelsesbevegelse. Tilnærmingen til omverden likner den som er typisk for det som kalles «forskjellsreligioner» med et svakere nivå av differensiering, såkalte «kirke»-fellesskap. I forskjellsreligioner fremheves gjerne sosiologiske forskjeller på den måten at de ser på seg selv som adskilt fra andre religiøse grupper og «verden» (Heelas & Woodhead, 2000, s. 28). Nivået av slik differensiering varierer mye fra gruppe til gruppe. På den ene siden har man «sekte», som er særlig eksklusive. På den andre siden, har man «kirke»-fellesskap: «the 'church' type of community is inclusive in wanting to bring all humankind within its portals, and is willing to accommodate itself to worldly institutions in order to do so» (Heelas & Woodhead, 2000, s. 29). «Kirke»-fellesskapene har lavere nivå av differensiering og lavere terskel for å inkludere andre i sitt

felleskap. Pinsebevegelsens ønske om kontekstualisering og deres misjons- og evangeliseringspraksis plasserer pinsekristne fellesskap i den siste gruppen.

3.2.4 Individualismens kristne røtter

Det som gjør det særlig interessant og utfordrende å studere unge pinsekristnes trosidentitet i møte med senmoderne individualisme, er forholdet mellom protestantisk kristendom og individualisme. Pål Repstad og Inger Furseth skriver at det er mulig «å spore den religiøse individualismen innenfor trostradisjonene selv, blant annet innenfor protestantisk kristendom» (Furseth & Repstad, 2023). Martin Luther blir ofte løftet frem som en viktig figur i denne sammenhengen fordi han sto opp mot pavekirkens autoritet. Det er også verdt å nevne at allerede på 300-tallet uttrykte Augustin en forståelse av menneskets refleksive bevissthet som en vei til Gud, bemerker Charles Taylor (2018, s. 26-27). Robert Bellah mener at den moderne individualismen oppsto da protestantreformatorene hevdet at individer kunne ha en direkte relasjon til Gud, uten noen mellommann fra kirken (Bellah, 2006, s. 458-459; Tangen, 2012, s. 10). «Bellah finds the seed of ‘modern individualism’ in the core of this ‘protestant code’: the belief in the sacredness of conscience, and of each individual. He observes that in Western culture all individual rights have grown out from this idea», forklarer Karl Inge Tangen i *Ecclesial Identification Beyond Late Modern Individualism?* (2012, s. 10). Peter Berger vektlegger 1600-1700-tallets pietisme som avgjørende for subjektivering av samfunn og religion (Berger & Krogseth, 1993, s. 140-141; Furseth & Repstad, 2023). Årsaken til dette, forklarer Berger, er at pietismens fokus på den indre religiøse dimensjonen nødvendigvis virker «de-objektiverende»:

subjektiv følelsesfuldhed overtager de objektive dogmers funktion som kriterier på den religiøse legitimitet, og skaber således grundlaget for ‘psykologiseringen’ af kristendommen – og den samme proces relativiserer det religiøse indhold, da det et ‘hjerter’ siger kan være helt forskellig fra hvad et andet ‘hjerter’ siger. (Berger & Krogseth, 1993, s. 140).

I «Cultural Victory and Organizational Defeat in the Paradoxical Decline of Liberal Protestantism» belyser religionssosiolog N. Jay Demerath også sammenhengen mellom protestantisme og moderne individualisme, men fra en annen interessant vinkel (1995, s. 288; Smith & Snell, 2009, s. 288). Han påpeker den paradoksale sammenhengen mellom nedgangstallene i liberale protestantiske menigheter og den kulturelle påvirkningen liberal protestantisme har hatt: «Far from representing failure, the decline of Liberal Protestantism may actually stem from its success. It may be the painful structural consequences of Protestantism’s wider cultural triumph» (Demerath, 1995, s. 459-460). Christian Smith og Patricia Snell

forteller i *Souls in transition: the religious and spiritual lives of emerging adults* (2009) om funn som de mener bekrefter Demerath sin hypotese. Når unge voksne forklarer sitt syn på religion, høres mye av det ut som parafraseringer av verkene til liberale protestant-teologer på 1800- og 1900-tallet, argumenterer Smith og Snell (s. 287-289). Med dette mener de at unges voksnens verdier sammenfaller med kjerneverdiene til liberal protestantisme: individualisme, pluralisme, frigjøring, toleranse, frihet til kritisk utforskning og menneskelig erfaring som gyldig autoritet.

Også den evangeliske protestantiske tradisjonen har påvirket unge menneskers syn på religion, (Smith & Snell, 2009, s. 290). Oppfatninger som er vanlig blant unge voksne om religion i dag kan forstås som muterte varianter av klassiske evangeliske teologiske temaer, forklarer Smith og Snell. De trekker frem oppfatninger om individet, følelser og personlige erfaringer, institusjoners rolle, bibeltolkning og målet for religiøs praksis. De følgende poengene er særlig relevante i min analyse, ettersom Smith og Snell her trekker frem sentrale trekk ved den bredere spiritualitetstradisjonen pinsebevegelsen kan plasseres i (ibid., s. 290-292). 1) For det første har individet en særlig sentral plass i denne formen for kristendom, ettersom frelse forstås som noe som foregår mellom Gud og individet alene. Smith og Snell peker på dette når de skal forklare unges voksnens «radically individualistic view of religious faith and practice». 2) Den kritiske holdningen til institusjoner som overflødige for «what really matters» og potensielt farlige for «true faith», som er typisk for evangelisk protestantisme, synes å være vanlig blant dagens unge voksne. 3) Den evangeliske tilnærmingen til Bibelen underbygger individualisme og subjektivism, da Skriften forstås som eneste sikre kilde til sannhet, kombinert med en overbevisning om at hver enkelt kan lese og forstå den riktig på egenhånd. 4) Personlige erfaringer og følelser forstås som autoritative. 5) Til sist nevner Smith og Snell at evangelisk kristendom lærer at kristen tro og praksis skal lede til personlige praktiske positive forandringer. Denne oppfatningen har blitt mutert til «a popular mentality about religion that presumes that the sum total purpose and value of religion per se are simply the practical benefits it affords believers» (ibid., s. 292). Summen av disse punktene viser hvor sammenvevd det jeg har kalt kontekst I og kontekst II er. Det er et viktig teoretisk poeng som jeg tar med meg i analysen av mitt datamateriale.

3.3 Heelas og Woodheads religionstypologier – et verktøy for å analysere religion

I *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* argumenterer Linda Woodhead og Paul Heelas for at tre religiøse typologier kan gjøre rede for kjennetegnene og forskjellene ved majoriteten av religioner i moderne tider (Heelas & Woodhead, 2000, s. 2-3). Disse typologiene kan derfor fungere som et godt analyseverktøy i studiet av religion og religiøs endring. Måten Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen har brukt disse kategoriene i *Tro i Sør* inspirerte meg til å bruke Heelas og Woodheads typologier som et analytisk verktøy i denne oppgaven.

De tre religiøse typologiene er *forskjellsreligioner* (religions of difference), *humanitetsreligioner* (religions of humanity) og *spiritualities of life*. Disse typologiene sier noe om hvordan ulike religioner forstår forholdet mellom Gud, mennesket og naturen. *Forskjellsreligion* har fått sitt navn på grunn av differensieringen som gjøres på flere ulike nivåer (Heelas & Woodhead, 2000, s. 27). Det mest elementære skillet handler om differensieringen mellom det guddommelige og det menneskelige. Autoritet, godhet og sannhet tilskrives det transcendent, ikke mennesker eller natur. Under kontekst II nevnte jeg sosial differensiering. I analysen vil jeg berøre flere av nivåene av differensiering i forskjellsreligion og hvordan det relaterer til mitt datamateriale. I *humanitetsreligioner* er mennesket, menneskelig fornuft og erfaring kilden til autoritet og sannhet (Heelas & Woodhead, 2000, s. 70-71). Det er ikke her et skarpt skille mellom det guddommelige og menneskelige – det er i større grad sidestilt. Guddommen oppfattes som tilgjengelig, tolerant og barmhjertig. *Spiritualities of life* vektlegger den immanente åndelige dimensjonen inni mennesket og i naturens orden (Heelas & Woodhead, 2000, s. 110-111). Jeg velger å bruke det engelske begrepet «spiritualities of life» i stedet for den norske oversettelsen «selvspiritualiteter» som noen benytter (Thomassen, 2017). Dette er fordi jeg mener «spiritualities of life» bedre beskriver den sentrale dimensjonen ved denne typen religiøsitet enn «selvspiritualiteter». I «spiritualities of life» regnes åndelige erfaringer og et godt liv her og nå som religionens grunnleggende mål. Autoritet og sannhet er å finne i individet, ikke i en kilde utenfor. Selv om varianter av «spiritualities of life», som New Age, sprer seg i vestlige samfunn, er det enda mer interessant i kontekst av denne oppgaven å trekke frem påvirkningen denne typen spiritualitet har på andre former for religion. Det kan hevdes at den subjektive vendingen i kulturen har hatt en påvirkning på forskjellsreligioner og humanitetsreligioner som har gjort at de har adoptert overbevisninger og praksiser som er typisk for «spiritualities of life» (ibid., s. 112). Dette

gjelder særlig det Heelas og Woodhead kaller «erfaringsorientert forskjellsreligion» (*experiential religions of difference*).

I praksis finnes mange overlappinger og kombinasjoner av Heelas og Woodheads tre hovedkategorier for religion (Heelas & Woodhead, 2000, s. 148). De trekker frem *erfaringsorientert forskjellsreligion* og *erfaringsorientert humanitetsreligion* som to særlig fremtredende kombinasjoner. I min analyse har *erfaringsorientert forskjellsreligion* stor relevans. Slik jeg tolker Heelas' kategori «theistic spiritualities of life», sammenfaller denne med erfaringsorientert forskjellsreligion. I denne kategorien finner man egenskaper som typisk kjennetegner forskjellsreligioner i kombinasjon med egenskaper som kjennetegner «spiritualities of life» (Heelas & Woodhead, 2000, s. 148-149). Karismatisk kristendom – som favner pinsekristendommen – er det primære eksempelet Heelas og Woodhead bruker på denne formen for religion. I karismatisk kristendom vektlegges Bibelens autoritet og betydning, og en streng bibelsk moral – som er typisk for forskjellsreligioner. Samtidig regnes den personlige erfaringen som viktig og substansiell i denne formen for kristendom – dette minner om trekk fra «spiritualities of life». Kombinasjonen av disse elementene er typiske for den evangeliske kristne tradisjonen, som karismatisk kristendom har sitt opphav i (ibid., s. 148-149). Innenfor det evangelisk-karismatiske landskapet finner man noen grupper som ligger nærmere forskjellsreligion og andre som likner mer på «spiritualities of life», avhengig av hvordan de navigerer balansen mellom autoriteten de tillegger Skriften og den personlige erfaringen. Heelas og Woodhead poengterer at det nødvendigvis må finnes en spenning i denne formen for kombinasjonsreligion: «Clearly these two may exist in some considerable tension, but the success of Evangelicalism would suggest that it is a creative tension» (ibid., s. 151). Men som sitatet også argumenterer, har disse formene for religion hatt fremgang i en tid hvor flere religiøse grupper har opplevd nedgang. Dette tyder på at det finnes en kreativ forhandling i erfaringsorienterte forskjellsreligioner i møte med slike spenninger.

3.4 Tidligere forskning

I det følgende vil jeg presentere tidligere forskning som på ulike måter er relevant for min studie. Avgrensningen er basert på nærhet til min problemstilling i tema, målgruppe og alder. I tillegg til litteratursøk, har jeg rådført meg med erfarne forskere for å kartlegge relevant tidligere forskning.

3.4.1 Studier om kristnes forhandlinger i lys av senmoderne individualisme

Forskningen til den britiske religionsforskeren Francesca E. S. Montemaggi er særlig relevant for min studie, da det er en av få studier som har en dyptgående analyse av hvordan kristne forhandler trosidentitet i krysningen mellom tradisjon og moderne sosiokulturelle trender. Forskningen presenteres i boken *Authenticity and Religion in the Pluralistic Age* (2019) og artikkelen «The authenticity of Christian Evangelicals: between individuality and obedience» (2017), og baserer seg på en etnografisk studie i en britisk evangelisk menighet mellom 2009 og 2013. Montemaggi utvikler det hun kaller et nytt autentisitetets-konsept som bidrar til å forklare kristen identitet i en pluralistisk tid (2019, s. x). Mens mye forskning ser autentisitet som et uttrykk for modernitet, som også gjerne forstås i *kontrast* med tradisjon, viser Montemaggi at kristne former et autentisitetetskonsept *basert* på tradisjon. Moderne kristne navigerer seg mellom egosentrisk selvrealisering på den ene siden, og underordning på den andre: «they form their moral self in the tension between individuality and commitment to tradition» (ibid.). Informantene til Montemaggi forstår seg selv som en motkultur i møte med storsamfunnets materialistiske og individualistiske kultur (2017, s. 260-261). Dette setter rammer for hvordan de forhandler sin identitet – og autentisitetsbegrepet. Lydighet til Gud verdsettes høyere enn selvrealisering. Samtidig tenker de at Gud hjelper mennesker å leve ut sitt potensiale når de lever i lydighet til Ham. Montemaggi beskriver denne prosessen som at lydighet er en intensivering av individualitet.

Karl Inge Tangens doktoravhandling *Ecclesial identification beyond late modern individualism? A case study of life strategies in growing late modern churches* (2012) er også en studie som undersøker spesifikt de fenomenene som jeg er opptatt av. Også Tangen utforsker identitetsformasjon blant pentekostale kristne i lys av senmoderne individualisme. Men der jeg spør om hvordan målgruppen relaterer til den sekulære konteksten, spør Tangen hvordan målgruppen relaterer til deres menighetskontekst. Det skjer i en kvalitativ tverrfaglig studie, med praktisk teologi som utgangspunkt, og utforsker individuelle livstrategier blant deltakere i voksende kirker i sekulære vesten. En konklusjon Tangen trekker, er at senmoderne mennesker identifiserer seg med pinsekarismatiske voksende menigheter fordi de «appear as relevant in relation to the experience of living in the late modern habitat», ved å ha bibelbasert undervisning som også tar opp sentrale senmoderne temaer (s. 312). Tangen benytter seg av Robert Bellahs begreper og påpeker at disse menighetene på ulike måter omfavner verdier typisk for både ekspressiv individualisme og utilitaristisk individualisme. Samtidig tilbyr disse menighetene «arenas for self-transcendent contributions, where people can serve a cause larger than

themselves and live out their sense of being called by God to serve in the world» (ibid.). Tangens funn gir et innblikk i hvordan pinsekristne forhandler tro og identitet i senmoderne samfunn – både på individuelt og institusjonelt nivå.

3.4.2 Studier av unge menneskers tro og trospraksis

Det finnes mange studier som har kartlagt unge menneskers tro og praksis på et mer generelt nivå. I flere av disse studiene er likevel individualisering og subjektivering sentrale temaer, ettersom ledende religionssosiologer mener den subjektive vendingen i kulturen burde forstås som «the 'holy grail' of the contemporary study of religion» (Heelas & Woodhead, 2005, s. 2). Under presenterer jeg særlig relevante studier om unges religion hvor også perspektiver knyttet til senmoderne individualisme belyses.

National Study of Youth and Religion (heretter NSYR) er et stort forskningsprosjekt ledet av Christian Smith (*National Study of Youth and Religion*, u.å.). Målet med NSYR har vært å kartlegge amerikanske ungdommers religion og spiritualitet. Funnene og teoriene har blitt mye brukt av andre religionsforskere. Irene Trysnes, som nevnes lenger ned, er et eksempel. For å oppsummere tenåringers religiøse oppfatninger formulerte Christian Smith og Melinda Lundqvist Denton begrepet «Moralistic Therapeutic Deism» (Smith & Denton, 2005). Det er særlig dette begrepet som har dukket opp i mye annen forskning om ungdommers religiøsitet. *Moralistisk* refererer til at ungdommene uttrykte at å være et godt og moralsk menneske er viktig for å leve et godt og lykkelig liv (s. 163). *Terapeutisk* handler om at tenåringene forstår religion som noe som gir terapeutiske hjelp – altså noe som bidrar til deres opplevelse av trygghet, glede og fred. Smith og Denton mener også at majoriteten av amerikanske ungdommer har en *deistisk* gudsforestilling, som vil si at de tenker at Gud eksisterer og at han skapte en moralsk orientert verden, men at han nå ikke er særlig personlig involvert i menneskers affærer – særlig de tingene man ikke ønsker at han skal involvere seg i (s. 164). Denne religiøse tilnærmingen preger ungdommer fra de fleste religiøse tradisjoner, og konverterer deres religiøse tro til en alternativ visjon om personlig lykke og «interpersonal niceness» (s. 171). Dette er særlig tydelig blant kristne ungdommer, mener Smith og Denton:

a significant part of Christianity in the United States is actually only tenuously Christian in any sense that is seriously connected to the actual historical Christian tradition, but has rather substantially morphed into Christianity's misbegotten stepcousin, Christian Moralistic Therapeutic Deism. This has happened in the minds and hearts of many individual believers and, it also appears, within the structures of at least some Christian organizations and institutions. (ibid.)

NSYR er et forskningsprosjekt som har foregått i flere etapper. I *Souls in Transition: the religious and spiritual lives of emerging adults* presenterer Christian Smith sammen med Patricia Snell de religiøse oppfatningene til tenåringer fra Soul Searching fem år senere (Smith & Snell, 2009). Kort oppsummert, kan de unge voksne sin tilnærming til religion forstås som subjektivistisk og relativistisk. Flere relevante detaljer for min studie drøftes i analysen.

Kristen tro på glid? er et forskningsprosjekt om hvordan unge voksne i svensk frikirkelighet forstår sin tro. Denne forskningen er relevant fordi populasjonen som forskes på er tilnærmet lik min målgruppe. Forskningsrapporten *Kristen tro på glid? Tron hos unga vuxna i svensk frikyrklighet* (Josefsson et al., 2022) har også et innledningskapittel hvor funnene fra hele prosjektet drøftes i lys av individualiseringstrender (Josefsson & Wenell, 2022). Forskningsprosjektet er et samarbeid mellom Akademi för Ledarskap och Teologi (ALT), Institutet för Pentekostala Studier (IPS) og de svenske kirkesamfunnene Pingströrelsen (den svenske pinsebevegelsen), Svenska Alliansmissionen och Evangeliska Frikyrkan. Studien viser at troserfaringene og resonnementene til unge voksne på flere måter er forskjellige fra det som var typisk i klassiske vekkesbevegelser. En av disse er måten personer kommer til tro. Ulrik Josefsson og Fredrik Wenell skriver at frelsesopplevelsen i vekkesbevegelser tidligere var knyttet til et øyeblikk med sterke emosjonelle opplevelser (2022, s. 10-11). I dag forteller mange unge voksne at å komme til tro best beskrives som en prosess, og at det oppleves som nødvendig å ta et bevisst personlig valg om å tro. Fellesskapet oppleves fortsatt som viktig for unge voksne i karismatiske sammenhenger (s. 12). Møtet med andre troende virker å være den viktigste arenaen for trosformidling, mener Josefsson og Wenell. Likevel bemerket forfatterne at menighetens rolle har forandret seg. Tidligere var det menigheten som bevarte og overleverte troens kognitive innhold. Nå fungerer menighetsfellesskapene mer som «en hjälp och ett stöd för individen i tolkningsprocessen att göra tron meningsfull» (s. 14). Konklusjonen er at det er tydelige tegn på individualisering av tro i disse sammenhengene. Samtidig ser de at elementer som tradisjonelt sett har vært viktig i vekkeskristendom – fellesskapet, Bibelen, emosjoner og moral – fortsatt vektlegges (s. 15). Hvordan disse forstås og tilnærmes har derimot forandret seg.

Studentundersøkelsen 2024 er en kvantitativ studie av kristne studenters trosvaner og holdninger til tro (Zeiffert et al., 2024). Laget (Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag) står bak undersøkelsen, og forskningsgruppen bestående av akademikerne Roald Zeiffert, Martin Jacobsen og Hans Christian Sugustad Kvåle har analysert resultatene og skrevet

forskningsrapporten. Majoriteten av studentene i studien tilhører lav- og frikirkelige sammenhenger. Her er også en stor del av studiens deltakere altså å regne som samme populasjon som mine informanter. Studien kartlegger en rekke sider ved kristne studenters tro og praksis, hvor noen er relevante for min studie. Et av hovedfunnene som forskningsgruppen merker seg, er at majoriteten av kristne studenter ikke mener troen skal være en privatsak, samtidig som de lever som om den er det (s. 26).

Irene Trysnes har i sin forskning vært opptatt av mange av de samme spørsmålene som jeg her studerer, og populasjonen hun studerer overlapper delvis med min. I artikkelen «Ungdom og kristentro» (2014) og bokkapittelet «Update.God.com : estetiske uttrykk i kristne ungdomsmiljøer» (2013) beskriver Trysnes hva som kjennetegner kristne ungdommers tro i dagens samfunn. Artiklene baserer seg på Trysnes egne feltstudier og intervjuer i fem kristne ungdomsmiljøer i Norge mellom 2010-2012. De kristne miljøene inkluderer, men er ikke utelukkende, karismatiske miljøer. Trysnes mener at kristne ungdommer er mer opptatt av den personlige tros- og erfaringsdimensjonen enn teologiske diskusjoner: «Konfesjonelle ulikheter settes i parentes, i stedet fokuserer man på den «autentiske», personlige gudsopplevelsen og kroppslige erfaringer gjennom fellesskapet i lovsang og bønn» (2014, s. 57). Kristne ungdommer har på mange måter det som kan betegnes som en «terapeutisk religiøsitet», skriver Trysnes videre. Det vil si at de forstår troen og Gud som en ressurs til å leve et bedre liv eller som en hjelp i vanskelige tider (ibid., s. 59). Trysnes ser tendenser til det Christian Smith kaller *Moralistic Therapeutic Deism*, men poengterer at kristne ungdommer ikke forstår Gud som fjern, men som en nær venn.

3.4.3 Heelas og Woodheads religionstypologier brukt på konservative norske kristne

Forskningsprosjektet «Gud på Sørlandet» utforsket endringer i Vest-Agders religiøse liv. Prosjektet består av en rekke studier, hovedsakelig kvalitative, gjennomført av over 20 forskere og doktorgradsstudenter ved Universitetet i Agder. Resultatene presenteres blant annet i *Tro i Sør: Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion* av Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad (2005) og i Pål Repstads kapittel «When Religions of Difference Grow Softer» i *Christianity in the Modern World* (2014). I prosjektet var de særlig opptatt av hvordan konservative kristne grupper blir utfordret av en mer liberal kontekst (Repstad, 2014, s. 158), noe som gjør det særlig interessant fra mitt perspektiv. Henriksen og Repstad mener man i dag finner en mykere kristendom og en «'snillere' Gud» enn man kunne oppdage i manges gudsforestilling for noen generasjoner siden (Henriksen & Repstad, 2005, s. 14). For å forklare

endringen benytter de Heelas og Woodheads typologier for religion, slik jeg også gjør: «det skjer en dreining fra *forskjellsreligion* over til *humanitetsreligion* ... ikke minst over til *erfaringsorientert forskjellsreligion*» (ibid., s. 16). Repstad argumenterer for at denne utviklingen ikke kun skjer på individuelt nivå, men at religiøse organisasjoner ofte er mer fleksible enn det religionssosiologien ofte anerkjenner (Repstad, 2014, s. 160). Også på institusjonelt plan skjer det en glidning i erfaringsorientert retning, slik at selv «the traditionalists negotiate their tradition». Et annet, men beslektet funn fra studien, var at det teologiske og dogmatiske fikk mindre oppmerksomhet og at positive religiøse erfaringer og følelser ble vektlagt i stedet (s. 163).

4 Analyse

4.1 Refleksjoner om tro

4.1.1 «Å ære Gud, tenker jeg er meningen med livet»

Jeg åpnet intervjuene med å spørre hva deltakerne tenker meningen med livet er. Målet mitt var å få et innblikk i deres grunnleggende livstolkning før intervjuguiden ville lede deltakerne inn på mer spesifikke temaer knyttet til denne studiens problemstilling. Selvsagt var deltakerne trolig allerede farget av oppgavens tematikk ettersom de var blitt introdusert for den gjennom informasjonsskrivet i forkant av intervjuet. Alle informantene nevnte Gud eller Jesus i sitt svar; og mente at meningen med livet er å leve med og for Gud. «Å ære Gud, tenker jeg er meningen med livet», svarte Ingrid. Kristian sa: «Jeg tror det handler om å leve for Jesus og leve ut ifra det han har gjort for oss». Disse svarene er typiske for gudsforestillingen og livstolkningen i religionstypologien som Heelas og Woodhead kaller *forskjellsreligioner* (2000, s. 27). I forskjellsreligioner er Gud stor og opphøyd. Han forstås som høyere enn mennesker og natur. Derfor er det rette forholdet mellom Gud og mennesker, at mennesker skal underordne seg, eller «ære» Gud, slik Ingrid uttrykte. I andre deler av intervjuet snakket også informantene om måter å forholde seg til Gud som styrker påstanden om at deres tilnærming kan forstås som typisk for forskjellsreligion, hvor «overgivelse», «å sette ham først», «å gi Gud kontroll», «ha han som herre» eller «kaptein» og «la ham lede» er eksempler på dette.

Når jeg videre spurte informantene om hva den kristne troen betyr for dem, fortsatte de å gi svar som plasserte Gud og troen i sentrum av deres liv. Samtlige informanter brukte ordet «alt» i sine svar. Tre av deltakerne presiserte at de ikke klarte å se for seg et liv uten sin kristne tro: «Den betyr alt, egentlig. Jeg klarer på en måte ikke å se for meg hvordan livet hadde vært nå i dag uten», uttrykte Julie. «Den betyr jo alt. Jeg vet ikke hva ... altså hvis jeg ikke hadde hatt troen, så vet jeg ikke hva jeg hadde vært», sa Emma. Tre av informantene reflekterte i tillegg over at troen påvirker hvordan de forstår verden og hvordan de velger å leve livet sitt. «Altså jeg lever ut ifra troen, troen på Jesus. Den påvirker hvordan jeg ser og opplever og tolker verden. Og hvordan jeg velger å leve i verden», var Kristian sitt svar. Filip sa at troen «er kjernen [...] Det er den jeg prøver å påvirke hele livet gjennom». Ingrid uttrykte:

Den er på en måte et tolkningsvindu som jeg ser verden fra. Eller virkelighetsoppfatningen min. Det er Jesus jeg ønsker å leve for og med. Så det betyr jo for alle områder i livet. Det å ha han som herre, og leve med han. Så det betyr jo alt da.

Ingrid, Filip og Kristian mener at det å være kristen skal ha konsekvenser for alle livets områder. En slik forståelse fant også Montemaggi blant sine informanter. Kristenlivet er noe aktivt – en daglig forpliktelse: «One needs to take upon oneself to become a Christian, which involves transformation and commitment in one's daily life» (Montemaggi, 2019, s. 103). Senere i analysen vil jeg gå grundigere inn på hvordan informantene i min studie forhandler sin kristne identitet gjennom den daglige forpliktelsen.

4.1.2 Gud «vil det beste for deg»

Selv om informantene på mange måter har en Gud-sentrert livstolkning og gudsforestilling, fremhever de også i stor grad den subjektive dimensjonen. De mener det er viktig å ha det godt og hjelpe andre til å ha det godt. Slik Filip sier det, så er meningen med livet å «kjenne Gud og ha det godt med Gud og i relasjonen til andre mennesker». Dermed har de en livstolkning som ikke bare representerer det Heelas og Woodhead (2005, s. 3) kaller «life-as», hvor «the source of significance, meaning and authority» har sitt opphav utenfor individet. I sitatene i forrige avsnitt representerer informantene en «life-as» livstolkning hvor Gud angis som kilden til verdi, mening, og autoritet. Dette avsnittet, og den videre analysen, viser at de også har mange tanker om livet og troen som kan kategoriseres som en «subjektive-life»-livstolkning. I «subjektive-life» forstås den subjektive dimensjonen som kilde til verdi, mening og autoritet. Da vektlegges enkeltindividens bevissthet, tanker, følelser, erfaringer, opplevelser, lidenskap, drømmer, samvittighet og vurderinger. I den subjektive livserfaringen får livet her og nå stor betydning. Derfor mener Heelas at den subjektive vendingen i kulturen også har ledet til en «cultural turn to life» (2002, s. 428-430). I lys av «the cultural turn to life» er gjerne religion som anerkjenner verdien av et godt liv her og nå lettere å omfavne for senmoderne mennesker enn religion «which are either God-focused whilst paying scant attention to individual life *per se*, or which are life denying in that they emphasize this life as a disciplined preparation for the true life to come» (ibid., s. 430). Informantene er overbevist om at troen og Gud er en kilde til et bedre liv. Også i deres refleksjoner om disiplinert trospraksis og overgivelse til Gud finnes en vektlegging av den subjektive livserfaringen. Man kan si at deres tro går godt overens med «the cultural turn to life». Dette vil jeg komme tilbake til senere i analysen, spesielt under overskriften 4.2.2. «Burde man følge hjertet?».

Ettersom informantene har trekk fra både forskjellsreligion og «spiritualities of life», er det kombinasjonskategoriene *erfaringsorientert forskjellsreligion* eller *theistic spiritualities of life* i Heelas og Woodheads typologi som passer best for å beskrive dem. I streng forskjellsreligion

skilles det ofte mellom dette livet og det kommende, hvor man gjerne trakter etter å leve på en måte *her* som først og fremst gagnar det *neste* livet. «Spiritualities of life» vektlegger derimot dette livet; religion forstås som en ressurs til å leve et godt liv her og nå. Troen til de unge pinsekristne i denne studien er sammensatt og nyansert. Med en unik blanding av elementer fra forskjellsreligion og «spiritualities of life», supplert med trekk som kjennetegner humanitetsreligion, blir det også tydelig at enkle religiøse typologier kommer til kort i å beskrive en sammensatt pinsekristen trosidentitet. Dette viser seg tydeligere i den resterende analysen.

At det er en verdi å «ha det godt» i dette livet forstås i sammenheng med at «alle gode ting kommer fra Gud», og at Gud «vil det beste for deg, han er ikke en far med pekefinger, som bare ber deg å gjøre masse, men han er fortsatt den perfekte kjærlige far, og han er Gud - han har peiling», med Kristian sine ord. Den beste måten å leve et subjektivt godt og meningsfullt liv er derfor ved å leve for og med Gud. Astrid forteller at Gud hjelper henne «å søke ham, sånn at jeg ut fra det kan få det jeg trenger for å ha det godt med meg selv og folk rundt meg» og at troen er «hele grunnen til at jeg lever et godt liv, egentlig». Emma sa at: «jeg tror hans vilje for mitt liv og det han sier er det som er best, og at jeg ikke vet selv hva som er best for meg selv». Også Ingrid påpekte at Gud vet best hva som er det beste for den enkelte, enn det den enkelte selv kan vite: «Gud kjenner oss jo bedre enn vi kjenner oss selv, så de ting han leder oss til, tror jeg, er det beste for oss».

Når informantene reflekterer om hvordan Gud møter mennesker, er det en varm og oppbyggelig relasjon de skildrer. Gud presenteres ikke som en hard dommer som informantene ser med frykt på. Dette korresponderer med det Repstad og Henriksen skriver om resultatene fra *Gud på Sørlandet* (2005). De fant at gudsforestillingen blant folk flest var en «snillere» Gud enn den som var vanlig før. Ved hjelp av Heelas og Woodheads typologi konkluderte de dermed med at det skjer en dreining fra et gudsbilde typisk for forskjellsreligioner til et gudsbilde som er mer typisk for humanitetsreligioner – hvor Guds omsorg og barmhjertighet vektlegges. Jeg vil derfor si at gudsbildet til informantene i denne studien også har mange likhetstrekk med gudsforestillingen typisk for humanitetsreligioner. Samtidig har de denne forståelsen av at Gud er opphøyd og at mennesker burde «ære» ham med sine liv. Dermed er begrepet til Helje Kringlebotn Sødal «den koselige majesteten» (i Repstad, 2014, s. 162; Sødal, 2005, s. 81) – som også har sitt utgangspunkt i *Gud på Sørlandet* – beskrivende for gudsbildet til de unge pinsekristne jeg har snakket med. Sødal formet dette begrepet for å beskrive gudsbildet hun fant

i ungdomsgrupper i Kristiansand. «Guds allmakt» betones «samtidig som han blir beskrevet som en fortrolig venn». Filip brukte faktisk akkurat disse ordene i én setning: «du har liksom en venn som er allmektig». På samme måte ser vi denne kombinasjonen i Kristian sitt sitat over, når han velger å trekke frem akkurat disse sidene ved Gud: Han er «den perfekte kjærlige far, og han er Gud – han har peiling». Gud fremstilles som allmektig, men også som en figur som ønsker mennesker det beste. Sødal mener at gudsbildet «den koselige majesteten» nødvendigvis har noen indre spenninger. Likevel oppdaget hun ikke at ungdommene i hennes studie opplevde dette som problematisk, men heller naturlig. Det samme gjelder mine informanter. Da de forklarte sin forståelse av Gud, livet og den subjektive dimensjon, viste de ikke noe tegn til at de opplevde det konfliktfylt å opprettholde disse ulike ideene samtidig.

Informantenes refleksjoner om trosidentitet og gudsforestilling kan også forstås som delvis «terapeutisk». Flere studier på unges religiøsitet har oppdaget at ungdommer og unge voksne gjerne forstår trosidentitet i et terapeutisk rammeverk. Det vil si at tro oppfattes som en ressurs til å leve bedre liv og at Gud forstås som en som stiller med hjelp og støtte. Dette var et av hovedfunnene i NSYR, der de lanserte begrepet *Moralistic Therapeutic Deism* (Smith & Denton, 2005, s. 164-165): «God is something like a combination Divine Butler and Cosmic Therapist» som hjelper individer å nå det ungdommer forstår som «a primary life goal», å føle seg bra. I Trysnes studier på norske kristne ungdomsmiljøer så hun en del trekk fra *Moralistic Therapeutic Deism*, særlig når det gjelder den terapeutiske dimensjonen (Trysnes, 2014). Det terapeutiske elementet i religion henger tett sammen med det Heelas kaller «the cultural turn to life», og han forklarer at «theistic spiritualities of life seem to succeed because they pay attention to what it is to be alive in the expressive, creative, therapeutic, life-affirming here-and-now» (Heelas, 2002, s. 430). Selv om refleksjonene til informantene i denne studien har tydelige terapeutiske trekk, gjør deres vektlegging av å leve med Gud som «herre» at en del av beskrivelsene av terapeutisk religion blir for unyansert til å beskrive trosoppfatningene til målgruppen. De forstår ikke Gud som en «divine butler» som eksisterer for å gjøre deres liv enklere. Mennesker burde leve for Gud, i overgivelse og tilbedelse, og ikke motsatt – slik en del beskrivelser av terapeutisk religion fremstiller det. At unge pinsekristne mener at å fornekte seg selv og leve for Gud likevel har en slik subjektiv gevinst, tror jeg heller burde forstås i lys av kristendommens paradoksale narrativer, slik det for eksempel står i Matteus evangelium 16, 24-25:

Deretter sa Jesus til disiplene: «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg. For den som vil berge sitt liv, skal miste det. Men den som mister sitt liv for min skyld, skal finne det.

Som Filip sa «Jeg brenner litt for at man skal se på selvfornektelse, det å dø til seg selv, for eksempel da, som en positiv ting». Også i sammenheng med refleksjoner rundt å fornekte seg selv, fortalte Emma at «jeg tror på det Jesus sier, jeg tror hans vilje for mitt liv og det han sier er det som er best og at jeg ikke vet selv hva som er best for meg selv». Emma uttrykker stor tillit til Jesu ord som hun kan lese i Bibelen, og på det grunnlaget konkluderer hun at Jesu kall til selvfornektelse må forstås som veien til det beste livet for enkeltindivider.

4.2 Trosforhandlinger i sekulære samfunn

Informantenes tilnærming til livet og denne verden har en ambivalens. De omfavner dette livet og det gode her på jorden, samtidig som de ønsker å ta avstand fra «denne verden», «samfunnet» og «det menneskelige». På grunn av dette er det interessant å søke å forstå hvordan de forhandler sin trosidentitet når de må navigere mellom tilsynelatende motstridende ideer.

4.2.1 Kampen om å leve motkulturelt

På den ene siden uttrykker informantene at det er en verdi i dette livet å «ha det godt», og at Gud hjelper dem til å leve slik det er best for den enkelte – slik jeg forklarte i forrige avsnitt. På den andre siden tar de tydelig avstand fra denne «verden» og ideen om at dette livet er alt. «Meningen med livet er større enn «alt annet som man kan fokusere på i verden», påpeker Kristian. Emma mener «at vi er skapt for noe større enn oss selv og noe større enn verden. At vi ikke bare er skapt for nå, men at vi ... dette ikke bare er det da, men at vi er skapt for himmelriket». Emma og Kristian differensierer mellom det menneskelige og det transcendent. Det tegnes et skille mellom «verden» og det som er «større», og «nå» og «himmelriket». Forrige avsnitt viste at informantene omfavner den menneskelige og verdslige dimensjonen ved å antyde at den subjektivt gode livserfaringen er viktig. Disse refleksjonene, som passer best med kategoriene «spiritualities of life» og humanitetsreligion, eksisterer i et komplekst samspill med overbevisninger om at den menneskelige verden er ufullkommen og preget av synd, slik som i forskjellsreligioner (Heelas & Woodhead, 2000, s. 28). Dette sammensatte verdensbildet krever bevisst og målrettet navigasjon fra kristne.

Noe kan og bør omfavnes og nytes. Som Filip sa: «hvis Gud har sagt at ‘alt det jeg har laget er godt’, så blir det jo meningsfullt om jeg nyter å spise en pizza». Andre ting tenker de at de bør

ta avstand fra. Men det er ikke uproblematisk. Måten de snakker om verden på, viser at de kan oppleve det som en fristelse å leve som «verden» og for dette livet. De kan kjenne en dragning mot det som de prøver å kjempe mot. De må forhandle. Styrken til å kjempe mot fristelsene finner de i overbevisninger om at det uansett er bedre – også subjektivt sett – å «velge det Jesus tilbyr», og «gi avkall på denne verdens ... altså det verden tilbyr» (Emma). Slik Julie sa det: «mine behov og mine lengsler etter det samfunnet har, og det menneskelige, blir på en måte uviktig når jeg kjenner på den roen Jesus har». Det foregår en forhandling i krysningen mellom lengsler etter det verdslige, en overbevisning om at det verdslige ikke er godt og en tro på og opplevelse av at det Jesus har uansett er bedre.

Datamaterialet spriker når det gjelder refleksjoner om hvor tøff denne forhandlingen er. Da jeg spurte informantene om de synes det er lett eller vanskelig å være kristen i Norge i dag fikk jeg hovedsakelig ambivalente svar som «jeg vet ikke helt», «både og» og «det er jo definisjonsspørsmål, hva som er lett eller vanskelig, men ...». Emma var derimot overbevist om at det er vanskelig å være kristen på det sted hvor man «tilsynelatende ikke trenger å være kristen for å overleve»: «jeg tenker at det absolutt ikke er lett å være kristen, hvert fall ikke i Norge som er et så utvikla land». Denne refleksjonen viser at Emma tenker hun må forhandle for å overbevise seg selv om at hun trenger Gud, selv om omgivelsene hennes kan gjøre at hun kanskje glemmer det. Filip var den informanten som omtalte forhandlingen på mest dramatisk vis. Flere ganger i intervjuet nevnte han grunner til at det «koster» å være en kristen – som at det koster å ikke følge hjertet, det koster å tilgi, det koster å være generøs og det koster å tørre å ta risikoer i tillit til Gud. Her forteller han at det har kostet ham i forhandlinger om dating og seksualmoral:

Det har vært veivalg der det faktisk kostet å gi opp noen jeg følte jeg elsket der og da, fordi jeg visste at det var ikke riktig. Det er jo en pris ved det. Men jeg har den tilliten til Gud, at når man ser tilbake på det senere, så ser man at det var verdt det. Men det skal jo sies, jeg skal jo ikke legge vekk at det har vært tider og stunder og sesonger hvor det har vært veldig frustrerende.

Filip har opplevd dette som en tøff forhandling. Likevel har han funnet styrke og trygghet i møte med disse vanskelige forhandlingene i tilliten til Gud og overbevisningen om at det lønner seg å velge Guds vei over verdens vei.

I forskjellsreligioner fremheves også gjerne sosiologiske forskjeller på den måten at de ser på seg selv som adskilt fra andre religiøse grupper og «verden» (Heelas & Woodhead, 2000, s. 28). Flere av informantene uttrykte seg på måter som representerer en slik tankegang der de ser

på seg selv som adskilt fra andre grupper i samfunnet. Dette korresponderer med funnene til Montemaggi (Montemaggi, 2017, 2019). Identitetsformasjonen til hennes informanter liknet på hvordan identitet formes i subkulturer, hvor egen gruppe og kultur forstås i kontrast til storsamfunnet. Britene i hennes studie identifiserte seg selv som en motkultur: «Evangelicals seek to be ‘in the world but not of it’; they seek to live according to the ideal of being like Christ, rather than according to the customs of their society». Kristen identitetskonstruksjon burde derfor også forstås som konstruksjonen av en distinktiv gruppeidentitet som oppfattes annerledes enn «mainstream society» (Montemaggi, 2019, s. xii). Informantene mine brukte ikke begrepene «motkultur» selv, men refleksjonene deres kan forstås som et uttrykt ønske om å være motkulturell – å være «i verden, men ikke av verden». Eksempler på dette er da Ingrid snakket om hvordan samfunnets individualisme bryter med kristne verdier om fellesskap, og Filip som reflekterte over samfunnets etikk:

Ingrid: Man lever i et veldig individualistisk samfunn. Og jeg tror at den kristne troen er en kollektiv tro, eller mer familie. Så det er en utfordring. Man blir så lært opp til å tenke bare «meg og mitt». Mens Guds rike og Guds menighet er «oss, en familie». Og som bryter barriere med hva som er familie.

Filip: Og så tror jeg man kan lett bli vant til å tenke at følelser skal bestemme hva som er rett og galt. Og uten en tro så tenker jeg at man lett kan velge det. [...] Men hvis man kommer tilbake til tro, så er det sånn: du har ikke noe valg, enten så er det rett eller galt.

Anthony Giddens forklarer at moderne mennesker er tvunget til å forholde seg til et mangfold av settinger og miljøer, og at ulike livsstiler gjerne er koblet til og uttrykk for bestemte miljøer (1991, s. 83). Å velge livsstil innebærer derfor også å velge å være en del av bestemte miljøer. Videre forklarer Giddens at «Since individuals typically move between different milieux or locales in the course of their everyday life, they may feel uncomfortable in those settings that in some way place their own lifestyle in question». Filip og Ingrid viser at de forholder seg refleksivt til pluraliteten av miljøer og livsstiler de møter i sin hverdag. De virker også bevisste på å passe seg for å bli påvirket av de miljøene som promoterer livsstiler som de ikke selv ønsker å omfavne. En slik refleksivitet kan forstås som en konsekvens av moderniteten, slik Giddens antyder, men informantenes motkulturelle mentalitet er kanskje enda mer et uttrykk for vekkelseskristendommen vektlegging av dette.

Tangen og Ystebø Alegre poengterer at «images of Christ against culture have definitively been very influential in the history of the classic Pentecostal movement» (2023, s. 21). I *Djerv tro i en etterkristen tid* viser oppfordringer og advarsler fra Anne Christiansen, pastor i pinsemenigheten Jesus Church, at denne tankegangen fortsatt er aktuell blant pinsekristne. Hun

advarer kristne mot å gradvis tilpasse seg «denne verden» og å være «verdens venn» (Christiansen, 2022, s. 51-55). Kristne må passe seg for å bli for lik verden i tanker og handlinger, noe Christiansen antyder vil skje hvis man ikke lever med en slags refleksiv og målrettet motstand mot denne verdens fristelser. Denne tankegangen virker informantene å være preget av. I sitatene over ser vi at de kristne unge voksne i denne studien forsøker å gjøre en aktiv motstand mot trendene individualisering og subjektivering. Dette vil fremstå enda tydeligere i neste avsnitt.

Det er verdt å bemerke at ønsket om å leve motkulturelt og ta avstand fra det verdslige og menneskelige ikke burde forstås som en fiendtlighet overfor andre mennesker og grupper. Noen religiøse grupper som faller i kategorien forskjellsreligioner har en sterk sosiologisk differensiering, hvor det religiøse fellesskapet er strengt eksklusivt – såkalte «sekt»-fellesskap (Heelas & Woodhead, 2000, s. 28-29). Selv om gruppen i denne studien forstår seg selv som en motkultur, har de et relativt lavt nivå av sosial differensiering i møte med andre grupper. De ønsker å «spre Guds kjærlighet» til mennesker og være «lys» som peker på Gud fordi de ønsker å inkludere mennesker i sitt «kirke»-fellesskap. Terskelen for å få bli med i denne motkulturelle gruppen er lav. Et eksempel på dette er Julies ønske om å ta med folk som ikke er troende på gudstjeneste. Dette kan forstås i lys av et ønske om å evangelisere, som er et tema jeg tar for meg lenger ned i analysen.

4.2.2 *Burde man følge hjertet?*

Denne delen av analysen ser på hvilke tanker og meninger informantene har om senmoderne individualisme uttrykt i slagord som «følg hjertet» og «vær tro mot deg selv». Jeg var nysgjerrig på om de omfavnet, avviste, eller forhandlet disse idealene til noe i overensstemmelse med deres kristne verdier. Svarene deres har elementer av alle tre, selv om den første kategorien er lite representert i eksplisitt form.

For det første, er det verdt å bemerke at deltakerne opplever at ekspressive former for individualisme er svært utbredt i samfunnet. Kristian mener «det er det hele samfunnet skriker, egentlig» og at «‘følg hjertet ditt’ har gjennomsyret hele konteksten og kulturen og hele pakka». Dette sa Astrid:

Jo, jeg synes jo det er ekstremt mye av det på en måte. I alle ting handler det om å gjøre det som er best for *deg*. Gjøre det som føles riktig for *deg*. (...) Det er veldig meg, meg, meg-fokus. Innover-fokus. Så det opplever jeg; at det er veldig stor vekt på det. Og i alle ting, at det handler liksom om ... om meg. Og hva jeg føler og synes. Og hva som er rett for *meg*, på en måte.

Emma og Ingrid poengterte i tillegg at denne tankegangen også finnes blant mange kristne. «Det møter jeg både blant kristne og ikke-kristne. De kan si sånn: ‘Du må følge hjertet ditt’. Og så vet jeg ikke helt hva de legger i det, alltid», uttrykte Ingrid. Emma sa:

Jeg føler liksom det er veldig sånn: «Du må følge hjertet ditt». Ofte så kan jo kristne også si det: «Følg hjertet ditt!» «Følg magesfølelsen!» «Gjør det som du føler er rett», liksom. Eh, så ja, jeg føler at ... det hører jeg hver dag på en måte.

Informantenes opplevelse støtter altså opp under Charles Taylors teori om at denne tiden burde forstås som «the age of authenticity», og dagens kultur som en konsekvens av «the massive subjective turn of modern culture» (2007, 2018). Slogans som «følg hjertet» og «vær tro mot deg selv» bygger som nevnt på livsanskuelsen i «the culture of authenticity». Taylor forklarer at denne livsanskuelsen kan oppsummeres i at meningen med livet er «that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside» (Taylor, 2007, s. 475). Dette idealet som oppsto blant en kulturell elite i romantikken på 1700-tallet har nå «become a mass phenomenon», forklarer Taylor. Når informantene forteller at de daglig hører folk oppfordre dem til å følge magesfølelsen, «gjør det som du føler er rett» og lignende utsagn, bekrefter de at senmoderne individualisme – særlig den ekspressive – er en sterk kulturell kraft de står overfor.

4.2.2.1 «Man skal være veldig forsiktig med å følge hjertet»

Hva synes så informantene om ekspressiv individualisme som ideal? Når vi i intervjuet snakket om denne autenticitetskulturen, hadde de i hovedsak avvisende kommentarer. «Jeg mener nok egentlig ikke at man burde være tro mot seg selv som menneske», sa Astrid. Filip var tydelig på at det er «en forferdelig idé» å følge hjertet uten Gud med i bildet. Noen positive sider ved denne kulturelle utviklingen ble nevnt. Kristian nevnte for eksempel at individer har mer frihet til å velge karriere uavhengig av familiens føringer, og Filip og Julie synes det er fint å leve autentisk i betydningen å leve transparent og ærlig. Utenom disse positive elementene, virket informantene enige om at autenticitet som etikk er destruktivt. Grunnen til at de tenker at man ikke burde følge hjertet eller være tro mot seg selv, kan knyttes til deres kristne menneskesyn, hvor den menneskelige natur forstås ufullkommen på grunn av syndefallet. Informantene tror ikke at egne følelser, tanker og intuisjon er helt til å stole på. Dermed kan hjertet lede vill.

Tre informanter pekte eksplisitt på ting som står i Bibelen som bakgrunn for sin avvisning av idealet. «På bibelsk perspektiv så er det jo at ‘hjertet er ikke ... i seg selv er ikke veldig rent’,

og hvis du bare følger etter dens lyster, så er ikke det så veldig lurt», påpekte Kristian. Ingrid sa: «Men hvis jeg bare hadde fulgt hjertet, det står ganske brutalt om hjertet i Bibelen. Og at ens følelser kan svinge mye. Det er et ganske ustabil grunnlag å bygge liv på». Emma bruker ikke begrepet bibel, men hun refererer til Jesu ord, som står i Bibelen:

Jeg tenker man skal være veldig forsiktig med å følge hjertet. Fordi det er jo der all synd kommer fra, alle lyster, all umoral og sånne ting kommer jo fra hjertet. Og hvis man bare følger hjertet så er det jo det livet ditt kommer til å bestå av, hvis du lever utifra det. Eh, og jeg tenker at det er en grunn til at Jesus sier at vi skal legge bort alt av oss selv og følge han. Så ja, også det å stole på følelser er jo også veldig dumt. Fordi følelsene kan jo fortelle deg masse løgner.

Informantenes resonnement viser at deres verdier er formet av et annet narrativ enn de senmoderne individualistiske idealene. De vurderer samtidens idealer ved hjelp av Bibelen som normativ «rettesnor» (Tangen & Sæther, 2015, s. 17), og konkluderer at disse rådene er villedende. Ved å referere til Bibelen på den måten de gjør, ser vi også at de forstår Bibelen som autoritativ for kristen tro, som Tangen og Ystebø Alegre påpeker kjennetegner pinsespiritualitet (2023, s. 10). Det viser at informantene i denne studien er godt kjent med pentekostale trosoverbevisninger, og at de har dette som et rammeverk for å forstå og vurdere den sekulære kulturen de også er en del av.

4.2.2.2 *Kristenlivets subjektive dimensjoner*

Som kulturelt ideal avviser informantene det vi kan kalle «autentisitetens etikk» med Charles Taylors ord. Men flere nyanserte sine svar ved å forklare at Gud har skapt mennesker med en subjektiv dimensjon og at Gud opererer i det subjektive domenet. «Å følge hjertet» og «å være tro mot seg selv» kan derfor gi mening innenfor en kristen referanseramme. Etter et avvisende resonnement legger Filip til:

Men likevel så er det også sånn at Gud setter drømmer i oss. Han legger planer i oss. Det står at han leder hjertet til omvendelse, han jobber jo tydeligvis i oss. Han har formet oss med gaver og talenter og ønsker og drives og liksom og drifter, hvis du skjønner hva jeg mener. At Jesus ønsker ... Gud har jo skapt oss på denne måten. Så han ville jo ikke at vi *ikke* skal leve ut fra det heller.

Filip påpeker her at Gud jobber i individer på en måte som gjør at kristne ikke burde ignorere den subjektive dimensjonen. Gud jobber på individuelt plan og kommuniserer sin vilje gjennom subjektive erfaringer, følelser og lengsler. Også Ingrid mener det er viktig «å anerkjenne de gaver eller personligheten som Gud har gitt oss. Det gode som ligger der også». På grunn av denne måten Gud har skapt mennesker på og jobber på innsiden av individet, kan det være riktig å «følge hjertet», og å lyde Gud kan «oppleves noen ganger som at jeg også er tro mot meg selv, i det at jeg er tro mot Gud», som Astrid sa det. Men en forutsetning for dette, er at

man først må fylle seg «med Gud og Guds ord». Da kan Gud snakke «gjennom emosjoner og tanker», påpekte Astrid. Etter at Emma snakket om hvordan følelsene kan «fortelle deg masse løgner» nyanserte hun resonnementet sitt slik:

... alt ettersom hvor de kommer fra. Så det er jo en balanse der også er det jo sånn at det du fylle deg med er jo det hjertet flyter over av. Så hvis du har fylt deg med masse godt i hjertet så er det ikke sikkert det er så dumt å følge hjertet.

I sin kritikk av at kristne ledere kan oppfordre til å følge hjertet, viser Ingrid også at skillet mellom å følge Jesus og å følge hjertet ikke alltid er veldig klart, ettersom Jesus «bor i hjertet»:

De kan si sånn: «Du må følge hjertet ditt». Og så vet jeg ikke helt hva de legger i det, alltid. Om det egentlig er det samme som jeg mener er «Følg Jesus». Spesielt når det kommer fra kristne ledere, så tenker jeg kanskje, «Du egentlig mener noe annet enn det du egentlig sier nå?». Men at det er et litt usunt språk da. (...) Jeg håper at kristne ledere egentlig mener at du må følge Jesus som bor i hjertet ditt. Det skulle de gjerne sagt.

Gudsledelsen finner i stor grad sted på innsiden av individet og spiller på subjektive «strenger». Både individualisme og subjektivismen kan sies å være verdier i informantenes forståelse og forhandling av kristen identitet. Individualisme på grunn av vektleggingen av individets egenart og troen på at Gud forholder seg til mennesker på et individuelt plan. Subjektivisme fordi de anerkjenner subjektive tanker, lengsler og følelser som autoritative. Denne subjektivismen og individualismen oppfattes ikke nødvendigvis som dette for de troende, fordi de plasserer autoriteten utenfor seg selv, altså i Gud, Jesus, Den hellige ånd og Bibelen. Men ettersom tilgangen til disse autoritære ytre kildene først og fremst er gjennom personlig erfaring, kan vi si at informantene i denne studien har en kombinasjon av *tradisjonalsert* og *avtradisjonalsert* spiritualitet. Paul Heelas forklarer at i tradisjonalsert spiritualitet er det tradisjonen som regnes som autoritativ, mens i avtradisjonalsert spiritualitet vektlegges «the authority of one's own spiritually informed experience» (Heelas, 2002, s. 423). Videre forklarer Heelas hvordan dette kan se ut i «theistic spiritualities of life», som nevnt tidligere er en kategori som passer gruppen i denne studien: «First hand experience of the Holy Spirit rather than tradition *per se* serves as the key source of authority in guiding believers' lives» (s. 424). Den subjektive erfaringen av Gud og hans ledelse veier tyngst. Senere drøfter jeg funn som forsterker inntrykket av at nettopp «egen åndelig informert erfaring» er svært viktig for mine informanter, i analysen av refleksjoner om Bibel og kristent fellesskap. Samtidig tegnes et tydelig bilde av begrensningene som finnes i den individuelle og subjektive dimensjonen. Individets følelser og lengsler regnes på samme tid som autoritative *og* som noe man ikke kan stole på og følge.

4.2.2.3 «Det er hos Gud jeg finner meg selv»

Dette avsnittet setter lys på en annen side av hvordan informantene forhandler subjektive og individualistiske kategorier utfra en kristen forståelse. I henhold til idealene i «the age of authenticity» er det gode livet å finne seg selv og leve ut sin originalitet (Taylor, 2018, s. 29). Selv om informantene i denne studien avviser slagordene «følg hjertet» og «vær tro mot deg selv» som ideal og livsstrategi, uttrykker de en tankegang som på mange måter representerer den. Men i stedet for at det er en immanent forståelse av disse konseptene – hvor det transcendentе neglisjeres og den menneskelige dimensjonen er alt som står igjen – presenterer de en selvrealisering som er sentrert rundt Gud og med hans hjelp. Ingrid's sitat oppsummerer ideen godt: «Det er hos Gud jeg finner meg selv». Gud som skaperen av enkeltmennesket er grunnleggende for deres forståelse om hvordan man lever det beste livet som seg selv. Ettersom Gud forstås som både skaper og god og omsorgsfull, er det ved å følge hans ledelse at man kan leve ut sitt potensiale som menneske.

Jeg tror jo på at Gud har skapt meg. Så han vet jo hvem den beste versjonen av meg er. Jeg tror ved å følge Jesus, så blir man den beste versjonen av seg selv. For da tror jeg at de tingene han har lagt ned i oss, naturlig bare blomstrer frem uten at vi trenger å hele tiden finne ut hva jeg kan gjøre for meg selv i dag.

Sitatet over var det Astrid som sa. Julie uttrykte:

Jeg tror at både ikke-kristne og kristne har blitt skapt med egenskaper, og ... Man kan jo kalle det nådegaver, selv om de ikke er kristne da. Men at de først får skinn når man har den relasjonen til Jesus. Så meg som ikke kristen kunne aldri hatt en lederrolle på noen som helst måte, men nå med Jesus kan jeg det. At de egenskapene og nådegavene man er født med og skapt med får blitt brukt til sitt fulle potensial når man vet hvordan og hvem man skal hedre dem med.

I autentisitetens etikk heter det at «Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover», ifølge Taylor (2018, s. 29). Sitatene over kan sies å sammenfalle med første del av Taylors sitat. Julie og Astrid sine refleksjoner vitner om at de oppfatter at de har et originalt individuelt potensiale som de gjerne vil leve ut. Men i stedet for at dette kun kan artikuleres og oppdages av en selv, er det Gud som allerede har artikulert individets originalitet i kraft av å være skaper, og det er ved å søke ham man kan oppdage hva dette originale potensialet er.

Gudsforestillingen «koselig majestet» (Sødal, 2005) synes å underbygge informantenes logikk om hvordan de blir den beste versjonen av seg selv. De to dimensjonene ved Guds karakter som både allmektig og god er grunnlaget for tilliten til at det er ved å følge ham. Gud ønsker at individer skal nå sitt potensiale, og han har makt til å aktualisere det. Det er altså ikke ved å

opphøye seg selv og følge sitt eget hjerte at man lever ut sitt potensiale. Ved å bøye seg innfor Gud og følge ham, blir individet opphøyet til sin beste stand, sitt «higher self», slik Paul Heelas forteller at det heter «spiritualities of life» (2002, s. 427-428). Filip løfter frem hvor viktig selvfornektelse er for å leve ut sitt fulle potensiale som menneske:

i lyset av at hvis Gud er den største i verden, han vet best. Hvis han vet bedre enn alle mennesker, så er det jo: det å fornekte seg selv, det er å si nei til idioti. Det er å si ja til noe som er bra. Det er å si at jeg vil selvrealisere meg i måten Gud ser meg, i måten Gud har skapt meg til å være. Fordi hans versjon av mitt liv er mye bedre enn min versjon, for han ser alt. Han ser alle muligheter. Han ser alt som kan skje. Han vet best.

Filips resonnement står som et godt eksempel på det Heelas forklarer som den slående likheten mellom *New Age spiritualities of life* og *theistic spiritualities of life* når det gjelder selvaktualisering som verdi. Selv om metoden og rammen er forskjellig, er religionens funksjon for individuell selvrealisering ganske lik. Francesca E. S. Montemaggi oppdaget en liknende logikk for selvrealisering i sin studie. Evangelisk kristne briter hadde en forståelse og -strategi hvor sann realisering av selvet skjer gjennom lydighet: «The attitude of obedience leads to a relinquishing of self-autonomy and self-control. No longer burdened by the sovereignty of the social self, but rather submitting to God, a person is 'free' to realise his/her potentiality» (Montemaggi, 2017, s. 262). Montemaggi konkluderer dermed at overgivelsen av en selv til Gud forstås som en intensivering av individualitet (s. 261). Det synes jeg er en god formulering som også er treffende for de unge voksne pinsekristne jeg har intervjuet.

Montemaggis analyse er også nyttig når vi tar et steg tilbake for å vurdere hva disse svarene forteller oss om kristnes forhandling av identitet i møte med senmoderne individualisme. I hennes studie kommer det tydelig frem at kristne i pluralistiske samfunn former sin identitet ved å forhandle i spennet mellom kristen tradisjon og senmoderne kultur (Montemaggi, 2017, s. 258). Tradisjonen er en tolkningsramme som kristne tilnærmer seg samfunnets idealer gjennom. Samtidig påvirker liv levd i senmoderne samfunn hvordan kristne tolker tradisjonen. Det er med andre ord et gjensidig påvirkningsforhold mellom den kristne tradisjonen og en kristens hverdag. Jeg tolker refleksjonene til mine informanter som resultatet av en slik gjensidig påvirkningsprosess. Den pentekostale tradisjon de er en del av fungerer som en tolkningsressurs som informerer dem om hvordan de skal forholde seg til senmoderne individualisme. På den andre siden, virker det som individualismens logikk former måten de tolker sin kristne tradisjon. Samtidig er det viktig å poengtere nyansene som eksisterer på grunn av kristendommens historiske bidrag til nettopp fremveksten av individualisme og

protestantismens rolle i den subjektive vendingen, slik Berger (1993), Taylor (2018), Bellah (2006) og Smith og Snell (2009) argumenterer. Uten å gå inn i en mer omfattende teologisk analyse av individ og subjekt i kristen tradisjon, og spesifikt pinsekarismatikken, er det utfordrende å avgjøre i hvilken grad informantene i denne studien burde forstås som barn av pinsekarismatisk tradisjon og i hvilken grad de er barn av den senmoderne individualismen. Det er utvilsomt en nyansert kombinasjon.

4.3 Trospraksisene som bevarer en pinsekristen trosidentitet

Det er noen trospraksiser som forstås som særlig viktige å opprettholde for å ivareta en kristen identitet i en sekulær kultur. Kjernepraksisene informantene mine trakk frem var Bibel, bønn og det kristne fellesskapet. I tillegg kom det frem at de mener det er viktig å fortelle mennesker om troen sin og at deres kristne tro påvirker deres livsstil og moral.

4.3.1 Solo-praksisene er viktigst

Selv om jeg aldri spurte informantene noen spørsmål som direkte omtalte Bibelen, ble den nevnt mange ganger. Det er tydelig at de har et syn på Bibelen som viktig og autoritativ, og at å lese Bibelen er en sentral trospraksis. Som Astrid sa det: «Jeg tror bare at Guds ord er dritviktig!». En av sammenhengene der Bibelen ble nevnt av flere, var i refleksjoner om hvordan forbli trofast kristen i en sekulær tid. De mener det er viktig å lese Bibelen jevnlig, og flere uttrykte at de prøver «å lese Guds ord hver dag» (Filip). «Jeg tror at det der daglige, Bibel og bønn, har veldig mye å si. Jeg merker hvordan ... Når det ikke er på plass, så er livet mitt veldig annerledes», sa Kristian. Slik Kristian her påpeker, erfarer de at bibellesningen utgjør en merkbar forskjell for deres liv og hverdag. Julie trakk frem dette poenget i sammenheng med å snakke om tro:

Det er mye lettere for meg å snakke masse om tro hvis jeg selv leser mer i Bibelen. Jeg føler at ... jeg liker hvert fall å prøve å lese litt før jeg drar på skolen. Sånn at jeg vet at «okei, jeg har allerede snakket med Gud i dag». Så jeg vet at hvis jeg lurer på noe og synes noe er vanskelig nå, så er han der.

Julie sitt sitat belyser også interessante sider ved hennes forståelse av Bibelen og individet i møte med Skriften. Hun setter i grunn likhetstegn mellom å lese i Bibelen og snakke med Gud. Dette tolker jeg som at hun forstår bibellesning som en slags erfaring der hun i kraft av å være et individ kan møte Gud i bibeltekstene. Pinsetradisjonen er kjent for å ha et syn på Bibeltolkning der den selvstendige lesningen og subjektive tolkningen har stor legitimitet

(Tangen & Sæther, 2015, s. 17). Man trenger ikke en religiøs leder eller «tradisjonen» for å lese Bibelen. Ved Den hellige ånds hjelp kan den enkelte forstå bibeltekstene riktig. Informantenes tilnærming til Bibelen er også typisk for erfaringsorienterte forskjellsreligioner, hvor Skriftens autoritet vektlegges i kombinasjon med at den subjektive tolkningen regnes som autoritativ (Heelas & Woodhead, 2000). En felles oppfatning blant informantene virker å være at Bibelen er autoritativ som den primære veileder i livet som kristen. Gjennom Bibelen blir de «kjent med Jesus» (Ingrid) og lærer hvordan de burde leve som kristne. Emma mener:

Jeg tror man finner veldig mye svar i Bibelen. Og at hvis man er litt lest på Bibelen så er det mye lettere å vite hvilken retning Gud fører deg på, og hvilken vei du skal gå, ut ifra hva som står der da. Det er på en måte, det er egentlig der vi finner alle svarene våre.

Astrid, som uttrykte at «Guds ord er dritviktig», forklarer at «også er vi på en måte veldig heldig som har Bibelen. Der det på en måte står veldig konkret hvordan vi kan følge han [Jesus], følge det eksempelet han har gjort». Informantene forholder seg til bibeltekstene som «det normative utgangspunkt for erfaring i bred forstand», som Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen forklarer er måten man gjerne forstår forholdet mellom Bibelen og den subjektive dimensjon i pentekostal spiritualitet (2015, s. 17).

I tillegg til å lese Bibelen, forstår informantene «tid med Gud» som en kjernepraksis for deres kristne identitetsformasjon. Disse to, Bibel og bønn, ble ofte nevnt sammen. Slik jeg forstår informantene og pinsetradisjonen, brukes begrepene «tid med Gud» og «bønn» om hverandre. Andre formuleringer som ble brukt om denne praksisen, er «alenetid med Gud» og «min personlige relasjon med Jesus». Disse to siste formuleringene uttrykker eksplisitt at denne praksisen handler om noe de gjør alene, og som oppfattes og oppleves som noe personlig.

4.3.2 Fellesskapets viktige rolle?

Fellesskap med andre kristne var den tredje praksisen som nesten alle nevnte som en viktig strategi for å forbli en aktiv kristen i en sekulær tid. Fellesskap er et begrep som brukes både om å «gå i menighet» og mer uformelle relasjoner med andre kristne. Emma tenker at det er vesentlig å bruke mer tid med «folk som er kristne, som du vet kan bygge deg opp i tro og som kan være forbilde for deg i troa» enn med «ikke-kristne», «sånn at man ikke faller fra så fort». Flere av informantene forteller at en viktig funksjon ved fellesskapet er å ha «noen rundt seg som drar deg nærmere Gud» (Astrid). Julie forteller også at det er godt å kjenne at man ikke er alene om å være kristen:

Vi er ikke ment til å gjøre det livet her alene, og at vi kan kjenne på at det er flere rundt oss som har lyst til å gjøre akkurat det samme. At man kan gå den veien sammen. Jeg tror Gud har lyst til at vi skal ha fellesskap og møtes. At det ikke er en enmanns-greie.

De analytiske perspektivene jeg trakk frem angående informantenes selvforståelse som motkultur, er relevante her. Slik Montemaggi påpeker, er konstruksjonen av en distinktiv gruppeidentitet som skiller seg fra «mainstream society» en side ved identitetskonstruksjonen blant kristne i sekulære samfunn (2019, s. xii). Informantenes sitater kan forstås som uttrykk for at de mener at den kristne gruppeidentiteten hjelper dem å bevare sin individuelle kristne trosidentitet; derfor er deltakelse i det kristne fellesskapet en viktig trospraksis.

Som Ulrik Josefsson og Fredrik Wenell (Josefsson & Wenell, 2022, s. 7, 12) poengterer, har fellesskap alltid blitt oppfattet som en viktig del av det kristne livet i pinsebevegelsen – tross vektlegging av den personlige troen. De unge i deres studie *Kristen tro på glid?* og mine informanter representerer en kontinuasjon av dette. Josefsson og Wenell forklarer likevel at menighetens rolle har forandret seg i unge kristne sine liv, i subjektiv retning (s. 14). Menighetene har ikke samme autoritet i den kristnes liv som tidligere, men fungerer som en hjelp for individers egne prosesser for å gjøre troen meningsfull i eget liv. Jeg har ikke data som sier noe direkte om hvordan informantene forstår menighetens funksjon. Men jeg har data som kan belyse hvilken funksjon visse former for kristent fellesskap har for identitetsformasjon til de kristne i denne studien. Det dreier seg om veiledning. En av informantene, Filip, snakket mye om at han synes det er viktig å oppsøke veiledning fra åndelige ledere, mentorer eller venner, og at han praktiserer dette jevnlig:

Når det er tøffest så må jeg ringe en venn eller ringe en mentor, eller det å finne seg en mentor, finne åndelige veiledere, det å finne folk jeg kan stille spørsmål, sånn som i Ordspråkene står det at «den som har gode råd kan gå til strid».

Da de andre ikke sa noe om dette, spurte jeg mot slutten av intervjuene om de noen ganger søker veiledning. Inntrykket mitt av svarene deres, er at de ikke forstår det som et viktig element i sin trospraksis. Emma, som var mest positiv foruten Filip, uttrykte at «det kan være veldig fint å få råd» av folk som «er veldig engasjert, og ja ... belært i troa». Inntrykket mitt var likevel at Emma synes det er fint, men ikke essensielt. Ingrid ga et ganske ambivalent svar. Hun sa at hun «pleier å søke råd fra andre også», men tilføyde at «til tider kan det oppleves mer forvirrende; at jeg ikke har opplevd at det hjelper så mye». To av informantene sa uttrykkelig at veiledning ikke er noe de vanligvis oppsøker. Kristian fortalte at

Som person så er det relativt ofte jeg tar det med han alene, på en måte. Hvis han sier «Gå for *det*», så trenger jeg kanskje ikke så mye bekreftelse fra andre (...) Min normal er nok at jeg tar det mellom meg og han, hvis jeg skal ta noen valg, eller slike ting.

I motsetning til Kristian som virker trygg på at han kan kjenne Guds vilje, uttrykker Astrid mer ambivalens:

Jeg tror egentlig ikke jeg søker så veldig mye sånne ting hos andre folk. Og jeg stoler ikke helt på min egen intuisjon heller, for å si det sånn. Men jeg prøver å be om at intuisjonen min skal bli det Gud ønsker for meg.

Astrids sitat er interessant. På den ene siden uttrykker hun at hun er kritisk til sin egen intuisjon. Men på den andre siden, viser hun gjennom sin praksis at hun egentlig stoler mye på seg selv likevel. Strategien hun går for er ikke å finne svar utenfor seg selv, som man kan argumentere for at hadde vært en mer logisk løsning hvis hun virkelig ikke stolte på sin intuisjon. Jeg sitter igjen med inntrykket at Astrid egentlig har en overbevisning om at hennes subjektive tanker og følelser er en autoritativ kilde til sannhet om Gud. Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen tror at «det i dag er større vekt på erfaring enn det som ofte også innrømmes i mer ideologisk pregede uttalelser fra dem som er godt sosialisert inn i et tradisjonelt religiøst språk innenfor en forskjellsreligion» (2005, s. 14). Er det dette som forklarer Astrid sin tvetydige tillit til seg selv? Og avstanden mellom hvordan majoriteten av informantene forholder seg til fellesskap i forhold til veiledning? Jeg tror hvert fall Repstad og Henriksen bidrar med én plausibel forklaring. Informantene forteller at det kristne fellesskapet og Bibellesning er veldig viktig for deres trosidentitet. Dette er to arenaer hvor de lærer seg (pinse)kristent språk og normer. Slik Josefsson og Wenell poengterer, er det etablert lære i pinsetradisjonen at fellesskapet er viktig. I analysen om informantenes refleksjoner om å følge hjertet, så vi hvordan de brukte bibeltekstene som normativ rettesnor for å bedømme om idealet var bra eller dårlig. De aktive unge pinsekristne må forstås som godt sosialisert inn i et pinsekristent normativt rammeverk. Dette preger deres refleksjoner, og kan forklare hvorfor det kristne fellesskapet omtales som så viktig samtidig som mange ikke oppsøker eller verdsetter andre kristnes innflytelse i deres liv gjennom veiledning.

4.3.3 «Vi som kristne ønsker å dele verdens beste nyheter»

En utadrettet trospraksis sto frem som viktig blant mine informanter: å fortelle om Gud til mennesker som ikke er kristne. Dette er det som kalles *misjon* eller *evangelisering*, og handler om å dele den kristne kjernefortellingen – evangeliet om Jesus – med mål om at de som hører

skal tro på budskapet og «ta imot Jesus», altså bli kristne. Denne tematikken dukket først opp da jeg spurte om meningen med livet. Emma sa:

Jeg tenker meningen med livet er å leve et liv sammen med Gud. Ja, og at vi er her for å på en måte spre videre det gode budskap. Og leve et liv sammen med Gud og ikke fra Gud. Fortelle om han da til ... og liksom få med oss folk til himmelriket.

En viktig oppgave i livet som kristen er å «være i verden, lys» og «peke på ham [Gud]» (Kristian) for å «bringe folk tilbake til [Guds]relasjonen» (Filip) og «ha med flest folk til himmelen, eller å leve i fellesskap med Gud» (Astrid). Tangen og Ystebø Alegre forklarer at pinsebevegelsen er kjent for sin lidenskap for misjon og evangelisering (2023, s. 22). Dette kan forklare hvorfor temaet dukket opp i flere sammenhenger. Evangelisering er et av temaene jeg aldri tok opp i intervjuene, men som viste seg å være viktig for de unge pinsekristne i deres refleksjoner om tro og praksis i lys av konteksten de lever dette ut i. Neste avsnitt er en analyse av hvordan utfordringene informantene forbinder med denne praksisen gjør evangelisering til en forhandlingsarena for trospraksis.

4.4 Forhandlinger av trospraksis

4.4.1 Evangelisering som forhandlingsarena

Selv om informantene mener evangelisering er en viktig praksis i livet til aktive kristne, er det noe de opplever som vanskelig. Da jeg spurte deltakerne om det er noe de synes er utfordrende ved å være kristen i Norge i dag, handlet mange av svarene om at det er vanskelig å dele om sin kristne tro. En grunn er at de tenker at folk synes man ikke skal «plage andre» med sine trosoverbevisninger. Astrid fortalte:

Man skal ikke plage andre. Man kan oppleve at man plager folk. At man på en måte ikke skal være i veien, eller blande seg opp i andres ting, uansett om det er for at man ønsker at de skal få det bedre. Det er litt min sone og din sone, på en måte. Det hindrer meg litt i å være frimodig og fortelle og dele om det jeg tror på, jeg har opplevd.

To av de andre jentene omtalte dette under «janteloven». Under er først Ingrid sitt sitat; deretter Emma:

Kanskje ... Litt den der jantelov-kulturen, kan kanskje være en greie. At man ikke skal dele så mye, eller tro at en er noe. For vi tror jo på en måte ... Eller at vi som kristne ønsker å dele verdens beste nyheter. Men så skal man ikke tro at man har noe å dele.

Jeg kommer bare på janteloven og at du skal klare alt selv. Og at det ikke er så mye rom for å mene andre ting da. Det er liksom ... Det snakkes om at: alle skal få mene det de vil og elske dem de vil. Men hvis noen sier noe ikke er enig i, da er ikke det greit liksom. Så jeg tror det absolutt er veldig

vanskelig å leve som kristen i Norge, og at veldig mange kristne synes det er utfordrende å skulle dele det de egentlig har lyst til å dele da. Fordi de er redde for akkurat det. Og liksom at folk skal synes det er rart, eller, at man skal få veldig mye sånn motstand da, og kanskje dra folk lenger vekk fra Gud enn nærmere Gud, fordi man er veldig påtrengende. Eller, jeg synes det er vanskelig å finne rom for å dele evangeliet med ikke-kristne – hvis de ikke spør selv.

Taylor's analyse av moral i «the age of authenticity» virker treffende for å forklare en mulig årsak til informantenes frykt for å dele troen sin (2007, s. 484). I samfunn hvor rettferdighet, respekt og frihet er rådende verdier, vil en slags «soft» relativisme følge. «One shouldn't criticise the others' values, because they have a right to live their own life as you do», blir da det etiske imperativet alle må følge. Den største «synden» blir å bryte med dette ved å være intolerant. «The sin which is not tolerated is intolerance», påpeker Taylor. Funnene til Smith og Snell i *Souls in Transition* (fra NSYR) bekrefter denne kulturen empirisk (2009, s. 287). For det første, forteller de at unge voksne oppfatter religion som noe personlig og privat. For det andre, mener de at «most emerging adults are stuck at the place of thinking that nobody ultimately really knows what is true or right or good». I en pluralistisk verden med så mange konkurrerende påstander, virker alt relativt og «impossible to know» for mange unge voksne. I et slikt kulturelt klima blir det problematisk å evangelisere, ettersom konseptet evangelisering kan forstås som en motsats til relativismen og reglene for interaksjon som følger. Slik informantene uttrykker, er målet med å fortelle om sin tro at de som hører skal begynne å tro på det kristne budskapet og bli kristne. Det innebærer at de oppfordres til å endre både overbevisninger og praksis. På den måten kan evangelisering oppfattes og oppleves som kritikk av en persons verdier og livsførsel. Konseptet evangelisering forutsetter også en overbevisning om at kristendommen er en eksklusiv vei til frelse og det gode liv. Det er ikke nødvendigvis populært å antyde i en relativistisk kultur hvor intoleranse er den verste synden du kan gjøre mot din neste.

Funnene i Lagets *Studentundersøkelsen 2024* (Zeiffert et al., 2024) stemmer godt overens med refleksjonene til mine informanter. Majoriteten av unge kristne mener de burde snakke om troen sin, men kun en minoritet praktiserer det (s. 26). Undersøkelsen viser at hovedgrunnen til at de ikke snakker om tro, er at de tenker at andre ikke vil høre – 72% av deltakerne oppgir dette i svært høy, høy eller noen grad. Zeiffert et al. konkluderer at det er en spenning mellom oppfatningen om at troen ikke burde være en privatsak «samtidig som troen til en viss grad privatiseres». Denne spenningen som både jeg og Zeiffert et al. oppdaget er relevant i et forhandlingsperspektiv. Det er tydelig at dagens unge kristne lever i en spenning mellom den kristne oppfordringen om å dele tro og samtidskulturen som de oppfatter som uinteressert, og

kanskje til og med fiendtlig innstilt til evangelisering. Som Ingrid sa det, opplever hun at kristne møtes med «litt fordommer hvis en deler mer enn akkurat at man er kristen». Spenningen krever en slags forhandling, men det kan virke som spenningen oftest leder til passivitet. Ettersom dette tema dukket opp når jeg spurte om det var noe som var utfordrende ved å være kristen i Norge i dag, er det tydelig at denne spenningen og den resulterende passiviteten er noe flere unge pinsekristne synes er vanskelig.

4.4.2 Tvetydige funn om perspektiver på moral

Jeg har ikke mye datamateriale hvor informantene reflekterer eksplisitt om moral og livsstil. Det er i seg selv et interessant funn. Nå adresserte jeg ikke disse temaene direkte. Men det samme gjelder Bibel, bønn og fellesskap, og likevel kom det tydelig frem at studiens deltakere vektla disse praksisene. Jeg trodde kanskje moralsk livsstil skulle være et større tema da jeg spurte om hvordan deres liv som kristne ser annerledes ut i forhold til de som ikke er det. I stedet trakk de fleste informantene frem den subjektive erfaringen ved livet som kristen. De snakket om at de har «en trygghet», «indre fred og glede», «lever for noe større», og at de ikke trenger å søke bekreftelse fra andre fordi «jeg vet at jeg er perfekt for ham [Jesus]. Det er det som betyr noe. Det handler ikke om at jeg skal tilfredsstille alle andre», som Julie sa. Bare to av informantene svarte på spørsmålet ved å trekke frem moral og livsstil. Filip sa at «en ting det påvirker er jo seksualitet. Måten det har krevd av meg både avviste jenter og også blitt avvist av jenter på grunn av troen». Ingrid sitt svar handlet om livsstil og livsvalg, med en svak normativ tone i måten hun omtaler karrierejag:

Det å være kristen for meg har hatt betydning for alle livsvalg jeg har tatt siden barndom og ungdom. Så jeg tror jeg hadde vært på en veldig annen plass hvis ikke jeg hadde vært kristen. Både karrieremessig, bostedsmessig ... og identitet. Det at jeg opplever at jeg har min identitet i Gud, ikke i hva jeg presterer.. Så rent fysisk, så ser det jo veldig forskjellig ut i forhold til mine ikke-kristne venner som kanskje er mer opptatt av å karriere eller ha fine liv.

Kristian la også til en kommentar om moral da jeg spurte om han kunne komme på noen observerbare sider som skilte hans kristne liv fra andre: «Kanskje jeg lever etter en annen moral utfra ting jeg sier, eller velger å ikke si. Ja, lever utfra en kristen moral, og det vil jo da synes i at jeg ikke tar del i ting jeg mener ikke er bra».

Disse sitatene gir ikke et overbevisende inntrykk av at informantene synes overholdelsen av en spesifikk kristen moralsk livsstil er det sentrale i deres trosidentitet. Skal man forstå dette som en bekreftelse på funnene fra *Gud på Sørlandet?* Repstad forklarer at flere av deres

observasjoner viser at det dogmatiske og moralske fokuset tones ned til fordel for vektleggingen av de gode subjektive gudserfaringene (Repstad, 2014, s. 166). Jeg tenker at Repstads sitat gjelder mine informanter. De subjektive positive erfaringene knyttet til troen vektlegges mer enn moral. Samtidig tror jeg det er feil å konkludere at de unge pinsekristne jeg har snakket med ikke forstår konservativ moral som viktig, og lever i henhold til det. Både Emma og Filip uttrykte at de tenker at rett og galt er tydelige moralske kategorier som man må forholde seg til. Emma viser også at hun har et bevisst forhold til at noe er «synd» og at man må prøve å unngå det:

Jeg tror egentlig de fleste vet hva som er rett og galt å gjøre. Også er det jo litt sånn ... synd og sånn ... det er ikke sikkert man er klar over alt som er synd. Men jeg tror man finner veldig mye svar i Bibelen.

Filip forklarte at man i senmoderne individualistiske samfunn lett kan «bli vant til å tenke at følelser skal bestemme hva som er rett og galt», men at i et kristent perspektiv heter det at «du har ikke noe valg, enten så er det rett eller galt». Denne måten å omtale rett og galt, er en måte å forholde seg til moral som Heelas og Woodhead kaller «prescriptive difference» (2000, s. 28). Å bestemme hva som er moralsk godt og rett er ikke opp til den enkelte – slik autentisitetens etikk promoterer – men er noe som er «prescribed», altså bestemt og gitt av en ekstern autoritet. Vi kan antyde tendenser til at det å leve i henhold til det som er «rett og galt» slik det fremkommer i Bibelen, er en del av deres trospraksis selv om de ikke snakket veldig mye om dette.

4.4.3 «Jeg velger likevel ...» som forhandlingsstrategi

Det er flere spenninger som de unge pinsekristne må forhandle med for å ivareta og utvikle sin kristne identitet. Flere av informantene uttrykker at det er vanskelig eller at det koster å være kristen, men at overbevisningen om at det er det beste leder dem til å ta opp «kampen» og praktisere sin tro. De uttrykker at de på forskjellige måter jobber aktivt for å opprettholde de trospraksisene de synes er viktig, selv når de opplever motstand på ulike vis. En type motstand kan kategoriseres som indre eller subjektiv motstand.

Det er jo vanskelig, men samtidig ... Så tror jeg også det er lettere enn å ikke være en etterfølger av Jesus, på en måte. Det er en kamp å følge etter Jesus, men når man gjør det så føler jeg man får man frihet fra mange ting. Så det er liksom: Det er vanskelig å følge Jesus, men det er vanskeligere å leve et liv uten han. [...] Jeg synes det er vanskelig nødvendigvis å ... synes det er vanskelig å søke han når man på en måte ikke føler for det. Jeg synes det er vanskelig å ikke bli distraheret. Om det er mobil eller bare ting som skjer rundt, eller egne følelser og tenker. Distraksjoner, og det å på en måte ... Det å trosse det at man må gjøre noe man ikke har lyst til noen ganger. Selv om det ikke føles sånn, så må man bare gjøre det. Det er jo vanskelig.

Slik Astrid her forteller, er egne følelser og distraksjoner noen ganger motstand hun må trosse. Filip uttrykker også at han noen ganger må trosse følelsene for å sørge for at praksisen stemmer overens med hans overbevisninger:

Det er på en måte en del av hvordan jeg velger å være på stien, for jeg vet at den kumulative verdien av å gå over mange år med Jesus har så mye å si, så derfor så velger jeg å investere i det. Velger å si: ok, det her er tøft nå, men jeg gjør det likevel. Nå har jeg det tøft, men jeg velger likevel å be. Jeg velger likevel å glede meg i Herren.

Usikkerhet eller frykt, uttrykt i konseptet at de må «tørre å stole på» Gud, er også en følelse de må forhandle med i sin trospraksis. Denne tematikken dukket opp flere ganger i intervjuene, som antyder at det er en forhandlingsprosess de stadig finner seg selv i. Skal de tørre å stole på Gud og gå for det de tror han leder dem til, eller skal de avstå og beholde kontroll selv? Astrid forteller at dette er viktig i livet som kristen:

Og at man også tør å gå på de tingene man får. At man ikke blir bundet av den frykten som jeg tror mange har av det å slippe kontrollen. Det er viktig å gi Gud kontroll, og så gå på det han sier.

Julie bruker ikke disse begrepene, men innholdet formidler det samme. Refleksjonen hennes dreier seg om en forhandling mellom tilliten til at Guds plan er den beste og at det kan være vanskelig å leve dette ut i praksis.

Jeg har jo veldig stor tro på at hans plan er mye bedre enn den planen jeg kunne sett for meg selv. Det er kanskje vanskelig å se når man faktisk tar de stegene fremover. Det er lettere å se bakover og se hva han har gjort, enn å se fremover og tenke at «okei, det er den, nå ser jeg veien han har lagt», liksom.

«Jeg velger likevel ...», slik Filip uttrykte det, kan tolkes som en forhandlingsstrategi flere av informantene bruker for å bevare sin kristne identitet. De står daglig overfor valg mellom å gi etter for følelser som frister dem til å avstå fra trospraksis og praktisere likevel. Disse sitatene viser at det skjer en bevisst aktiv og ofte forhandling av deres kristne identitet, slik Anthony Giddens og Peter Berger mener senmoderne samfunn tvinger frem i sine innbyggere. «On the level of the self, a fundamental component of day-to-day activity is simply that of choice», forklarer Giddens (1991, s. 80). Skriver vi om Giddens sin setning, er den ganske beskrivende for hvordan de unge voksne i denne studien forhandler trosidentitet: Valg er en hverdagslig, men avgjørende aktivitet i forhandlingen av kristnes trosidentitet. For slik Giddens presiserer, handler alle de små og store hverdagslige valgene om mer enn hva man skal *gjøre*, men også om hvem man skal *være*. Hverdagslige praksiser som personer integrerer i sine liv «give material form to a particular narrative of self-identity» (s. 81).

En annen form for motstand er ytre eller objektive elementer som kan oppleves som hinder for deres trospraksis. Astrid nevnte distraksjoner som mobilen og «ting som skjer rundt». I avsnittet om evangelisering som forhandlingsarena drøftet jeg hvordan den kulturelle konteksten hindrer dem i å praktisere å fortelle om sin tro. Andre sider ved norsk kultur ble også nevnt som utfordringer. Emma mener at velstanden i Norge kan hindre kristen praksis fordi «alle liksom skal klare seg selv, og vi har på en måte alle midler til å ha et godt liv da». Kristian forteller hvordan dette blir en distraksjon:

Det er lettere å bli opptatt med alle mulige ting. Altså, alt som kan oppta tiden din, alt fra jobb og skole, karriere, et cetera, et cetera. Og det der at man kanskje ikke kjenner på det daglige behovet for Gud, på en måte.

Peter Berger løfter frem at moderniteten har medført en pluralisering av plausibilitetsstrukturer (Berger, 1979, s. 17): «Modern man finds himself confronted not only by multiple options of possible courses of action but also by multiple options of possible ways of thinking about the world». Informantenes refleksjoner kan forstås som at de opplever at andre plausibilitetsstrukturer som de konfronteres med i sin hverdag utfordrer det kristne narrative og dermed de kristne praksisene. Man kan si at Kristian og Emma opplever at utilitaristisk individualisme er en plausibilitetsstruktur som utfordrer det kristne narrative de egentlig er overbevist om. Det at de selv kan jage etter og oppnå materialistisk velstand gjør overbevisningen om at de trenger Gud mindre plausibel.

To begreper som dukket opp flere ganger, er også særlig relevant å se på i forbindelse med forhandlingsperspektivet: omvendelse og overgivelse. Disse praksisene handler om å aktivt velge bort noe for å velge noe annet. Det de velger bort er alt fra opplevelse av kontroll og «verdslige» ting for å velge Gud og hans vilje. Informantene uttrykker at de aktivt praktiserer *omvendelse* og *overgivelse* i sitt kristenliv. Å være kristen mener Kristian «først og fremst handler om en overgivelse, og å sette Gud først og la han få lede». Ingrid forteller at hun daglig må velge å vende seg bort fra «verden» og omvende seg til Gud:

Å omvende meg daglig. Eller å konfronteres med det som ikke er fra Gud. Eller hvis jeg merker ... eller, jeg tror jo at det er Gud eller den hellige ånd som kan overbevise meg om at sånn som: Nå begynner jeg å fokusere litt mye på ting som ikke har med Gud å gjøre, men heller verden. Og at jeg vender meg vekk fra det. Relativt ofte.

Informantenes refleksjoner om «jeg velger likevel ...» og å trosse følelser og distraksjoner, viser at de har en kompleks selvforståelse. Dette er også en konsekvens av refleksiviteten i senmoderne valgsamfunn, mener Peter Berger, fordi de som reflekterer mer blir mer bevisst på

seg selv og de subjektive dimensjonene (1979, s. 22). Den komplekse selvforståelsen innebærer at de forstår sine tanker, følelser og lengsler i forskjellige nivåer. De opererer med et slags hierarki, virker det som. Det snakker om at det er ting de kan kjenne at de har lyst til som kategoriseres som overfladiske lengsler og følelser – som å se på telefonen i stedet for å lese Bibelen eller ha sex før ekteskapet. De uttrykker også at de har et nivå av lengsler og følelser som de plasserer høyere i hierarkiet. Her er lengselen etter å leve for og med Gud og overbevisningen om at det er det beste de kan gjøre for å leve gode liv. Det er å leve etter disse lengslene de egentlig vil, selv om det innebærer en kamp mot de mer overfladiske følelsene. Kristian fortalte:

Jeg prøver å gå for Jesus ledelse, så er det ikke alltid jeg får det til, men det er i hvert fall alltid et ønske, en sånn ... grunnleggende. Og så har jeg ikke alltid fått det til, men jeg prøver og ønsker hvert fall å sette ham som øverste kommando, på topp. Så vet jeg at mine egne følelser ikke er til å stole på i samme grad.

Informantene ønsker å være tro mot Gud fremfor alt annet. De ønsker at Gud skal være deres «ultimate love», med James K. A. Smiths ord (2013, s. 117). De ønsker å «pledge allegiance» til Gud, og la det «overrule other concerns and interests». Dette jobber de for ved å «velge likevel».

5 Avsluttende refleksjon

I dette kapitlet tar jeg et steg tilbake for å reflektere over funnene fra analysen i et mer helhetlig perspektiv. Denne drøftingen er et forsøk på å gi ytterligere svar til problemstillingen, enn dem som kom frem i analysen. Spørsmålet jeg ønsker å belyse er altså hvordan unge voksne pinsekristne reflekterer rundt sin trosidentitet i møte med senmoderne individualisme. Først vil jeg presentere det som står frem som sentrale trekk ved deres forståelse av deres kristne trosidentitet i lys av en sekulær individualisert kontekst. Deretter følger en diskusjon om hvordan de unge pinsekristne i denne studien på forskjellige måter forhandler sin trosidentitet, og hvordan vi kan tolke dette ved hjelp av relevant teori.

5.1 En trosidentitet i spenningen mellom himmel og jord

Jeg synes Paul Heelas og Linda Woodheads (2000) religionstypologi for ulike former for spiritualitet har vært et nyttig verktøy for å analysere mitt datamateriale. Her vil jeg sammenfatte funnene fra analysen relatert til denne typologien for å presentere et helhetlig bilde av hvordan informantene beskriver sin trosidentitet. De unge voksne pinsekristne sin trosidentitet kan kategoriseres som en variant av *erfaringsorientert forskjellsreligion*, også kalt *theistic spirituality of life* (Heelas, 2002). Dette er en kombinasjonskategori som har elementer fra både *forskjellsreligioner* og «*spiritualities of life*». Jeg mener også at visse sider ved informantenes trosidentitet best forstås som trekk fra *humanitetsreligion*. Etter min mening, er det også en svakhet i Heelas og Woodheads typologi «erfaringsorientert forskjellsreligion» at de ikke sier noe om de trekkene man nødvendigvis får når man kombinerer forskjellsreligion og *spiritualities of life*. Trekk som best kan forstås som typiske elementer i *humanitetsreligion* gjelder særlig gudsbildet som gjerne skapes når en opphøyd Gud kombineres med en vektlegging av det subjektive. Realiteten er at disse typologiene blir en svært overdrevet forenkling av virkeligheten, som er sammensatt og nyansert. Det må tas i betraktning når jeg likevel bruker disse typologiene for å beskrive de unge voksne pinsekristne sin tro og praksis.

La oss først se på de elementene ved informantenes refleksjoner som er typisk for forskjellsreligion. Gudsforestillingen er en hvor Gud er allmektig og opphøyd i forhold til mennesker og verden. De plasserer «the source of all goodness and truth in the transcendent, maintaining that humans are saved by a God outside rather than a God within» med Heelas og Woodheads ord (2000, s. 27). Gudsbildet maner den kristne til å overgi seg til Gud, eller Jesus,

og leve med ham som «herre» i livet. Det skjer en tydelig differensiering, hvor Gud plasseres øverst i hierarkiet. «Verden» og «kulturen» ble som regel omtalt i negativt lys av informantene. Dette indikerer at de forstår verden som syndig, uperfekt og korrump (s. 28). Også «det menneskelige» ble omtalt på liknende måte. Informantene markerte en ønsket avstand til «det menneskelige» (sammen med det verdslige), og mente at de heller burde fokusere på det som har med Gud å gjøre. Når de reflekterte rundt idealet «å følge hjertet», kom det frem at de oppfatter menneskets hjerte som delvis korrump og følelser som potensielt løgnaktige. Med en slik forståelse av menneskelig natur, er det forståelig at deres tilnærming til moral kan beskrives som det Heelas og Woodhead kaller «prescriptive difference» (s. 28): det gode og rette er gitt (prescribed), og ikke noe den enkelte kan bestemme. Det som ble sagt om moral passer hovedsakelig i denne kategorien. Slik Filip poengterte i kontrast til følelsesstyrt relativisme, er det slik i kristen tro at «du har ikke noe valg, enten så er det rett eller galt». Samtidig er det verdt å poengtere at refleksjoner om moral var overraskende sjeldne i intervjuene. Heelas og Woodhead forklarer at disse differensierende perspektivene på Gud, mennesker og verden ofte er koblet med en forventning om «a coming age in which divine intervention will bring evil and suffering to an end and redeem the faithful» (s. 28). I kristendom er dette forventningen om at Jesus skal komme tilbake til jorden og etablere sitt rike i fullkommenhet. Denne læren har tradisjonelt sett fått mye oppmerksomhet i pinsekarismatiske sammenhenger. Informantene kunne representere denne forventningen ved deres vektlegging av evangelisering, som er en innsats for å få mennesker over i gruppen «the faithful», og i utsagn om at dette livet ikke er alt. Til sist, vil jeg trekke frem at informantene tilskriver Bibelen stor autoritet i deres liv, som også er typisk for forskjellsreligioner.

Trosinnholdet jeg nå har beskrevet finnes i kombinasjon med elementer som sprenger grensene for kjennetegnene til forskjellsreligioner. Refleksjonene om informantenes trosidentitet minner noen ganger om «spiritualities of life» og andre ganger om humanitetsreligioner. Gudsforestillingen i humanitetsreligioner er en mer tilgjengelig, tolerant og barmhjertig guddom enn i forskjellsreligioner, forklarer Heelas og Woodhead (2000, s. 70). Alle disse tre ordene beskriver informantenes gudsbilde godt. Slik Kristian forklarte, kommer ikke Gud med pekefingeren, men han er en kjærlig far. Informantene maler et bilde av en Gud som er nær, varm og raus – i tillegg til opphøydhet og allmektig. Selv om det menneskelige og verdslige i mange sammenhenger ble omtalt i negativt lys, kom det også frem at de omfavnet mye ved både det menneskelige og verdslige. Etersom Gud har skapt verden og mennesker, er det også mye godt i det. På grunn av alt det gode som Gud har skapt, kan og burde livet her og nå også

være godt. Her kommer vi inn på de sidene ved informantenes trosforståelse som minner om trekk fra spiritualities of life. Det immanente, i verden og i mennesket, er godt og viktig også i det kristne livet. Bortsett fra noen refleksjoner som viser at informantene har med seg det hinsidige i sin forståelse av livet og verden, som nevnt over, forstår jeg deres livsanskuelse og gudsforestilling som meget fokusert på livet her og nå. Og det er et fokus hvor den subjektive og individuelle livserfaringen og gudserfaringen ofte er sentral. Dette er ikke noe informantene ville uttrykt eksplisitt, men det er tendenser som jeg mener blir synlige når man ser på intervjutranskripsjonene som helhet. Informantene ser på det som et verdig mål å leve et godt liv her i denne verden. Å leve ut sitt potensiale som individ er også viktig. Dette minner om verdier knyttet til både den subjektive vendingen og den ekspressive individualismen. Når dette kombineres med bildet av den allmektige og nære Gud, får man en trosidentitet med såkalte terapeutiske elementer, som løftes frem som sentrale trekk ved unges religiøsitet hos Smith og Denton (2005) og Trysnes (2014). I den terapeutiske religionsoppfatningen er Gud og spiritualitet en ressurs som hjelper individer å leve ut sitt potensiale og leve så gode liv som mulig. I motsetning til hvordan både humanitetsreligioner og «spiritualities of life» hovedsakelig er kritiske til autoriteter utenfor det menneskelige og den subjektive erfaringen, viser informantene i denne studien at de tilskriver Bibelen stor autoritet. Tilliten til Bibelens autoritet synes imidlertid å eksistere i kombinasjon med en tillit til at den subjektive lesningen kan brukes som en autoritativ tolkning av bibeltekstene.

Man kan tenke at kombinasjonsreligioner vil oppleves konfliktfylt på grunn av spenningene som nødvendigvis eksisterer i kombinasjonen av konsepter som kan virke både uforenelige og motstridende – som både Heelas og Woodhead (2000, s. 151) og Sødal (2005, s. 81) poengterer. Likevel fikk jeg ikke inntrykk av at informantene har problemer med å omfavne den sammensatte og noe paradoksale naturen i deres trosidentitet. I neste avsnitt foreslår jeg at dette gir mening når man forstår informantene i lys av deres sosialisering i pinsebevegelsen.

5.2 Forhandlinger av trosidentitet

Informantene virket altså ikke plaget av spenningen mellom elementer fra forskjellsreligion, humanitetsreligion og «spiritualities of life». Det er likevel mange forhandlinger som finner sted i de unge pinsekristnes konstruksjon av trosidentitet.

5.2.1 Pinsetradisjon + senmoderne individualisme = sant

Kan det være at de unge pinsekristne i denne studien ikke plages av spenningene i deres forståelse av en kristen identitet fordi de er godt sosialisert inn i en tradisjon som gjør denne forhandlingen for dem? Pinsetradisjonen formidler et narrativ som gir mening til det paradoksale i kombinasjonen av forskjellsreligion, humanitetsreligion og «spirituality of life». Dette kan for eksempel ses i sammenheng med pinsebevegelsens villighet til og tro på kontekstualisering. Heelas og Woodhead tror at grupper med kjennetegn fra erfaringsorienterte forskjellsreligioner opplever vekst og fremgang fordi de har klart å omfavne elementer av senmoderne individualisme samtidig som de tilrettelegger for å koble med det transcendentet innenfor et rammeverk og fellesskap som kan støtte i en tid med raske endringer (2000, s. 494). Dette løfter også Josefsson og Wenell frem når de drøfter trosidentiteten til unge voksne svensker fra pinsekarismatiske menighetssammenhenger (2022, s. 9): «Givet de kännetecknen som en väckelsekristen tro har, en personlig tro som levs i en gemenskap, kan den samspela med de kulturella drag av individualisering som den övriga kulturen kännetecknas av». Også Tangen drar liknende slutninger når han drøfter årsaker til at moderne mennesker identifiserer seg med fellesskapene i voksende pinsekarismatiske menigheter:

Overall, the churches appear as relevant in relation to the experience of living in the late modern habitat. The participants value a Bible-based teaching that also approaches essential late modern themes. Hillsong presents its image of successful living, a key metaphor in the language that Robert Bellah calls utilitarian individualism, but the church's teaching also includes motifs like 'unconditional love' and 'health' from the language of expressive individualism. (Tangen, 2012, s. 312-313).

Tangen forklarer i tillegg hvordan disse menighetene imøtekommer verdier implisitt i både ekspressiv og utilitaristisk individualisme. De hjelper altså medlemmene med å navigere i senmoderne samfunn ved å vise hvordan senmoderne konsepter og verdier kan forstås i et bibelsk perspektiv. Den pentekostale teologiens nærhet til erfaring og praksis, slik Tangen og Sæther har poengtert (2015, s. 13) gir trolig rom for en kontinuerlig forhandling på et institusjonelt nivå. Kanskje gjør dette at den enkelte ikke trenger å bruke like mye krefter på forhandling av trosinnhold i sin kristne identitetskonstruksjon i møte med sekularisering og individualisering? Fra sine kristne fellesskap får unge pinsekristne et språk og en retning for den hverdagslige selvstendige forhandlingen. Denne forhandlingen kan handle om å minne seg selv på egne trosoverbevisninger, som kan forstås som narrativer de trolig har lært i menighetsfellesskapene. Som Kristian uttrykte, er det viktig å minne seg selv på, eller ha en «mindset om at han vil det beste for deg» for å klare å velge å stole på Gud i hverdagen.

Repstad mener at mye av dagens religionssociologi kombinerer en overdrevet fremstilling av religiøs individualisering med et for statisk bilde av organisert kristendom (2014, s. 159). Diskusjonen over bekrefter Repstad sitt andre poeng; og det kan virke som pinsekristendom er en tradisjon som særlig ikke burde forstås som en statisk organisasjon. Når det gjelder religiøs individualisering, fortsetter kulturelle tradisjoner og sosiale og materielle strukturer å forme mennesker, selv om påvirkningen er svakere enn i tradisjonelle samfunn, påpeker Repstad. De unge voksne pinsekristne i denne studien er intet unntak. Informantenes refleksjoner minner i stor grad om teologien og spiritualiteten man kan finne i bevegelsen de er en del av. Derfor vil jeg påstå at deres trosidentitet langt på vei er formet av tradisjon, og at de unge pinsekristne ikke har en sterk subjektiv tilnærming til egen religiøs identitetskonstruksjon.

Og tradisjonen de er formet av, er altså en ganske fleksibel kristen tradisjon. I løpet av pinsebevegelsens drøyt 100 år lange historie, har utviklingen vært konstant. Uttrykk og teologi har blitt formet og endret gjennom pinsekarismatikkens vekst og utbredelse. Noe av dette er nok takket være den desentraliserte organisasjonsstrukturen som har tillatt et stort mangfold. Rommet for mangfold kan også tenkes å være en grunn til at pinsebevegelsen har hatt så stor vekst og fremgang. Tangen og Ystebø Alegre løfter frem noen av forandringene som har skjedd i pinsespiritualiteten. Dagens gudstjenester i pinsemenigheter er mindre preget av den ekspressive karismatikken som kjennetegnet pinsebevegelsen i begynnelsen, slik som «charismatic improvisation», «dramatic Spirit encounters and gifts of healing» (2023, s. 22). I forskningsprosjektet *Kristen tro på glid?* fant de også tendenser til at det karismatiske uttrykket i pinsebevegelsen er i endring (Josefsson & Wenell, 2022, s. 10-11). Mange unge pinsevenner rapporterer at troen tilegnes gjennom en prosess fremfor et frelsesøyeblikk «förknippad med starka emotionella upplevelser och var en daterbar händelse» – som har vært av kjennetegnene i pinsespiritualitet. Samtidig poengterer Josefsson og Wenell at emosjoner og det personlige fortsatt spiller en sentral rolle, men at dette har fått et annet uttrykk. De unge forteller at det som betyr mest for deres tro er lovsangen og den personlige bibellesningen. Karismatisk lovsang kjennetegnes av et personlig og ekspressivt uttrykk (Tangen & Ystebø Alegre, 2023, s. 22).

I lys av denne utviklingen i pinsekarismatikken, er det plausibelt å påstå at informantene representerer dagens pinsebevegelse godt, selv om deres tro og praksis ikke nødvendigvis gjenspeiler klassisk pinsespiritualitet. Klassiske karismatiske erfaringer, som tungetale, sterke åndserfaringer, profeti og helbredelse ble ikke nevnt av informantene i denne studien.

Erfaringene de knyttet til Guds nærvær i deres liv handlet om fred, glede, trygghet, leve gode liv og hjelpe andre til å leve gode liv og frigjøre det Gudgitte potensialet i den enkelte. Det kan virke som det har skjedd en dreining fra et fokus på det overnaturlige og mirakuløse til et fokus på det menneskelige og immanente. Ser vi et skifte fra at transcendent erfaringer vektlegges i seg selv til at det transcendent forstås som en kilde til å berike den subjektive livserfaringen her og nå?

En slik subjektiv livserfaring bør imidlertid forstås som mer enn en selvsentrert spiritualitet. Slik Tangen poengterer, er det til «holistic sets of transformational commitments» moderne pinsespiritualitet oppfordrer til «in the sense that they combine commitments to God, the church, to oneself and one's family, and to the social context» (Tangen, 2012, s. 313-314). De unge pinsekristne i min studie er også opptatt av å bety en forskjell i verden. De uttrykker et ønske om at den personlige gudsrelasjonen skal bety noe for andre. Som Julie uttrykte, mener hun den daglige personlige bibellesningen er viktig for å være i stand til å dele sin tro med dem hun møter i sin hverdag. Julies refleksjon er et eksempel på at den subjektive gudserfaringen i tillegg kan forstås som en måte å tjene Gud og mennesker på.

5.2.2 Ytterligere refleksjoner om individualisering og subjektivering

I forrige avsnitt diskuterte jeg informantenes trosidentitet i lys av den pinsekarismatiske konteksten de står i. I dette avsnittet spør jeg hvordan vi skal forstå målgruppens trosidentitet i lys av individualiserings- og subjektiveringstrendene som er så fremtredende i religionssosiologien, slik jeg presenterte i teorikapittelet. Perspektiver på subjektivering og individualisering ble også drøftet i lys av deres tilhørighet til denne formen for kristen spiritualitet, men her vil jeg diskutere dette ytterligere og fra noen andre vinkler. Er informantene i denne studien ikke representanter av subjektiv religion på en individuelt plan, ettersom de virker så tydelig formet av sin kristne tradisjon? Da mener jeg ikke vektleggingen av den subjektive erfaringsdimensjonen ved trosidentitet, men spørsmålet om hvor autoriteten ligger. Underordner informantene seg villig tradisjonens lære, fellesskap og ledere eller opererer de først og fremst utfra sin egen autoritet?

Kognitivt tar de avstand fra individualisering og subjektivering som idealer å leve livet og troen utfra. Menneskets indre forstås som sammensatt av både negative og gode lengsler. Derfor uttrykker de at det ikke er klokt å stole for mye på seg selv, «følge hjertet» eller «være tro mot seg selv» – slik informantene forstår at disse begrepene betyr i dagens samfunn. Likevel viser

deres refleksjoner om tro og praksis at de utøver høy grad av selvstendighet i deres trosidentitetskonstruksjon. Summen av intervjuene gir meg inntrykket at de i stor grad stoler på seg selv og sine egne vurderinger i møte med egne troserfaringer, det kristne fellesskapet og samfunnet generelt. De kunne uttrykke at de ikke kunne stole på seg selv, men fortelle at de likevel ikke søkte svar utenfor seg selv. Slik Astrid fortalte, søker hun ikke råd hos andre, selv om hun ikke stoler helt på sin egen intuisjon. I stedet prøver hun «å be om at intuisjonen min skal bli det Gud ønsker for meg». Dette vitner om en subjektivt trosidentitet. Når det gjelder individualisme, mener de at alt fokuset på «meg, meg, meg» ikke er en god tilnærming til livet. Samfunnets fokus på selvrealisering ble omtalt med negativ tone. Samtidig viste samtlige informanter at et viktig prinsipp i deres kristne livsanskuelse er at Gud har skapt individer med et unikt potensiale som kan realiseres hvis man lever i fellesskap med Gud. Her har vi det jeg vil kalle en kristen ekspressiv individualisme. Selv om grunntanken finnes i historisk kristendom, vil jeg påstå at informantenes refleksjoner burde forstås som en forhandling av det kristne tankegodset i møte med senmoderne individualisme.

Informantenes samtidige avvisning og omfavnelser av tankegods som kan kategoriseres som senmoderne individualisme, kan belyses av Repstad og Henriksens refleksjoner i *Tro i Sør* (2005, s. 14). De mener å se at «det i dag er større vekt på erfaring enn det som ofte også innrømmes i mer ideologisk pregede uttalelser fra dem som er godt sosialisert inn i et tradisjonelt religiøst språk innenfor en forskjellsreligion». På samme måte synes de unge pinsekristne i denne studien å være mer preget av verdiene implisitt i den senmoderne individualismen enn de selv er klar over og innrømmer. Slik jeg har diskutert, er informantene i denne studien særlig aktive kristne som virker godt sosialisert inn i sin pentekostale tradisjon. De kjenner «de riktige» svarene, og uttrykker disse når de får reflektere rundt spørsmål som tar for seg dette på en direkte måte. At det subjektive og individualistiske også er viktig i deres forståelse og forhandling av deres trosidentitet kommer tydeligst frem i måten de reflekterer om andre temaer.

Avstanden kan videre belyse den moralske dimensjonen ved identitetskonstruksjon, slik Taylor er opptatt av (1989, s. 3). Identitetsforhandlinger er moralske forhandlinger, fordi retningen en vil ønske å forme sin identitet i avgjøres av hvordan man forstår det gode. I den kristne tradisjonen er dette tydelig i vektleggingen av å ikke la seg forme av «denne verden». Slik James K. A. Smith forklarer, er det viktig at den kristne passer på hvilke impulser som får forme ens identitet, slik at det ikke går på bekostning av troskapen eller «our ultimate love» til Gud

(2013, s. 116). For Smith handler identitetsformasjon dypest sett om hvilken visjon for det gode liv, altså hvilken moral, som får spille den avgjørende rollen for levd liv. Når unge pinsekristne drøfter aspekter ved identitet, tro og verden, nærmer de seg dette fra et kristent moralsk rammeverk. Det de uttrykker er derfor ofte sine verdier, som noen ganger representerer levd liv. Andre ganger representerer de et ideal som ikke nødvendigvis materialiseres i personens hverdag på samme måte som det gis uttrykk for.

5.2.3 Spennet mellom praksisidealer og gjennomføring av trospraksis

Avstanden mellom idealer og levd liv synes ofte å være ubevisst når det gjelder fenomenene jeg har diskutert over. Men det er et annet område i informantenes identitetsformasjon hvor de i større grad er klar over avstanden mellom sine kristne idealer og levd liv. Dette gjelder trospraksis. Trospraksis er derfor i større grad en arena for den intensjonelle forhandlingen av trosidentitet. Et eksempel på dette er Kristian sin refleksjon om at han alltid «prøver å gå for Jesu ledelse» selv om han ikke alltid klarer å leve opp til dette målet: «... også har jeg ikke alltid fått det til, men jeg prøver og ønsker hvert fall å sette ham som øverste kommando». Analysen jeg gjorde under overskriften «Jeg velger likevel ... som forhandlingsstrategi» kan også føyes til her. Informantene forhandler kontinuerlig med konkurrerende lengsler i seg selv og distraherende elementer rundt seg for at idealform av trosidentitet og utøvd trosidentitet skal stemme overens. Ønsket om å fortelle andre om Gud og frykten for å gjøre dette, er et annet eksempel.

5.2.4 Burde vi snakke om sekularisering eller sakralisering?

Hva tilføyer denne studien til diskusjonen om sekularisering og sakralisering? Måten de unge pinsekristne i denne studien reflekterer rundt sin trosidentitet viser at religionen står sterkt i hvert fall blant noen grupper i samfunnet. Å være kristen i et sekularisert samfunn kan synes å intensivere den refleksive forhandlingen av en kristen identitet blant informantene. De forsøker blant annet å forholde seg intensjonelt til samfunnet som en motkultur ved å ta avstand fra visse ideer, praksiser og folk – «sånn at man ikke faller fra så fort», slik Emma sa. Samtidig forsøker de å påvirke samfunnet i sakraliserende retning ved å evangelisere. Generelt viser informantene at økt refleksivitet – slik Giddens (1991) og Berger (1979) påpeker kjennetegner identitetskonstruksjon i senmoderniteten – leder til intensjonalitet og forhandling for å ivareta en kristen trosidentitet. Mange av de unge pinsekristne er bevisst på egne utfordringer og fristelser som kristne i et sekularisert samfunn preget av senmoderne individualisme og bruker

denne refleksiviteten som et utgangspunkt for å kjempe imot uønsket påvirkning. De uttrykker at det er Gud de først og fremst vil leve for, på en slik måte at de ønsker at «other concerns and interests» skal overstyres av denne dypeste lengselen (Smith, 2013, s. 116). Det kan dermed påstås at informantene i denne studien er et eksempel på at sakralisering forstått som intensivering av religiøs identitet (Heelas & Woodhead, 2000) finner sted i Norge i dag.

6 Konklusjon

6.1 Konklusjon

Denne studien av unge voksne pinsekristnes refleksjoner om sin trosidentitet i møte med senmoderne individualisme nyanserer teorier om sekularisering, individualisering og subjektivering. Informantene uttrykker et sterkt ønske om å leve livet for og med Gud, og de arbeider intensjonelt for å bevare en kristen trosidentitet i en individualisert kulturell kontekst. Slagord som «følg hjertet» og «vær tro mot deg selv» – som ifølge Charles Taylor oppsummerer de kulturelle og moralske idealene i «the age of authenticity» – stiller informantene seg kritisk til. Likevel har de en forståelse av Gud og livet som kristen hvor individets subjektive erfaring og egenart omfavnes. Slik en informant sa, «Det er hos Gud jeg finner meg selv». Ettersom gruppen ønsker å leve i henhold til andre overbevisninger og verdier enn det de oppfatter som rådende normer i samfunnet, er de bevisst på å leve motkulturelt ved å ikke la seg påvirke for mye av «denne verden» og «det menneskelige». Bibel, bønn og det kristne fellesskapet trekkes frem som sentrale trospraksiser for å bevare en kristen identitet når man er motkultur. Unge pinsekristne synes også det er viktig å fortelle andre om troen sin, men synes det er vanskelig i en kontekst hvor de tenker at folk flest ikke synes man skal «plage andre» med sine trosoverbevisninger. Den sammensatte trosidentiteten til informantene passer godt med den religiøse typologien som Paul Heelas og Linda Woodhead kaller *erfaringsorientert forskjellsreligion*. Dette er en kombinasjonskategori hvor trekk fra forskjellsreligion, som vektlegger Guds opphøyde natur i forhold til det menneskelige og jordiske, kombineres med trekk fra «spiritualities of life», hvor det immanente (det subjektive og det verdslige) oppfattes som autoritativ kilde til, arena for og et fullverdig mål for spiritualitet.

Unge pinsekristne i senmoderne samfunn er barn av både sin tid og sin tradisjon. Deres trosidentitet formes som et komplisert lappeteppe av ideer og praksiser som kan spores til både senmoderne individualisme og pinsespiritualitet. På grunn av det mange hevder er en nær forbindelse mellom protestantisk kristendom og individualisering, kan det være vanskelig å sortere hvor de ulike delene av «lappeteppet» stammer fra. Med andre ord, er det vanskelig å konkludere hvorvidt subjektive og individualistiske aspekter ved informantenes trosidentitet burde forstås som påvirkning fra senmoderne individualisme, eller om de hovedsakelig er godt sosialisert inn i en kristen tradisjon som vektlegger disse sidene ved religiøst liv. Jeg mener det ville vært nødvendig med en mer omfattende historisk og teologisk analyse av hvordan kristne

gjennom tidene har oppfattet fenomener som individualitet, subjektivitet og selvaktualisering for å stadfeste dette. Det er utenfor rekkevidden til denne oppgaven. Selv om informantene viser at de forholder seg refleksivt til sin tro og praksis, og dermed gjør aktive valg som former deres trosidentitet, kan også mange av deres refleksjoner forstås som ubevisst tilegning av tanker og praksiser fra miljøene de er en del av – både pinsebevegelsen og senmoderne individualisme.

6.2 Styrker og svakheter ved forskningen

En masteroppgave er et relativt lite forskningsprosjekt. Når man som masterstudent begir seg ut på masterprosjektet, oppleves det derimot ganske stort. I avrundingen av dette masterprosjektet forstår jeg bedre hvorfor veiledere er så ivrige på å avgrense studenters ambisiøse problemstillinger. Masteroppgavens ramme betyr metodiske og teoretiske begrensninger. Jeg skulle gjerne hatt flere en seks informanter, da flere informanter ville ha gitt bedre metning av datamaterialet og gitt grunnlag for en dypere og mer differensiert analyse. Om jeg hadde begynt rekruttering og gjennomføring av intervjuer tidligere, hadde jeg nok hatt mulighet til få med flere informanter. Når det gjelder teori, skulle jeg ønske jeg hadde mer tid og plass til fordypning. Teorien jeg har benyttet meg av i denne studien har så mange flere interessante perspektiver og nyanser enn det jeg kunne inkludere i denne oppgaven. Det samme gjelder informantenes refleksjoner. I arbeidet med å åpne opp empirien gjennom teoretiske perspektiver, oppdaget jeg flere nyanser ved konseptene i empirien som jeg ønsket jeg hadde mer data om. Kanskje hadde jeg fått mer utfyllende svar hvis jeg hadde vært flinkere til å stille oppfølgingsspørsmål. En intervjuguide med færre, men mer utdypende spørsmål kunne også vært en løsning. Samtidig er det vanskelig å vite disse tingene på forhånd i en eksplorativ studie hvor man belyser fenomener fra en åpen og nysgjerrig utgangsposisjon. Fordelen med eksplorative studier er at kartleggingen av mange sider ved et fenomen gir et viktig overblikk – og danner et fundament for videre studier.

6.3 Oppgavens bidrag og veien videre

Denne studien har åpnet opp en dør inn til unge pinsekristnes forståelse og forhandling av egen tro og praksis i møte med sekulære samfunn og senmoderne individualisme. Mange interessante temaer har dukket opp i prosessen. Som forklart i avsnittet over, har ikke jeg hatt mulighet til å gå så dypt som disse temaene inviterer til. Denne studien kan dermed tjene som et utgangspunkt for dypere studier av de aktuelle temaene, og studier som utforsker temaene hos andre kristne grupper, inkludert et utvidet utvalg av unge pinsekristne. Er funnene i denne oppgaven

representative for en majoritet eller minoritet av unge voksne i pinsebevegelsen? I konklusjonen nevnte jeg at det er vanskelig å vurdere relasjonen mellom pinsekristnes individualistiske og subjektive uttrykk, pinsetradisjonen og senmoderne individualisme uten å gjøre en mer omfattende historisk analyse. Jeg tenker at det burde være av interesse for pinsekristne og pinseorganisasjoner å studere egen spiritualitet og teologi i lys av den subjektive vendingen i samfunnet. Spørsmål som kan forskes på er for eksempel om betydningen av begreper som «liv» og «personlig» har fått nytt innhold, og om dette kan maskere en subjektiv dreining i pinsetradisjonen. Jeg tenker også at det hadde vært interessant å utforske hvorfor det virker som dagens unge forbinder karismatikkens mål med det menneskelige (fred, glede, opplevelse av mening, etc.) i større grad enn det overnaturlige (tungetale, profeti, helbredelse, etc.).

Litteratur

- Bellah, R. N. (2006). On being Catholic and American. I *The Robert Bellah reader* (s. 457-473). Duke University Press.
- Bellah, R. N. (2008). *Habits of the heart : individualism and commitment in American life : with a new preface*. University of California press.
- Berger, P. L. (1979). *The heretical imperative : contemporary possibilities of religious affirmation*. Anchor Press.
- Berger, P. L. & Krogseth, O. (1993). *Religion, samfund og virkelighed : elementer til en sociologisk religionsteori* (2. utvidet utg. norsk innledning ved Otto Krogseth. utg., Bd. [b. 1]). Vidarforl.
- Botvar, P. K. & Schmidt, U. (2010). *Religion i dagens Norge : mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforl.
- Botvar, P. K. & Trysnes, I. (2017). «Jeg kaller det Stine-tro»: Unge mennesker, individualisering og nyreligiøsitet. I I. M. Høeg (Red.), *Religion og ungdom* (s. 136-156). Universitetsforl.
- Bryman, A., Clark, T., Foster, L. & Sloan, L. (2021). *Bryman's social research methods* (Sixth edition. utg.). Oxford University Press.
- Christiansen, A. (2022). Følg meg - om å bygge Guds rike i vår tid. I S. Sørensen & L. S. Jacobsen (Red.), *Djerv tro i en etterkristen kultur : åndelig veiledning i tidsaktuelle spørsmål* (s. 51-71). Hermon forlag.
- Davie, G. (2013). *The sociology of religion : a critical agenda* (2nd. utg.). Sage.
- Demerath, N. J. (1995). Cultural Victory and Organizational Defeat in the Paradoxical Decline of Liberal Protestantism. *Journal for the scientific study of religion*, 34(4), 458-469. <https://doi.org/10.2307/1387339>
- Fossheim, H. J. (2015a). *Konfidensialitet*. De nasjonale forskningsetiske komiteene. Hentet 25. jan. 2024 fra <https://www.forskningsetikk.no/ressurser/fbib/personvern/konfidensialitet/>
- Fossheim, H. J. (2015b). *Samtykke*. De nasjonale forskningsetiske komiteene. Hentet 25. jan. 2024 fra <https://www.forskningsetikk.no/ressurser/fbib/personvern/samtykke/>
- Furseth, I. (2006). *From quest for truth to being oneself : religious change in life stories*. Peter Lang.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2023). *Innføring i religionssosiologi* (2. utgave. utg.). Universitetsforlaget.

- Giddens, A. (1987). *Social theory and modern sociology*. Polity Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age*. Polity Press.
- Giddens, A., Duneier, M., Appelbaum, R. P. & Carr, D. (2015). *Essentials of sociology* (Fifth edition. utg.). W.W. Norton & Company.
- Heelas, P. (2002). The spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality'. I L. Woodhead (Red.), *Religions in the modern world : traditions and transformations* (s. 412-434). Routledge.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2000). *Religion in modern times : an interpretive anthology*. Blackwell.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution : why religion is giving way to spirituality*. Blackwell Publ.
- Henriksen, J.-O. & Repstad, P. (2005). *Tro i sør : sosiologiske og teologiske blick på sørlandsk religion*. Fagbokforl.
- Josefsson, U., Wahlström, M. & Wenell, F. (Red.). (2022). *Kristen tro på glid? : Tron hos unga vuxna i svensk frikyrklighet*. Institutet för Pentekostala Studier.
- Josefsson, U. & Wenell, F. (2022). Individualiserad tro eller? En reflektion över trycket i att forma kristen tro i svensk kontext. I U. Josefsson, M. Wahlström & F. Wenell (Red.), *Kristen tro på glid? : Tron hos unga vuxna i svensk frikyrklighet*. Institutet för Pentekostala Studier.
- Knott, K. (2016). How to study religion. I L. Woodhead, C. H. Partridge & H. Kawanami (Red.), *Religions in the modern world : traditions and transformations* (Third edition. utg., s. 15-40). Routledge.
- Kraft, S.-E. (2006). Kritiske perspektiver – Etske utfordringer ved samtidsstudier av religion. I R. J. Natvig & S.-E. Kraft (Red.), *Metode i religionsvitenskap*. Pax.
- Kvale, S., Brinkmann, S., Anderssen, T. M. & Rygge, J. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju* (3. utg. utg.). Gyldendal akademisk.
- Land, S. J. (1993). *Pentecostal spirituality : a passion for the Kingdom* (Bd. 1). Sheffield Academic Press.
- Lawrence, B. (1982). *The practice of the presence of God*. Whitaker House.
- Loveland, M. T. (2016). Identity. I D. Yamane (Red.), *Handbook of religion and society* (s. 281-300) (Handbooks of sociology and social research). Springer.
- Magnus, A. J., Gjerme, Ø., Jacobsen, L., Christiansen, A., Østevold, D. M., Andersen, Ø. G., Stomnås, G., Haltorp, P., Berg, T., Torgussen, B. A., Helgerud, M. T., Hansen, B. O.,

- Jensen, J. I. & Clementsen, A. (2022). *Djerv tro i en etterkristen kultur : åndelig veiledning i tidsaktuelle spørsmål*. Hermon forlag.
- Montemaggi, F. E. S. (2017). The authenticity of Christian Evangelicals: between individuality and obedience. *Journal of contemporary religion*, 32(2), 253-268. <https://doi.org/10.1080/13537903.2017.1298906>
- Montemaggi, F. E. S. (2019). *Authenticity and religion in the pluralistic age : a Simmelian study of Christian Evangelicals and new monastics*. Lexington Books.
- National Study of Youth and Religion*. (u.å.). University of Notre Dame. Hentet 31. mai 2024 fra <https://youthandreligion.nd.edu>
- NESH. (2021). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora*. De nasjonale forskningsetiske komiteene. <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>
- Repstad, P. (1995). *Den sosiale forankring : sosiologiske perspektiver på teologi*. Universitetsforl.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse : kvalitative metoder i samfunnsfag* (4. rev. utg. utg.). Universitetsforl.
- Repstad, P. (2014). When Religions of Difference Grow Softer. I G. Vincett & E. Obinna (Red.), *Christianity in the modern world : changes and controversies* (s. 157-174) (Theology and religion in interdisciplinary perspective series). Ashgate.
- Sikt. (2024). *Meldeskjema for personopplysninger i forskning*. Sikt. Hentet 29. mai 2024 fra <https://sikt.no/tjenester/personverntjenester-forskning/fyll-ut-meldeskjema-personopplysninger>
- Smith, C. & Denton, M. L. (2005). *Soul searching : the religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford University Press.
- Smith, C. & Snell, P. (2009). *Souls in transition : the religious and spiritual lives of emerging adults*. Oxford University Press.
- Smith, J. K. A. (2013). *Imagining the kingdom : how worship works*. Baker Academic.
- Stebbins, R. A. (2001). *Exploratory Research in the Social Sciences* (1. utg., Bd. 48). Los Angeles: SAGE Publications Inc. <https://doi.org/10.4135/9781412984249>
- Synan, V. (1997). *The Holiness-Pentecostal tradition : charismatic movements in the twentieth century* (2nd. utg.). Eerdmans.
- Sødal, H. K. (2005). Forandring fryder? : endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984-2004. I (s. 66-90). Fagbokforl.

- Tangen, K. I. (2012). *Ecclesial Identification Beyond Late Modern Individualism?: A Case Study of Life Strategies in Growing Late Modern Churches* (Bd. 10). Brill Academic Pub. <https://doi.org/10.1163/9789004184800>
- Tangen, K. I. & Sæther, K.-W. (2015). Historiske og nåtidige bidrag til pentekostal teologi og spiritualitet: En innledning. I K. I. Tangen & K.-W. Sæther (Red.), *Pentekostale perspektiver* (Kyrkjefag profil (trykt utg.) nr. 23). Fagbokforlaget.
- Tangen, K. I. & Ystebø Alegre, R. (2023). Pentecostal movements in Norway. *Journal of Pentecostal and Charismatic Christianity*, 43(1), 5-25. <https://doi.org/10.1080/27691616.2023.2178357>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2018). *The ethics of authenticity* (First Harvard University Press paperback edition. utg.). Harvard University Press.
- Thagaard, T. (2018). *Systematikk og innlevelse : en innføring i kvalitative metoder* (5. utg. utg.). Fagbokforl.
- TheSend. (2024). *The story*. The Send. Hentet 15.05.2024 fra <https://thesend.org/story/>
- Thomassen, M. (2017). Frelse fra dommen eller for selvet? Om teologiske endringer i kristent gudstjenestespråk. Arr. *Idéhistorisk tidsskrift*, (2), 91-104. <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/65185/Forlagets%2Bpdf%2BThomasen.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Trueman, C. R. (2020). *The rise and triumph of the modern self : cultural amnesia, expressive individualism, and the road to sexual revolution*. Crossway.
- Trysnes, I. (2013). Update.God.com : estetiske uttrykk i kristne ungdomsmiljøer. I (s. 123-138). Cappelen Damm akademisk.
- Trysnes, I. (2014). Ungdom og kristentro. *Religion og livssyn*, 26(3).
- Trysnes, I. (2017). Å være ung i kristne ungdomsmiljøer: forhandlinger om kjønn og identitet. I I. M. Høeg (Red.), *Religion og ungdom* (s. 119-135). Universitetsforl.
- UiO. (2023a). *Lagringsguiden*. Universitetet i Oslo. Hentet 25. jan. 2024 fra <https://www.uio.no/tjenester/it/sikkerhet/lsis/tillegg/lagringsguide.html#5>
- UiO. (2023b). *Nettskjema-diktafon mobilapp*. Universitetet i Oslo. Hentet 25. jan. 2024 fra <https://www.uio.no/tjenester/it/adm-app/nettskjema/hjelp/diktafon.html>
- Wilkins-Laflamme, S. (2022). *Religion, spirituality, and secularity among millennials : the generation shaping American and Canadian trends* (1st. utg.). Routledge.

Woodhead, L. (2016). Christianity. I L. Woodhead, C. H. Partridge & H. Kawanami (Red.), *Religions in the modern world : traditions and transformations* (Third edition. utg., s. 207-236). Routledge.

Woodhead, L. & Partridge, C. (2016). Introduction. I L. Woodhead, C. H. Partridge & H. Kawanami (Red.), *Religions in the modern world : traditions and transformations* (Third edition. utg., s. 1-14). Routledge.

Zeiffert, R., Jacobsen, M. & Sugustad Kvåle, H. C. (2024). *Studentundersøkelsen*. L. N. K. S.-o. Skoleungdomslag). <https://nkss.no/wp-content/uploads/2024/04/Student-report-1.pdf>

Vedlegg

Vedlegg 1: Intervjuguide

Intervjuguide for personlig intervju

Varighet: ca. 1 time

Rammesetting

Uformell prat og informasjon

Varighet: 5 min

Her vil jeg si noe kort om tema for samtalen, og formålet med intervjuet. Jeg vil også si litt om hva det innebærer å delta i et intervju, og forklare hvordan intervju med lydopptak fungerer. I tillegg vil jeg informere kort om etiske retningslinjer som gjelder anonymitet og taushetsplikt. Respondenten kan få stille spørsmål om ønskelig. Før intervjuet settes i gang må skriftlig samtykkeskjema være signert.

Innledningsspørsmål

Varighet: 15-20 min

Tema: *Hvordan reflekterer unge voksne kristne om livets mening, sin kristne tro og konteksten de lever dette ut i?*

Syn på livet og Guds rolle i det

- Hva er ditt syn på meningen med livet?
- Hva er Guds vilje for ditt liv?
- Hvordan hjelper Gud deg å leve et meningsfullt liv?
- Hva betyr den kristne troen for deg?

Å være kristen i Norge i dag

- Hvordan er livet annerledes for deg som er kristen i forhold til folk som ikke er det?
- Hvordan er det å være kristen i Norge i dag?
 - Er det lett eller vanskelig?
 - Hva gjør det lett eller vanskelig?
- Er det ting i samfunnet som
 - hindrer deg å leve slik du synes det er viktig å leve som kristen?
 - hjelper deg å leve slik du synes det er viktig å leve som kristen?
- Tenker du at omgivelsene dine påvirker deg mye eller lite?
- Hva gjør du for å forbli en trofast kristen i en sekulær tid?

Fokusering

Varighet: (30-50 min)

Tema: Her stiller jeg spørsmål som på ulike måter belyser deltakernes forståelse og forhandlinger av en kristen identitet i individualistiske samfunn.

Hva betyr det å «følge Jesus» i dag?

I Bibelen står det om hvordan Jesus kalte til seg disipler med invitasjonen «Følg meg!».

- Hva tenker du at dette betyr for kristne i dag?
- Hvordan følger du Jesus? (Måten du følger Jesus på – er det bevisst eller tilfeldig?)
- Synes du det er lett eller vanskelig å være en etterfølger av Jesus?
 - Hva gjør det lett eller vanskelig?

Forståelse og forhandling i møte med senmoderne individualisme

- Hva tenker du om idealet å «være tro mot seg selv», eller å «følge hjertet»?
- Opplever du at folk flest synes det er viktig?
- Hva betyr det for deg?
- I hvilken grad opplever du at du kan stole på at hjertet ditt leder deg rett?
- Hva tenker du om forholdet mellom det å være en kristen/Jesu etterfølger og det å være tro mot seg selv?
- Har du opplevd at kristen lære/Jesus og dine egne følelser leder deg i to forskjellige retninger?
 - Hvordan har du løst det?
- Hva tenker du om det Jesus sier om å fornekte seg selv? «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg» (Matt 16, 24)
- Hvordan balansere mellom å være tro mot seg selv og å fornekte seg selv?

Oppsummering

Varighet: 5 min

Jeg vil avrunde intervjuet med å oppsummere funn, avklare eventuelle misforståelser og gi informanten mulighet til å supplere med ytterligere informasjon hvis hun/han opplever noe er usagt.

Vedlegg 2: Informasjonsskriv til deltakere

VIL DU DELTA I FORSKNINGSPROSJEKTET

«Kristent disippelskap i autentisitetens tidsalder»?

Dette er et spørsmål til deg om å delta i et forskningsprosjekt hvor formålet er å få kunnskap om hvordan idealet «Vær tro mot deg selv!» påvirker kristne som ønsker å være etterfølgere av Jesus. I dette skrivet gir vi deg informasjon om målene for prosjektet og hva deltakelse vil innebære for deg.

Formål

Den kristne filosofen Charles Taylor har døpt denne tiden vi lever i til «autentisitetens tidsalder». I autentisitetens tidsalder oppmuntres alle til å selv bestemme hva som er det rette og gode for seg selv – i motsetning til å la seg påvirke av andre personer og autoriteter, som foreldre, tradisjoner eller vennegjengen. Ifølge kristendommen er derimot Guds invitasjon til mennesker å følge noen andre enn seg selv ved å bli en disippel av Jesus. Som Jesu disippel er målet å være med Jesus og bli lik Jesus. Autentisitetens tidsalder og kristendommen forteller oss tilsynelatende motstridende ting om hvordan man burde leve livet. I dette forskningsprosjektet skal vi kaste lys på hvordan kristne erfarer forholdet mellom samtidens oppfordring til å følge seg selv, og det kristne kallet til å være en Jesu etterfølger.

Problemstillinger jeg ønsker å analysere, er:

- Hvilke erfaringer har kristne av å være disippel i en kultur som oppfordrer til selvrealisering?
 - Er det lett eller vanskelig?
- Hvor bevisst er kristne på den påvirkningen samtiden har på deres kristne tro og praksis?
- Hvilke strategier bruker kristne for å forbli trofast til kristendommens lære når samfunnet beveger seg bort fra den?

Forskningen er tilknyttet skriving av masteroppgave, men vil muligens benyttes til andre formål senere – som for eksempel videre forskning og publisering av artikler. Masteroppgaven skrives på deltid, og forskningsprosjektet vil derfor vare i to år.

Hvem er ansvarlig for forskningsprosjektet?

Universitetet i Agder er ansvarlig for prosjektet.

Hvorfor får du spørsmål om å delta?

Prosjektets problemstilling retter vi mot dedikerte unge voksne kristne som går i pinsemenigheter. Med dedikert kristen mener vi personer som engasjerer seg for å leve i henhold til kristen tro og praksis. Vi skal intervju 6-10 personer.

Hva innebærer det for deg å delta?

Hvis du velger å delta i prosjektet, innebærer det at du stiller i et intervju. Det vil ta deg ca. 1-1,5 timer. Intervjuet vil inneholde spørsmål om dine erfaringer med og vurderinger av

- 1) å være kristen i Norge dag.
- 2) å være en Jesu etterfølger og Jesu kall om å «fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg»

- 3) samtidens ideal om å være tro mot seg selv, sine egne sannheter og egne uttrykksformer
- 4) forholdet mellom Jesu kall og samtidens ideal

Dine svar under intervjuet vil registreres gjennom lydopptak og notater.

Det er frivillig å delta

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle dine personopplysninger vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

Ditt personvern – hvordan vi oppbevarer og bruker dine opplysninger

Vi vil bare bruke opplysningene om deg til formålene vi har fortalt om i dette skrevet. Vi behandler opplysningene konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket.

De som vil ha tilgang til opplysningene dine er

- Sara Viktoria Løvrød, som er masterstudent.
- Gunhild Maria Hugdal, som er vitenskapelig ansatt ved UiA og veileder for prosjektet.

Navnet og kontaktopplysningene dine vil jeg erstatte med en kode som lagres på egen navneliste adskilt fra øvrige data.

I publikasjonen vil navnet ditt erstattes med et fiktivt navn, slik at du forblir anonym.

Hva skjer med personopplysningene dine når forskningsprosjektet avsluttes?

Prosjektet vil etter planen avsluttes i juni i 2024.

Etter prosjektslutt vil datamaterialet med dine personopplysninger anonymiseres, slik at du ikke kan gjenkjennes. Måten dette skjer på er ved å

- slette direkte personopplysninger (som f.eks. navn)
- slette eller omskrive indirekte personopplysninger (som f.eks. bosted, alder og kjønn)
- slette lydopptak

Anonymiserte opplysninger vil ikke slettes, men kunne gjenbrukes til for eksempel forskning.

Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra Universitetet i Agder har Personverntjenester vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

Dine rettigheter

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke opplysninger vi behandler om deg, og å få utlevert en kopi av opplysningene
- å få rettet opplysninger om deg som er feil eller misvisende
- å få slettet personopplysninger om deg
- å sende klage til Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å vite mer om eller benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- Universitetet i Agder ved Gunhild Maria Hugdal på epost (gunhild.m.hugdald@uia.no) eller på telefon: 38 14 21 82
- Vårt personvernombud ved Trond Hauso på epost (personvernombud@uia.no)

Hvis du har spørsmål knyttet til Personverntjenester sin vurdering av prosjektet, kan du ta kontakt med:

- Personverntjenester på epost (personverntjenester@sikt.no) eller på telefon: 53 21 15 00.

Med vennlig hilsen,

Gunhild Maria Hugdal
(Forsker/veileder)

Sara Viktoria Løvrød
(Student)

SAMTYKKEERKLÆRING

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet «Kristent disippelskap i Autentisitetens tidsalder», og har fått anledning til å stille spørsmål.

Jeg samtykker til:

- å delta i intervju
- at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet

(Prosjektdeltakers navn, blokkbokstaver
Dato)

Signatur

Vedlegg 3: Godkjenning fra Sikt



Vurdering av behandling av personopplysninger

Referansenummer
390359

Vurderingstype
Standard

Dato
10.11.2022

Tittel

Kristent disippelskap i autentisitetens tidsalder

Behandlingsansvarlig institusjon

Universitetet i Agder / Fakultet for humaniora og pedagogikk / Institutt for religion, filosofi og historie

Prosjektansvarlig

Gunhild Maria Hugdal

Student

Sara Viktoria Løvrød

Prosjektperiode

22.08.2022 - 01.07.2024

Kategorier personopplysninger

Alminnelige
Særlige

Lovlig grunnlag

Samtykke (Personvernforordningen art. 6 nr. 1 bokstav a)
Uttrykkelig samtykke (Personvernforordningen art. 9 nr. 2 bokstav a)

Behandlingen av personopplysningene er lovlig så fremt den gjennomføres som oppgitt i meldeskjemaet. Det lovlige grunnlaget gjelder til 01.07.2024.

[Meldeskjema](#)

Kommentar

OM VURDERINGEN

Personverntjenester har en avtale med institusjonen du forsker eller studerer ved. Denne avtalen innebærer at vi skal gi deg råd slik at behandlingen av personopplysninger i prosjektet ditt er lovlig etter personvernregelverket.

Personverntjenester har nå vurdert den planlagte behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at behandlingen er lovlig, hvis den gjennomføres slik den er beskrevet i meldeskjemaet med dialog og vedlegg.

VIKTIG INFORMASJON TIL DEG

Du må lagre, sende og sikre dataene i tråd med retningslinjene til din institusjon. Dette betyr at du må bruke leverandører for spørreskjema, skylagring, videosamtale o.l. som institusjonen din har avtale med. Vi gir generelle råd rundt dette, men det er institusjonens egne retningslinjer for informasjonssikkerhet som gjelder.

TYPE OPPLYSNINGER OG VARIGHET

Prosjektet vil behandle alminnelige personopplysninger og særlige kategorier av personopplysninger om religion frem til 01.07.2024.

LOVLIG GRUNNLAG

Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 nr. 11 og 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse, som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake.

For alminnelige personopplysninger vil lovlig grunnlag for behandlingen være den registrertes samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 a.

PERSONVERNPRINSIPPER

Personverntjenester vurderer at den planlagte behandlingen av personopplysninger vil følge prinsippene i personvernforordningen:

- om lovlighet, rettferdighet og åpenhet (art. 5.1 a), ved at de registrerte får tilfredsstillende informasjon om og samtykker til behandlingen
- formålsbegrensning (art. 5.1 b), ved at personopplysninger samles inn for spesifikke, uttrykkelig angitte og berettigede formål, og ikke viderebehandles til nye uforenlige formål
- dataminimering (art. 5.1 c), ved at det kun behandles opplysninger som er adekvate, relevante og nødvendige for formålet med prosjektet
- lagringsbegrensning (art. 5.1 e), ved at personopplysningene ikke lagres lengre enn nødvendig for å oppfylle formålet.

DE REGISTRERTES RETTIGHETER

Vi vurderer at informasjonen om behandlingen som de registrerte vil motta oppfyller lovens krav til form og innhold, jf. art. 12.1 og art. 13.

Så lenge de registrerte kan identifiseres i datamaterialet vil de ha følgende rettigheter: innsyn (art. 15), retting (art. 16), sletting (art. 17), begrensning (art. 18) og dataportabilitet (art. 20).

Vi minner om at hvis en registrert tar kontakt om sine rettigheter, har behandlingsansvarlig institusjon plikt til å svare innen en måned.

FØLG DIN INSTITUSJONS RETNINGSLINJER

Personverntjenester legger til grunn at behandlingen oppfyller kravene i personvernforordningen om riktighet (art. 5.1 d), integritet og konfidensialitet (art. 5.1 f) og sikkerhet (art. 32).

For å forsikre dere om at kravene oppfylles, må prosjektansvarlig følge interne retningslinjer/rådføre dere med behandlingsansvarlig institusjon.

MELD VESENTLIGE ENDRINGER

Dersom det skjer vesentlige endringer i behandlingen av personopplysninger, kan det være nødvendig å melde dette til oss ved å oppdatere meldeskjemaet. Før du melder inn en endring, oppfordrer vi deg til å lese om hvilken type endringer det er nødvendig å melde:

<https://www.nsd.no/personverntjenester/fyll-ut-meldeskjema-for-personopplysninger/melde-endringer-i-meldeskjema>

Du må vente på svar fra oss før endringen gjennomføres.

OPPFØLGING AV PROSJEKTET

Vi vil følge opp ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Kontaktperson hos oss: Janniche Linde

Lykke til med prosjektet!