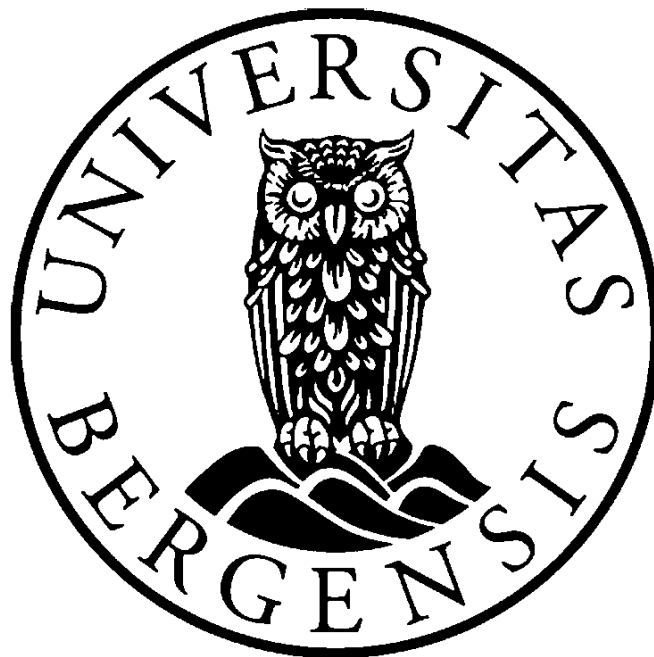


«For den som taler i tunger taler ikke for mennesker...»

En religionsvitenskapelig undersøkelse av erfaringer med privat
tungetale i bønn



Martha Houen Dahle

Masteroppgave ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og
religionsvitenskap, UiB

Våren 2014

Takk!

Jeg skylder mine 7 informanter en stor takk for at de tok seg tid til å møte meg og gi meg et innblikk i sin personlige bruk av tungetalen. Takk også til Svein Sando som stilte opp med et kombinert «innen/utenfra-perspektiv».

Uten veileder Michael Stausberg hadde oppgaven vært langt dårligere. Tusen takk for god hjelp og kritiske spørsmål til det jeg har drevet med underveis. Takk rettes også til Jane Skjoldli for litteraturtips og faglig diskusjon. En siste og ekstra takk går til Vivian Sollid for uoffisiell veiledning og korrekturlesing, og til mamma Anne Therese for korrekturlesing.

Bergen, mai 2014.

Innhold

Takk!.....	III
Kapittel 1: Forskningsinteresse og problemstilling	1
1.1 Forskningsinteresse	1
1.2 Problemstilling og fremgangsmåte.....	2
1.3 Tre tilnærminger	3
1.4 «Religiøs erfaring»	3
1.5 Det første møtet med felten	4
1.6 Ulike typer tungetale	5
1.7 Informantene.....	6
1.7 Oppgavens struktur.....	7
Kapittel 2: Historisk bakgrunn.....	9
2.1 Pinsebevegelsen.....	9
2.1.1 <i>Oppblomstringen</i>	9
2.1.2 <i>Kjennetegn</i>	9
2.1.3 <i>Norge</i>	10
2.2 Karismatisk vekkelse.....	10
2.3 Tungetalen i Bibelen.....	12
2.3.1 <i>Apostlenes gjerninger</i>	13
2.3.2 <i>Første Korinterbrev</i>	14
2.3.3 <i>Judasbrevet</i>	15
2.4 Oppsummering	16
Kapittel 3: Forskningshistorie	17
3.1 Åndsdaup	17
3.2 Tungetalens sinnstilstander.....	18
3.2.1 <i>Goodman og Samarin</i>	18
3.2.2 <i>Intensjonell handling</i>	20
3.3 Heather Kavan	20
3.3.1 <i>Kontekst</i>	21
3.4 Hvordan læres tungetale?	22
3.4.1 <i>Psykologisk smittsomhet</i>	22
3.4.2 <i>Praktisk læring</i>	23
3.5 Psykopatologi	24
3.6 Nevrovitenskap	25
3.7 Forskning i Norge/tidligere masteroppgaver.....	26
3.8 Forskning på den private tungetalen.....	27
3.9 Oppsummering	27
Kapittel 4: Metode og teori	29
4.1 Fenomenologi	29
4.1.1 <i>Spickards fenomenologiske prosess</i>	30
4.2 Grounded Theory.....	31
4.2.1 <i>Konstant komparativ metode</i>	31
4.2.2 <i>Konflikten mellom Strauss og Glaser</i>	32
4.2.3 <i>Min bruk av GT</i>	33
4.2.4 <i>Kombinasjonen fenomenologi/ Grounded theory/ applisert teori</i>	34
4.3 Deltagende observasjon.....	35
4.3.1 <i>Portvakter</i>	35
4.3.2 <i>Min deltagelse</i>	36

4.3.3 Resultatene av observasjonen	36
4.4 Kvalitativt intervju	37
4.4.1 Utvalget	38
4.5 Forskningsetikk	39
4.5.1 Anonymisering.....	40
4.5.2 Refleksivitet	40
4.5.3 Informantenes egeninteresse.....	41
4.5.4 Å vurdere og klassifisere informantenes opplevelser.....	41
4.6 Oppsummering	42
Kapittel 5. Fenomenologisk blikk på materialet	43
5.1 Definisjoner	43
5.1.1 Karin.....	44
5.1.2 Ane.....	44
5.1.3 Daniel	45
5.1.4 Eva.....	46
5.1.5 Jan	47
5.1.6 Per Ove.....	48
5.1.7 Gro	49
5.1.8 Tre typer tungetale	49
5.1.9 Bibelsitering	50
5.1.10 Å gå tom for ord	50
5.2 Tungetale – en nådegave?.....	51
5.2.1 Nybegynner-nådegaven.....	51
5.2.2 Profetisk tungetale.....	53
5.3 Egen bruk.....	54
5.3.1 Første opplevelse.....	54
5.3.2 Hyppighet	55
5.4 Opplevelse og følelser	56
5.4.1 Kontroll	56
5.4.2 Konsentrasjon.....	58
5.4.3 Følelser.....	60
5.4.5 Guds nærværet	63
5.5 Omverdenens oppfatninger.....	65
5.5.1 Utenforståendes syn	65
5.5.2 Søkervennlighet	67
5.6 Oppsummering	71
Kapittel 6. Grounded Theory-analyse.....	72
6.1 Fremgangsmåte og koding ved hjelp av GT.....	72
6.1.1 Sensitizing concepts.....	72
6.1.2 Konsepter og kategorier.....	73
6.2 Privat tungetale = bønn?	73
6.3 Språk	74
6.3.1 Englespråk og andre fremmedspråk	75
6.3.2 Språkets funksjon.....	76
6.4 Sosial kontekst og risiko	77
6.4.1 Risiko.....	77
6.4.2 Kultur	78
6.4.3 Søkervennlighet og religiøs endring	79
6.5 Teoridannelse og teoretisk metning.....	80
6.5.1 Risikabel kommunikasjon.....	81
6.5.2 Risikabel i forhold til hva?	83
6.6 Oppsummering	84

Kapittel 7. Applisert teori: Flyt	85
7.1 Hva er flyt?	85
7.1.1 «Det vitenskapelige studiet av lykke».....	85
7.1.2 Forutsetninger og karakteristikk.....	86
7.2 Mikroflyt.....	87
7.3 De viktigste aspektene i flyt	88
7.3.1 Kontroll	88
7.3.2 Mål	89
7.4 Mottakelse og videreføring av teorien.....	89
7.5 Flyt og tungetale: før datainnsamlingen	90
7.6 Å måle flyt.....	91
7.7 Tidligere forskning på flyt og religion	92
7.7.1 Csikszentmihalyi.....	92
7.7.2 Dillon og Tait.....	93
7.7.3 Scott Robert Brown	94
7.8 Flyt i tungetalen?	95
7.8.1 Kontroll	96
7.8.2 Måltilstand	96
7.8.3 De seks karakteristikkene	97
7.8.4 Tungetale som religiøst ritual?	100
7.8.5 Mikroflyt?	101
7.9 Konklusjon.....	102
7.10 Videre forskning.....	103
7.11 Oppsummering	104
8. Avslutning	105
9. Litteraturliste	107
10. Abstract.....	113
11. Appendiks	114

Kapittel 1: Forskningsinteresse og problemstilling

1.1 Forskningsinteresse

I denne mastergradsoppgaven ønsker jeg å belyse fenomenet tungetale i norsk kristendom, både innen pinsebevegelsen og andre typer karismatiske menigheter. Etter å ha gjort innledende research forstod jeg at tungetale er mye mer utbredt i norske menigheter enn jeg først trodde, samt at mange ikke-troende ser på dette som et uvanlig og nærmest eksotisk fenomen. Denne uoverensstemmelsen mellom de innen- og utenforståendes oppfatninger er interessant, da den sier noe om at fenomenet er lite kjent og kanskje underrepresentert i forskningen.

Jeg skjønnte tidlig at tungetale er et fenomen som av enkelte har vært fremstilt som eksotisk og merkelig, og noen av mine informanter var skeptiske til mine motiver når jeg først fortalte dem hva jeg ønsket å forske på. De fleste har vært opptatt av at jeg ikke er ute etter å latterliggjøre dem, men skildre tungetalen på en måte som de kan kjenne seg igjen i. Det ønsket jeg selvsagt å gjøre, og utgangspunktet mitt var å samle empiri med utgangspunkt i informantenes egne erfaringer, for så å delvis applisere en teori om flyt, og delvis søke etter andre teoretiske perspektiver i materialet.

Etter mine innledende samtaler med informantene lærte jeg at tungetale i hovedsak uttrykkes på to måter: som gudegitt budskap ment for tolkning i fellesskap med andre, eller som privat aktivitet (ikke nødvendigvis ment for tolkning) når man er alene. Mitt inntrykk, som ble bekreftet av flere av informantene, var at den private formen for tungetale er aller vanligst. Man kan etter deres egne utsagn tale i tunger mens man kjører bil, tar oppvasken, eller til og med mens man leser en bok. Denne solitære og beherskede utøvelsen står i sterk kontrast til den populærkulturelle oppfatningen av tungetale som noe voldsomt og dramatisk der taleren faller sammen i kramper eller på annen måte overveldes av talen som han eller hun tilsynelatende ikke har noen kontroll over.

En del av informantene skiller selv mellom tungetale som en nådegave (spontant og gitt av Gud, slik tungetalen opptrer i offentlige rom, da også med en andre person som opptrer som tolk), og som en form for bønnespråk man selv styrer (tungetale i det private). I mitt arbeid har jeg vektlagt den private tungetalen eller bønnespråket, som flere av informantene kaller det.

1.2 Problemstilling og fremgangsmåte

Jeg har som utgangspunkt valgt en fenomenologisk tilnærming til den enkeltes opplevelse av tungetalen, hovedsakelig bruken av tungetale i det private (når man er helt alene). Min overordnede problemstilling ble: hvordan og hvorfor brukes tungetale i det private, og hvordan oppleves den av de som utfører den?

Med privat tungetale mener jeg den bruken av tungetale som foregår når man er alene, og som ikke primært er tenkt å tolkes av andre. Jeg har her forholdt meg blant annet til Heather Kavans kategori «private glossolalia», som gjennomgås nærmere i kapittelet om tidligere forskning.

Da denne private bruken av tungetale har fått lite fokus i forskningslitteraturen ønsket jeg å gjøre individuelle dybdeintervjuer for å lære mer om den. Min innledende teori var at siden tungetale kan praktiseres i det private rom uten tilskuere (andre enn Gud), må det finnes en indre motivasjon til å utøve den. Denne tesen forsterkes av at utøvere selv sier de har kontroll over denne formen for tungetale, og kan starte og avslutte den når de selv vil.

Jeg valgte derfor Mihaly Csikszentmihalyis teori om *flow*, eller *flyt* som utgangspunkt. Flyt er en optimal sinnstilstand som kan være med på å gi økt følelse av lykke, og følelsen er i seg selv en motivasjon for å utføre en gitt aktivitet. Min første hypotese så slik ut:

«Å tale i tunger gir en følelse av å befinne seg i en tilstand av flyt».

Av dette fulgte noen underhypoteser:

- Tungetale har en personlig og indre verdi for utøveren.
- Tungetalen brukes *fordi* den gir en følelse av flyt.

Det jeg i hovedsak ønsker å finne ut er om tungetale har en positiv psykologisk effekt på utøveren som på noen måte kan forklares gjennom flyt, og som igjen kan forklare *hvorfor* vedkommende velger å tale i tunger. Ved først å se på forutsetninger og kriterier for flyt, vil jeg etter intervjuene vurdere om informantenes utsagn passer inn i flyt-teorien. I tillegg til å teste min hypotese vil flyt-teorien hjelpe med å fokusere på den indre opplevelsen av tungetalen generelt.

I tillegg til teorien om tungetale som flyt, ønsker jeg også å være åpen for andre aspekter og belyse flere sider av tungetalen. Ved hjelp av Grounded Theory

(GT) vil jeg samle så mye informasjon som mulig for deretter forsøke å kode materialet med mål for øye å finne flere teoretiske perspektiv.

1.3 Tre tilnærminger

Behandlingen av empirien i dette prosjektet blir dermed tredelt. Jeg inntar for det første et fenomenologisk perspektiv, for så å bruke materialet som kommer ut av dette på to måter. Først gir jeg en innledende, fenomenologisk analyse, og deretter vil jeg utarbeide teori fra materialet gjennom GT. Her er målet å utarbeide nye konsepter eller kategorier som ikke tidligere er sett på i forbindelse med tungetalen. Samtidig vil jeg i tillegg forsøke å applisere en allerede kjent teori, nemlig flyt. På denne måten håper jeg å ikke bare få maksimalt ut av det innsamlede materialet, men også å lære mer om de ulike fremgangsmåtenes fordeler og eventuelle svakheter. Denne kombinasjonen av deduktiv og induktiv metode kommer jeg nærmere tilbake til i kapittel 4: Metode og teori.

1.4 «Religiøs erfaring»

Denne studiens tittel viser til det noe uklare begrepet «erfaring». Jeg har påberopt meg å se på mine informanters erfaringer med bruk av privat tungetale, og det er her på sin plass å se kort på hva «religiøs erfaring» egentlig innebærer. Ralph W. Hood skriver i forordet til boken *Handbook of Religious Experience* fra 1995 at verken begrepet «religion» eller «erfaring» har en uproblemtisk historie (Hood 1995:2). Jeg vil ikke her drøfte religionsbegrepet spesifikt, men se kort på begrepet «erfaring». Robert Sharf skriver i artikkelen «Experience» (2012) at begrepet «experience» selv avviser noen klar definisjon ved at det ofte brukes retorisk som en motpart til det «objektive», og heller vektlegger det subjektive og personlige (Sharf 2012:132). Selv om Sharf videre kritiserer denne «definisjonen» for ikke å være en klar definisjon i det hele tatt, er det dette som er mitt utgangspunkt for bruken av begrepet. Jeg ønsker å fokusere på de ulike informantenes individuelle opplevelser, ved blant annet å etterspørre hvilke følelser som følger tungetalen. Som man vil se av den videre teksten er imidlertid ikke disse opplevelsene eller erfaringene uavhengige av kontekst i form av for eksempel Bibelens omtale av tungetalen eller omverdenens oppfatninger. Jeg har fokusert på individuell erfaring, men også til en viss grad kollektiv erfaring, i form av en fenomenologisk sammenfatning av informantenes opplevelser (se kapittel 5).

1.5 Det første møtet med felten

Jeg startet datainnsamlingen min med deltagende observasjon i en pinsemenighet i Hordaland, og under min første gudstjeneste satt jeg spent og ventet på å få observere tungetale i en eller annen form. Det skjedde aldri, ei heller under noen av de senere gudstjenestene jeg besøkte. Jeg fikk derimot oppleve en ganske annerledes form for gudstjeneste enn det jeg var vant til fra min begrensede erfaring med statskirken: en «bråkete», musikalsk og dynamisk gudstjeneste som likevel fremstod som velregissert og nøye planlagt. Denne søndagen i september hadde kirken besøk av en pastor fra en menighet i en helt annen del av landet, som framstod svært karismatisk og veltalende. Han snakket med tordnende og klar stemme, og når han tok lengre kunstpauser var forsamlingen dørgende stille. Det som virkelig fanget min oppmerksomhet var imidlertid en anekdote. Det pastoren fortalte var en historie om kollega av ham. Denne mannen hadde vært på reise på Balkan, og besøkt flere menigheter der. I en av disse hadde han fått fortalt en historie om en kvinne i menigheten som var «så fæl til å snakke veldig lenge i tunger». Hun kunne holde på i flere titalls minutter, noe som etter hvert ble krevende for den som eventuelt hadde fått kallet til å tolke tungetalen. I ett slikt tilfelle, hvor hun hadde holdt det gående enda lenger enn vanlig, tok tolken affære og oversatte: «og så sier Herren: nå har jeg ikke mer å si».

Denne historien ble fulgt av høy latter fra hele forsamlingen, og jeg satt igjen nok så overrasket. Denne humoristiske og nærmest latterliggjørende framstillingen av tungetalen var langt fra det jeg hadde forventet. Selv om denne pastoren ikke hadde fast tilhold i akkurat denne menigheten var det tydelig at tungetale her var noe man absolutt kunne spøke med, og ikke nødvendigvis noe opphøyd eller mystisk. Pastoren fortsatte prekenen uten videre kommentar til denne underlige historien, og jeg har ikke hørt temaet tungetale bli nevnt under disse gudstjenestene ved en senere anledning.

Det ble raskt tydelig at offentlig tungetale (med tydning) under gudstjenester ikke var noe som skjedde hver gang. Jeg fikk vite at dette gradvis hadde forsvunnet ut over tid; at det nå skjedde kun en gang i blant, og da som oftest med en av de eldste i menigheten. En arena som derimot hadde rom for tungetale, var bønnemøter. Jeg deltok også på et av disse, og der kom tungetalen tydelig frem som en del av bønnene til deltakerne. Den kunnskapen jeg fikk av å observere på gudstjenester og

bønnemøter dannet utgangspunkt for spørsmålene jeg stilte informantene mine, samt gav meg en generelt bedre forståelse av miljøet.

1.6 Ulike typer tungetale

I studiet av tungetalen skiller man gjerne mellom to (ofte sammenblandede) fenomener: *glossolalia* og *xenolalia*. Glossolalia er den latinske betegnelsen på den type tungetale jeg skal forholde meg til i mitt arbeid, og viser til det å tale et uforståelig «språk» som ikke eksisterer hos noen folkegruppe, men som er gitt av Gud. Ordet stammer fra gresk og er sammensatt av *glossos*, tunge; og *lalein*, å snakke (Lovekin og Malony 1985:3). Lingvisten William Samarin legger også til definisjonen at glossolalia høres ut som språk, men er uten semantisk betydning eller syntaks (Samarin 1972).

Xenolalia, eller xenoglossia, er på sin side å tale et fremmed, men eksisterende språk (fortrinnsvis et man ikke tidligere har behersket) (Meistad 2000:261, Samarin 1972). Cyril G. Williams skriver i *Tongues of the Spirit* at pinsevenner selv ikke skiller mellom xenolalia og glossolalia (Williams 1981:78). Dette ble bekreftet av en av mine informanter som selv praktiserer tungetale og i tillegg har studert teologi, og som aldri hadde hørt om noen av begrepene. Flere av mine informanter fortalte imidlertid om hendelser (aldri noe som hadde hendt dem selv) der tungetale har vist seg å være et reelt fremmedspråk, men de kalte begge deler for kun tungetale.

Williams definerer glossolalia som «unintelligible, non-cognitive utterance which may vary in sound from inarticulate to articulate» og «non-communitative». Det lignende fenomenet xenolalia definerer han slik: «utterance in a foreign tongue, not known by the speaker and unlearned by him, but intelligible to those with knowledge of the language» (Williams 1981:25–26). Mine informanter har ikke nevnt at de selv har opplevd å utøve xenolalia, og jeg vil bruke den norske betegnelsen «tungetale» for å omtale fenomenet glossolalia alene.

Noe av forskningen på tungetale skiller mellom tungetale som privat «bønnespråk», og som offentlig fremført praksis med et budskap fra Gud som er ment å tydes (se kapittel 2 om tidligere forskning). Denne distinksjonen brukes også av mine informanter. Det er mange ulike måter å definere disse to typene tungetale på, og jeg vil komme nærmere inn på dette under omtale av de ulike forskerne i kapittelet om tidligere forskning. Den spesifikke formen for tungetale jeg vil fokusere på

omtales av flere av mine informanter som et *bønnespråk*. Jeg vil videre i oppgaven omtale dette som «privat tungetale» eller «tungetale i bønn», alt etter kontekst.

1.7 Informantene

Her følger en kort presentasjon av informantene. Jeg kommer nærmere tilbake til rekrutteringen av disse og intervjuene i kapittel 4.

Informant 1: «Karin»

Karin er i førtiårene og ansatt i ledelsen i en norsk pinsemenighet. Hun tok kontakt med meg via Facebook, etter at en felles venn av oss hadde formidlet på sin Facebookside at jeg trengte informanter. Intervjuet med Karin var det eneste som ikke ble foretatt ansikt til ansikt, men over Skype (videosamtale).

Informant 2: «Ane»

Ane er i midten av tyveårene, ble kristen for ca. 3 og et halvt år siden, og har talt i tunger i ca. halvannet år. Hun har tilknytning til en frikirke på Vestlandet. Jeg tok kontakt med Ane etter å ha blitt tipset om henne av en felles venn som mente hun kunne passe til prosjektet. Jeg og Ane kjente hverandre ikke, og hadde heller ikke møttes før.

Informant 3: «Daniel»

Daniel er på samme alder som Ane, og aktivt medlem i en pinsemenighet på Vestlandet. Han innehar et verv i menigheten som gjør at han har noe kunnskap om menighetens offisielle syn på tungetale. Daniel var den første jeg kom i snakk med i forbindelse med feltarbeidet mitt, og han valgte etter hvert å stille som informant.

Informant 4: «Eva»

Eva er rundt femti år gammel og har tidligere arbeidet som bønneleder i en karismatisk menighet. Jeg kom i kontakt med henne via Karin, som mente at Eva måtte være en ypperlig person å snakke med om tungetale. Eva valgte å ikke fortsette hos menigheten hun tidligere tilhørte da den gjennomgikk store forandringer, og har nå ingen spesiell tilhørighet. Hun kaller seg selv «frilanser». Hun har et mer intenst forholdt til bønn og tungetale enn mange andre, og skiller seg med dette en del fra de andre informantene.

Informant 5: «Jan»

Jan er i førtiårene og tilhører samme menighet som Daniel. Han har vokst opp innen en pinsemenighet, og praktiserer som de andre tungetale som en naturlig del av sitt trosliv.

Informant 6: Per Ove Berg

Per Ove er 47 år gammel og medpastor i Credokirken i Bergen. Han var også med på å starte kirken, da under navnet Levende Ord, i 1992. Han har latt seg intervjuet både om egne personlige erfaringer med tungetalen, og litt om Credokirkens offisielle syn på tungetalen.

Informant 7: «Gro»

Gro er i slutten av førtiårene og tilhører en karismatisk frikirke på Vestlandet. Intervjuet med Gro var på grunn av tidsmessige hensyn det korteste av alle, og varte bare i underkant av et kvarter. Hun svarte imidlertid mer konsist enn de fleste andre, og på nesten alle de samme spørsmålene.

I tillegg til å samle data fra disse 7 informantene gjorde jeg et såkalt ekspertintervju med Svein Sando, nå førstelektor ved Dronning Mauds Minne Høgskole og tidligere skoleungdomsprest og studentprest. Han tok embetseksamen i teologi i 1980, og har erfaring med hvordan tungetalen, for en kort stund, dukket opp innen Den norske kirke under den karismatiske oppblomstringen på 1970-tallet. Sando har gitt viktig bakgrunnsinfo og betraktninger rundt temaet, og de stedene i teksten hvor hans synspunkter og tanker er tatt i bruk refererer jeg til intervjuet som ble gjort den 23.02.2014.

1.7 Oppgavens struktur

I det neste kapitlet (2) vil jeg presentere en kort historikk over tungetalens utbredelse i pinsebevegelsen og den karismatiske bevegelsen, samt se på tungetalens plass i Bibelen. Deretter følger et kapittel om tidligere forskning på emnet (3) og deretter et metodekapittel (4) med redegjørelse for både den fenomenologiske prosessen og grounded theory (GT), og litt om bruken av deltagende observasjon og kvalitativt intervju. I samme kapittel kommer jeg også inn på etiske utfordringer. I kapittel 5 fokuserer jeg på fenomenologisk metode og presenterer et utdrag av

intervjumaterialet inndelt etter tema. I kapittel 6 går jeg gjennom hvordan jeg videre kodet datamaterialet ved hjelp av Grounded Theory og drøfter de kategorier jeg fant i materialet ved hjelp av denne fremgangsmåten. Kapittel 7 vil presentere flyt-teorien for deretter å se på hvorvidt denne lar seg applisere på mine informaners erfaringer. Det avsluttende kapittelet (8) vil gi en overordnet oppsummering av mine funn og peke på noen mulige veier videre.

Kapittel 2: Historisk bakgrunn

I Norge i dag er det stort sett pinsebevegelsen eller andre karismatiske kristne grupper som forbindes med tungetale, men en kan ikke se bort ifra at det forekommer tungetale også hos andre. I dette kapitlet vil jeg redegjøre kort for pinsebevegelsens, og med den tungetalens, historie. Deretter gir jeg en enkel innføring i norsk kristendom og dens former for tungetale, med fokus på karismatiske menigheter generelt og pinsebevegelsen spesielt. Til slutt vil jeg se på det bibelske grunnlaget for tungetalen, ettersom dette viste seg å være vesentlig for informantene.

2.1 Pinsebevegelsen

2.1.1 Oppblomstringen

En rekke hendelser ved Charles F. Parham's Bethel Bible College i 1900/1901 regnes ofte som starten på det som i dag kalles pinsebevegelsen. Ved denne bibelskolen i Kansas, USA, ble det på denne tiden holdt seminarer med temaet åndsåp. Under en gudstjeneste nyttårsaften 1900 la Charles Parham selv hender på studenten Agnes Ozman, som deretter begynte å snakke det tilskuerne oppfattet som kinesisk (Williams 1981:51). På denne tiden ble åndsåpen og tungetalen knyttet sammen, sistnevnte som et erfaringsbevis for førstnevnte (Årdal 1992:18). Agnes Ozman fornektet riktig nok senere episoden, og andre deltakere på møtet hevdet det hele hadde vært en svindel, men hendelsen omtales allikevel i dag som det første tilfellet av tungetale i moderne tid (Kavan 2005:69).

Fem år senere hadde Parham lagt ned bibelskolen i Kansas, men fortsatte misjoneringen sin rundt om i Kansas og Missouri. En av elevene hans, William J. Seymour, flyttet i 1906 til Los Angeles og opplevde der for første gang å tale i tunger. Han flyttet inn i en gammel metodistkirke på adressen 312 Azuza Street, hvor han tiltrakk seg store grupper nysgjerrige kristne. Etter hvert sluttet mennesker fra hele USA seg til kirken, og den såkalte «Azuza Street revival» markerte begynnelsen på den moderne pinsebevegelsen (Mills 1986:6).

2.1.2 Kjennetegn

Tore Meistad skriver i *Kristendommens historie* at en misforståelse i Parhams lesning av Bibelen fikk store følger for pinsebevegelsen. Han blandet sammen xenolalia (slik den beskrives i apostlenes gjerninger, der den også nevnes som et tegn på endetiden)

og glossolalia (slik den beskrives i blant annet første korinterbrev). Han forstod det dermed slik at tungetale (glossolalia) var et bevis på at de siste tider var kommet, noe som førte til en sterk misjoneringsimpuls (Meistad 2000:261). Meistad lister videre opp noen kjennetegn på pinsebevegelsen slik den framstår i dag. De hevder selv å være en fornyelsesbevegelse som vil tilbake til urkristendommen: de oppfatter ikke seg selv som noen ny bevegelse. De har Bibelen som øverste og absolutte myndighet, og forventer i hovedsak tre åndelige erfaringer av sine tilhengere: rettferdiggjørelsen og gjenfødelsen, helliggjørelsen og åndsdaopen. I tillegg legger de ofte mer vekt på Jesus enn på Gud i henvisning til treenigheten, og fokuserer på et mangfold av nådegaver, ikke bare tungetalen (Meistad 2000:263).

2.1.3 Norge

I Norge var pastoren Thomas Ball Barratt sentral for innføringen av pinsebevegelsen, og Oslo ble senter for den første pinsevekkelsen i Europa (Meistad 2000: 263). Barratt var opprinnelig metodist, men vendte i 1906 tilbake til Norge etter et opphold i New York der han stiftet bekjentskap med pinsebevegelsen og åndsdaopen. Vekkelsesbevegelsen Barratt satte i gang strakte seg utover landegrensene, og til tross for en del motstand, spesielt fra hans egen metodistkirke, vant pinsebevegelsen i Norge raskt tilhengere (Årdal 1992).

Før pinsebevegelsen kom var ikke tungetale i bruk i norsk kristendom. Den tungetalen som omtales i Bibelen ble lest som et avsluttet kapittel i historien, og ansås å være noe som kun ble brukt på apostlenes tid. Når pinsebevegelsen med Barratt i spissen tok i bruk nådegavene var ikke dette noe som opprørte den norske kirke i særlig grad, men Metodistkirken som Barratt tilhørte tok avstand fra bevegelsen og fratok Barratt sin forkynnerlisens (Årdal 1992:24).

2.2 Karismatisk vekkelse

Den karismatiske kristenbevegelsen kalles ofte neo-pentekostalisme. Daniel Albrecht skriver i *Rites in the Spirit* at den karismatiske fornyelsen, eller den karismatiske bevegelsen, kom som en andre del av 1900-tallets pinsebevegelse (Albrecht 1999:36). Tidligere studentprest i Trondheim, Svein Sando, var en del av det kristne studentmiljøet i Oslo på slutten av 1970-tallet, et tiår hvor den karismatiske fornyelsen blomstret i landet. Han opplevde at tungetale på denne tiden ble tatt i bruk og nærmest eksperimentert med innen den norske kirke, som et resultat av at man

«gjenoppdaget» tekstene om tungetale i Bibelen, og at det også faktisk var noen (altså pinsevennene) som brukte denne formen for religionsutfoldelse i det daglige. Nysgjerrigheten for om dette kunne «ha noe for seg» førte til at norske kirker utenfor pinsebevegelsen tok inn både profetisk tungetale og privat tungetale, uten at det ble oppfattet som særlig kontroversielt (Sando 23.02.2014). Sando understreker at det i motsetning til under pinsebevegelsens oppstart ikke var fokus på tungetalen som tegn på åndsåp, og at tanken hovedsakelig var å bruke tungetalen til egen oppbyggelse. Han omtaler denne perioden med tungetale i norske, lutherske kirker som «en vind» som senere stilnet igjen, men peker også på at det faktisk at Den norske kirke aldri har tatt aktivt avstand fra tungetalen er et tegn på en mangfoldstenkning som bare blir sterkere og sterkere (Sando 23.02.2014).

Pinsebevegelsen og den karismatiske bevegelsen har altså glidende overganger seg i mellom. Didrik Söderlind skriver at pinsebevegelsen er en del av den bredere karismatiske tendensen, men sier ikke så mye om hvilke andre typer menigheter eller trossamfunn som faller under karismatikken (Söderlind 2010:68). Videre sier han at den karismatiske formen for kristendom legger mye større vekt på Den hellige ånd enn andre kristne, og at bakgrunnen for dette finnes i Apostlenes gjerninger. Her presenteres nådegavene og den betydning de hadde for å spre Jesu budskap i tiden etter hans død. På gresk kalles nådegavene «charisma», derav navnet karismatisk kristendom som en betegnelse på troende som legger stor vekt på nådegavene (Söderlind 2010:69). Tore Meistad skriver at den karismatiske vekkelser «kom ut av pinsebevegelsen» på 1960-tallet, og at den i motsetning til andre vekkelser har greid å bli en økumenisk vekkelser som har «bidratt til en åndelig fornyelse i de fleste kirkesamfunn, fra de katolske og ortodokse kirkene til de protestantiske» (Meistad 2000:264).

Geir Lie utdyper noe mer i sin bok *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk*, og påpeker at den karismatiske bevegelse som term er problematisk (Lie 2011:195). Han sier:

I dag snakkes det mindre om «den karismatiske bevegelse» som nåværende bevegelse, men mer om «karismatisk kristendom». At uttrykksformen har endret seg, skyldes kanskje delvis at de karismatiske miljøsegmentene var mer dynamiske, mer «i bevegelse», for 30–40 år siden. Men først og fremst reflekterer nok endringen i uttrykksform at karismatiske kristne i mindre grad

enn tidligere er seg bevisste et innbyrdes opplevelsesfellesskap som andre kristne igjen mangler delaktighet i. Den karismatiske bevegelsen var for øvrig ingen separatistbevegelse som ivret for menighetsdannelser. Tvert imot hadde man som mål å virke innad med karismatisk fornyelse i de historiske kirkesamfunn (Lie 2011:195).

Den karismatiske fornyelsen var altså en endring som i hovedsak skjedde innenfor allerede etablerte trossamfunn.

Allan Anderson har også problemer med å konkret definere både pinsekristendom og karismatisk kristendom i boken *An Introduction to Pentecostalism*. Han lister isteden opp noen kjennetegn en forventer å se hos begge, blant annet fokus på Guds nærvær i gudstjenesten, tegn på «miraculous intervention, often called gifts of the spirit», samt at de legger vekt på aktiv deltakelse, enten det er i sang, bevegelse eller bønn (Anderson 2004:9).

Nådegavene, og med dem tungetalen, er altså viktige elementer for karismatiske kristne, enten de er pinsevenner eller tilhører andre kirkesamfunn. For disse er nådegavene og hendelsene som skildres i Apostlenes gjerninger fremdeles aktuelle, mens for enkelte andre kristne ses nådegavene, og tungetalen, på som noe som kun skjedde på apostlenes tid.

2.3 Tungetalen i Bibelen

Både for «klassiske» pinsevenner og kristne av nyere karismatisk tilhørighet er Bibelen svært viktig. Cyril Williams påpeker i *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena* at termen pinsevekk (pentecostal) i seg selv understreker bevegelsens selverklærte tilknytning til den hellige skriften (Williams 1981:73). Jeg ønsker ikke her å gjøre en analyse av det som står i Bibelen, men vil presentere de mest kjente tungetale-fortellingene som mine informanter også selv refererer til (se kapittel 5.1.9).

Fenomenet tungetale nevnes hovedsakelig to steder i Det nye testamente, men man kan finne henvisninger til den flere steder. Først, og kanskje mest kjent, omtales hendelsen hvor apostlene for første gang mottok Den hellige ånd i Apostlenes gjerninger, kapittel 2. Videre diskuteres nådegavene mer generelt i første Korinterbrev, og tungetalen omtales blant annet igjen i Judasbrevet (Lovekin og Malony 1985:4). Frank W. Beare påpeker i artikkelen «Speaking with Tongues: A

Critical Survey of the New Testament Evidence» at det ingen steder i Bibelen kommer fram at Jesus selv oppfordret til eller i det hele tatt snakket om tungetale (Beare 1986:107). Mange har studert nettopp tungetale med utgangspunkt i disse bibeltekstene¹, og alle nyanser og mulige tolkninger er ikke i nærheten av å få plass i denne redegjørelsen. Mitt utgangspunkt har vært å sette meg inn i mine informanternes hovedkilder i Bibelen, for så senere å komme tilbake til disse under analysen av intervjuene.

2.3.1 Apostlenes gjerninger

Plutselig lød det fra himmelen som når en kraftig vind blåser, og lyden fylte hele huset hvor de satt. Tunger som av ild viste seg for dem, delte seg og satte seg på hver enkelt av dem. Da ble de alle fylt av Den hellige ånd, og de begynte å tale på andre språk etter som Ånden ga dem å forkynne (Apostlenes gjerninger 2, 2–4, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Dette sitatet fra Apostlenes gjerninger, kapittel 2, forteller om disiplenes første fysiske møte med Den hellige ånd. Ånden, og med den tungetalen, ble gitt dem som et hjelpemiddel til å forkynne Jesu budskap på alle de ulike språkene som ble snakket i Jerusalem. Reaksjonene var blandede; noen visste ikke hva de skulle tro om det de hørte, andre beskyldte apostlene for å ha drukket seg fulle på søt vin (Apostlenes gjerninger 2, 12). Apostelen Peter holder så en lengre tale hvor han blant annet forteller hva Gud har sagt om saken:

I de siste dager skal det skje, sier Gud, at jeg øser ut min Ånd over alle mennesker. Deres sønner og døtre skal profetere, de unge skal se syn, og de gamle skal drømme drømmer. Selv over mine slaver og slavekvinner, vil jeg i de dager øse ut min Ånd, og de skal tale profetisk. Jeg setter varsler oppe på himmelen og tegn nede på jorden, blod og ild og røykskyer (Apostlenes gjerninger 2, 17–19, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Dette sitatet er av noen pinsevenner lest som at tungetale er et tegn på at de siste dager er kommet, men det er viktig å understreke at det her er snakk om å tale profetisk, som ikke nødvendigvis er det samme som å tale i tunger. I tillegg nevnes her «tegn»

¹ Se blant andre Beare, MacDonald og Sweet i Mills 1986

og «varsler». I et senere kapittel av apostlenes gjerninger, 5,12, fortelles det at «Ved apostlenes hender ble mange tegn og under gjort i folket». Her nevnes helbredelse som eksempel på slike tegn og under, altså en annen av nådegavene. Disse er med på å omvende og overbevise folk om å slutte seg til apostlenes tro:

Derfor er tungetalen et tegn, ikke for de troende, men for dem som ikke tror. Og den profetiske tale er ikke for dem som ikke tror, men for de troende. Om nå hele menigheten kommer og er samlet og alle taler i tunger, og utenforstående eller ikke-troende kommer inn, vil de ikke da si at dere er gått fra forstanden? Men hvis alle taler profetisk når en av disse kommer inn, da vil han kjenne seg avslørt og dømt av alle; hans innerste tanker kommer for dagen. Han vil kaste seg ned med ansiktet mot jorden, tilbe Gud og bekjenne: Gud er sannelig blant dere! (1. Korinterbrev 14, 22–25, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

2.3.2 Første Korinterbrev

Paulus' første brev til korinterne handler i hovedsak om Paulus' råd til menigheten i Korint, som er preget av splittelse. I kapittel 12 kommer han inn på nådegavene, og sier:

[...] én får ved den ene Ånd en spesiell trosgave, en annen får nådegaver til å helbrede, og én får kraft til å gjøre under. Én får den gave å tale profetisk, en annen å bedømme ånder, én får ulike slag av tungetale, og en annen kan tyde tungetale. Alt dette gjør den ene og samme Ånd, som deler ut sine gaver til hver enkelt slik han vil (1. Korinterbrev 12, 9–11, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Her snakkes det både om å tale i tunger, og igjen om det å tale profetisk. Flere av mine informanter kaller den type tungetale som er til for å bygge opp menigheten, og som må tolkes av andre, for profetisk tungetale. I følge min informant Per Ove Berg er det imidlertid ikke dette som menes med «å tale profetisk» slik det står i Bibelen. Han fortalte at dette innebærer det å tale et budskap gitt av Gud, men på sitt eget språk. Dette regnes altså som en nådegave på linje med tungetalen.

I kapittel 14 kommer Paulus mer spesifikt inn på bruken av tungetalen, i et avsnitt om hvordan gudstjenesten bør foregå:

For den som taler i tunger, taler ikke for mennesker, men for Gud. Ingen kan forstå ham, for han taler hemmeligheter ved Ånden. Men den som taler profetisk, taler for menneskene, til oppbyggelse, formaning og trøst. Den som taler i tunger, oppbygger seg selv, men den som taler profetisk, bygger opp menigheten. Jeg skulle ønske at dere alle talte i tunger, men enda mer at dere talte profetisk. For den som taler profetisk, er større enn den som taler i tunger, hvis han da ikke tyder det han sier, så menigheten kan bli bygd opp (1. Korinterbrev 14, 2–5, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Paulus oppfordrer til tungetale, men i enda større grad til å tale profetisk på et forståelig språk. I tillegg ser tungetale som tolkes ut til å være enda mer verdifull enn den private tungetalen:

Derfor må den som taler i tunger, også be om å kunne tyde det. For hvis jeg ber og taler i tunger, er det ånden min som ber, men forstanden har ingen nytte av det. Hva skal jeg så gjøre? Jo, jeg skal be med ånden, men også med forstanden; jeg skal lovsynge med ånden, men også med forstanden. Hvis du holder takkebønn i din ånd, hvordan kan da den som ikke er fortrolig med dette, si «amen» til din bønn? Han skjønner jo ikke hva du sier. Du holder nok en god takkebønn, men ingen andre blir oppbygd av det. Jeg takker Gud for at jeg taler mer i tunger enn noen av dere. Men når menigheten er samlet, vil jeg heller si fem ord med forstanden så jeg også kan lære andre noe, enn tale tusenvis av ord i tunger (1. Korinterbrev 14, 13–19, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Her omtales tungetalen som et middel for oppbyggelse av individet, men det påpekes også at en trenger tydning for å dra nytte av den. I tillegg bør man ikke bare be i tunger, men også «med forstanden», slik at en også kan gjøre seg forstått hos andre. Dette er en holdning som kommer frem hos en del av mine informanter; bruken av tungetale som planlagt innhold i gudstjenestene tones ned for å inkludere de som ikke selv har noe forhold til tungetalen.

2.3.3 Judasbrevet

I likhet med Paulus' brev til korinterne er Judasbrevet fylt av oppfordringer til hvordan en bør praktisere sin tro. Igjen nevnes personlig oppbyggelse i troen: «Men

dere, mine kjære, må bygge dere selv opp ved deres høyhellige tro under stadig bønn i Den hellige ånd» (Judasbrevet 1, 20, Bibelselskapet, norsk oversettelse 2011).

Å bygge seg selv opp ved hjelp av tungetale er noe flere av mine informanter har snakket om, og flere har sitert nettopp Judasbrevet. Dette er noe jeg vil komme tilbake til senere i min gjennomgang av informantenes beretninger (kapittel 5).

Den første formen for tungetale som omtales i Apostlenes gjerninger var altså per definisjon xenolalia og ikke glossolalia (Meistad 2000:261). Når tungetale igjen nevnes i 1. Korinterbrev er det glossolalia som foregår; ekstatiske og uforståelige lyder. I Bibelen skilles det tilsynelatende ikke mellom disse formene for tungetale.

2.4 Oppsummering

Ved å se på historien om pinsebevegelsens tilblivelse og det bibelske grunnlaget for tungetale har jeg her lagt fram en historisk kontekst for tungetalen. Mine informanter er hovedsakelig pinsevenner, og det er relevant å se på hvordan deres felles religionshistorie preger deres egne tolkninger av hva tungetalen er. Spesielt er de bibelske omtalene av tungetalen levende i informantenes definisjoner av begrepet, noe som vil komme nærmere fram i kapittel 5.

I neste kapittel vil jeg ta for meg hvordan tidligere forskning har behandlet og vurdert fenomenet.

Kapittel 3: Forskningshistorie

Tungetale har vært objekt for mye forskning etter at pinsebevegelsen blomstret på starten av 1900-tallet. Data har i stor grad vært hentet fra nettopp pinsebevegelsen og andre kristne karismatiske menigheter, men også i noen grad fra andre religioner og nyreligiøse grupper. Jeg vil her gi noen eksempler på den type forskning som er gjort på emnet de siste 50 årene, med hovedfokus på nyere publikasjoner.

3.1 Åndsåp

Åndsåp er et begrep som ofte dukker opp sammen med tungetale, særlig i pinsekristen sammenheng. Nils G. Holms *Tungotal och Andedop: En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos findlandssvenska pingstväänner* fra 1976 er en tidlig religionspsykologisk studie av tungetale. I denne studien, som ble skrevet som forfatterens doktorgradsavhandling i religionspsykologi, har Holm hatt som utgangspunkt å svare på hva tungetalen betyr for den enkelte pinsevevnn gjennom kvalitativt intervju (Holm 1976:55). Holm skriver i den sammenheng at hans informanter mener man blir åndsåpet ved å *tro*. Åndsåpen er en gave tilgjengelig for alle, og tungetalen er et vitnesbyrd på at man har mottatt denne (Holm 1976:82). Holm understreker videre at det er diskusjoner rundt denne årsakskjeden, og at én oppfatning er at dersom tungetale kun oppstår én gang er det et tegn på åndsåpen, men om vedkommende fortsetter med å tale i tunger er dette et tegn på at personen har mottatt en *nådegave* (Holm 1976:83). Også Heather Kavan, som jeg kommer tilbake til senere i dette kapittelet, presenterer åndsåp som en av fem kontekster for tungetale.

Flere av mine informanter har også skilt mellom tungetale som nådegave og tungetale som noe som alle kan utøve. De som har nevnt dette karakteriserer den profetiske tungetalen (som kan bli gitt en under for eksempel en gudstjeneste der en annen i forsamlingen får en tolkning på det som blir sagt) som en nådegave, mens bruken av tungetale i bønn er noe som er tilgjengelig for alle. Kun én av informantene har imidlertid nevnt begrepet åndsåp. Eva fortalte om det hun omtaler som «en ganske dramatisk åndsåp», da hun i ungdommen opplevde å få tungetale uten å ha noe erfaring med den fra før. Daniel kommer også inn på emnet, på spørsmål om hvorvidt tungetale er tilgjengelig for alle kristne:

Det er ikke slik som man trodde før at man måtte tale i tunger for at man, altså, det var en periode der man trodde at hvis man ikke talte i tunger så hadde man ikke fått Den hellige ånd. [...] Det var jo en veldig diskusjon når den bevegelsen kom, for ca 100 år siden, med pinsebevegelsen. Og det ble et veldig skille og konfrontasjon, men der er man ganske klar på at tar man imot Jesus, så tar man imot den treenige Gud, og da er jo Den hellige ånd [der], og det må ikke være et ytre tegn. Men man ser i Det nye testamente at det ofte var et ytre tegn, sant, at man sa ja til Jesus og så ble man fylt av Den hellige ånd og så talte man i tunger, det er en sånn rekkefølge man kan se i Apostlenes gjerninger. Så det er ikke rart at man på en måte har tenkt litt sånn, men nå mener man veldig klart teologisk at alle mennesker som sier ja til Jesus også sier ja til Den hellige ånd.

Jeg har valgt å ikke fokusere på begrepet åndsdaup i intervjuene, da dette ikke framstod som svært relevant for mitt forskningsutgangspunkt. «Nådegave» er derimot diskutert i større grad. Dette framgår i kapittel 5.

3.2 Tungetalens sinnstilstander

Tidlig forskning på tungetale artet seg i stor grad som en diskusjon om hvorvidt tungetale var et resultat av en *altered state of consciousness* eller ikke (Goodman 1972:xxi og utover). Altså, om tungetalen foregikk i transe eller i en annen form for endret sinnstilstand. Malony og Lovekin påpeker at det er svært mye forskning på pinsebevegelsens tungetale som nevner transe og tungetale i samme åndedrett. Både *transe* og *besettelse* (possession) har vært mye brukte begreper for å beskrive tungetalens sinnstilstand (Lovekin og Malony 1985:98). Store norske leksikon (SNL) definerer også i dag tungetalen i retning transe/ekstase, selv om denne oppfatningen ser ut til å ha minsket i forskningslitteraturen for øvrig. I SNL står det: «Tungetale, eller glossolali, motorisk tale uten at den bevisste personlighet er med, ofte med uforståelige ord. Tungetale kan forekomme i psykotiske og hypnotiske tilstander, men er særlig kjent som fenomen under religiøs ekstase» (Kværne 2009).

3.2.1 Goodman og Samarin

Felicitas Goodman representerte tidlig synet på at en bevissthetsendring/transe er en forutsetning for tungetalen, mens William Samarin var en av de første representantene

for synet på tungetale som en bevisst og villet handling (Samarin 1972). Begge forskerne var lingvister, og baserte i hovedsak disse ideene på lingvistiske studier. Goodman ga i 1972 ut boken *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, basert på eget feltarbeid (gjennomført blant annet i Mexico, Japan og USA) og intervjuer. Hun innleder friskt med påstanden «Glossolalia is not ordinary, everyday behavior. In fact, as the present investigation will demonstrate, it is associated with altered states of consciousness» (Goodman 1972:xxi). Goodman spesifiserer denne endrede sinnstilstanden som i følge henne er en forutsetning for tungetale og kaller denne *dissociation* (*dissosiasjon* på norsk).

Goodmans utgangspunkt var altså lingvistisk, og hun observerte at subjektene viste en uvanlig oppførsel under tungetalen, med risting, skjelving, sikling og andre bevegelser. Samtidig observerte hun at subjektene vokaliseringer hadde likhetstrekk, som for eksempel at hver stavelse begynte med en konsonant, og at tonefallet fulgte samme mønster. Disse to sammenfallende mønstrene («språket» og oppførselen under talen) førte til at hun trakk konklusjonen om at tungetale foregår i en tilstand av transe (Kavan 2005:68).

Samme år som Goodman ga ut *Speaking in Tongues* utga lingvisten William Samarin boken *Tongues of Men and Angels*. Samarin kritiserer det tidligere manglende fokuset på tungetale som lingvistisk fenomen, og han mener man ikke kan forstå hvorfor folk begynner å snakke i tunger hvis man ikke har en forståelse av hva dette uforståelige språket er. Han skriver at tungetalen er misforstått, og mener det har vært alt for stort fokus på de psykologiske og sosiologiske aspektene (Samarin 1972:129). Samarin mener selv at tungetale kun er ett av flere eksempler på *pseudospråk*, og at det ligner «ekte» språk fordi utøveren vil at det skal gjøre det (Samarin 1972:227). I en tidligere artikkel viser han også til tungetalens hovedfunksjon som bønnespråk i forhold til «sosial bruk»: «Although there is some advantage to restricting its meaning this way, we must not be misled into insisting that it be defined by its social use or by psychological states that sometimes accompany it (e.g. altered states of consciousness)» (Samarin 1971:56). Samarin introduserer her den private bruken av tungetale, men sier ikke mye mer om den.

Samarin gikk også inn for å avkrefte Goodmans hypotese om at tungetale må foregå under transe. Han mente at de lingvistiske karakteristikkene hun brukte til å beskrive tungetalen også kunne produseres i normal tilstand, og mente å bevise dette ved å foreta et eksperiment på en gruppe universitetsstudenter. Han bad disse om på

stående fot å «produsere» et kunstig språk, noe alle studentene enkelt greide. Lydene de produserte var svært likt tungetale, og han konkluderte med at tungetale var et konstruert språk som alle kan lære å lage (Kavan 2005:68).

3.2.2 Intensjonell handling

Selv om nyere forskning går i favør av Samarin når det gjelder transe/endrede sinnstilstander, er det relevant å spørre hvorvidt tungetalen *oppleves* intensjonell fra utøverens side eller ikke. Malony og Lovekin skriver i *Glossolalia. Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues* fra 1985 at noen mener tungetalen deres er et resultat av en overgivelse til Gud, mens andre sier de ber i tunger fordi de er usikre på hva de skal be om (altså intensjonelt). Malony og Lovekin skriver videre at tungetalen kan ha som intensjon å skulle tolkes eller ikke, både ved privat bruk eller under et offentlig møte (Lovekin og Malony 1985:26). Det forutsettes her altså at tungetalen kan være både intensjonell/selvstyrt og ikke intensjonell. De konkluderer imidlertid senere med at det er lite «spontaneous possession»² å finne i den kristne tungetalen, og at det å tale i tunger som oftest er en villet handling (Lovekin og Malony 1985:98–100).

3.3 Heather Kavan

Av nyere forskning vil jeg trekke fram Heather Kavan som sentral, og spesielt relevant for mitt prosjekt om privat tungetale spesifikt. Hun studerte i åtte år to forskjellige grupperinger på New Zealand der tungetale forekommer; både en gruppe karismatiske kristne pinsevenner, samt en nyreligiøs og apokalyptisk bevegelse kalt Golden Light. Hennes definisjon på tungetale er «et verbalt uttrykk i en religiøs kontekst, som ikke er på talerens eget språk» (Kavan 2004:171). Denne studien tok også utgangspunkt i hvorvidt tungetale var avhengig av at vedkommende som utførte den opplevde å befinne seg i en forandret sinnstilstand; *a prevalent altered state*. (Kavan 2004:171). Kavan foreslår i den forbindelse at det finnes to typer tungetale: én spontan og én kontekstavhengig, og hun trekker paralleller til både Goodman og Samarin i artikkelen «Glossolalia and Altered States of Consciousness in two New Zealand Religious Movements» fra 2004:

² «Possession» definert som erfaringen opplevd fra «innsiden», i motsetning til transe som er fenomenet observert fra utsiden.

When Goodman advanced her bold thesis that speaking in tongues can only be a product of an altered state, she - in my view - underestimated the extent to which the Pentecostal churches would control glossolalia. By making it a compulsory exercise and demonising experiences of trance, the 'tongues of fire' have become a mechanical ritual for most Christians. However, the Golden Light group appears to be experiencing a phenomenon which is similar to that of the early Pentecostals, who were also radical, experiential, and apocalyptic. [...] This research suggests that there are two types of glossolalia: spontaneous glossolalia, an intense uprush of vocalisations that is a product of a religious altered state, and context-dependent glossolalia, which originates as an idea about glossolalia in the speaker's mind and is the made-up language that Samarin described (Kavan 2004:180).

Kavan viser her igjen til de to «formene» for tungetale, og at disse på ulike måter reflekterer synet til både Goodman og Samarin. Hun henviser til pinsebevegelsen når hun påpeker at tungetalen har blitt underlagt nok så streng kontroll (og viser i den forbindelse til Samarin), men mener allikevel å ha funnet en annen, mer spontan form for tungetale i den gruppen hun selv har studert. Hun sier imidlertid kun at denne er «a product of a religious altered state», og nevner ikke begrepet transe. I en annen artikkel, kalt «We don't know what we're saying but it's profound» fra 2005 påpeker hun at selv om debatten Goodman og Samarin stod i spissen for ikke er endelig avklart, peker nyere forskning i hovedsak på at tungetale ikke foregår under transe (Kavan 2005:68).

3.3.1 Kontekst

Kavan legger i «We don't know what we're saying but it's profound» fram fire kontekster for tungetale i en kristen sammenheng, samt en femte for ikke-kristne grupper, basert på hennes eget feltarbeid. Jeg vil her se kort på de fem.

Den første konteksten Kavan presenterer er «public worship»: offentlig tilbedelse. Herunder faller den tungetalen som deltakerne på gudstjenesten/møtet utfører mens de synger eller ber i fellesskap. Pastoren kan også innimellom tale i tunger, tilsynelatende når han «går tom for ting å si» (Kavan 2005:71). Neste kontekst er kalt «Baptism of the Spirit», eller Åndsåp. Dette er for mange pinsekristne en dramatisk og transformerende opplevelse, der de for første gang opplever å føle Den

hellige ånd i seg. For mange følges denne opplevelsen av tungetale. Tredje kontekst kaller Kavan for «Private glossolalia», privat tungetale. Dette er den dagligdagse bruken av tungetale, som framstår som en rutinepreget aktivitet. Over halvparten av Kavans informanter kunne utføre denne formen for tungetale mens de kjørte bil eller gjorde husarbeid. Selv om denne konteksten ser ut til å være «innøvd» kunne flere av informantene oppleve sterke spirituelle erfaringer også under denne formen for tungetale. Siste kontekst for tungetale i kristen sammenheng har Kavan kalt «Interpreted message», tolket budskap. Hun anslår dette for å skje forholdsvis sjelden, kun i rundt en av femti gudstjenester (Kavan 2005:75). Når et tolket budskap oppstår er det én som gir budskapet i tunger, og som oftest én som tolker. Innimellom hender det at ingen tolker det gitte budskapet, noe som oppleves pinlig for den som talte i tunger, da det impliserer at budskapet ikke var genuint. Noen av Kavans informanter innrømmet til og med at de hadde en innøvd tolkning «på lager», i tilfelle ingen andre meldte seg til å tolke deres budskap (Kavan 2005:71–76).

Den femte konteksten, som i hovedsak gjelder den nyreligiøse gruppen Kavan observerte på New Zealand, innebærer en mer spontan og tilsynelatende transe-aktig form for tungetale. Kavan konkluderer med (i likhet med i artikkelen fra 2004) at det finnes to typer tungetale: den kontekstavhengige og den spontane. Den kontekstavhengige er i hovedsak det konstruerte språket Samarin beskrev. Den spontane finnes i hovedsak i nyreligiøse eller andre ikke-kristne grupper, men Kavan mener at det kan ha vært denne formen som var sentral da pinsebevegelsen først oppstod.

I mitt forskningsarbeid har jeg fokusert på konteksten privat tungetale, og til dels offentlig tilbedelse. Med mine informanter har jeg i hovedsak diskutert den private tungetalen, men den offentlige formen er også noe omtalt, da de fleste ikke skiller klart mellom de to når de snakker om «tungetale» generelt.

3.4 Hvordan læres tungetale?

3.4.1 Psykologisk smittsomhet

Malony og Lovekin bruker begrepet «psychic contagion» i sin beskrivelse av hvordan tungetale har vært definert tidligere, og viser med det til Le Bons beskrivelse av fenomenet fra 1896. Her blir den psykologiske smittsomheten forklart med at folk «forlater» en del av fornuften når de kommer sammen i grupper. Med dette fulgte en

idé om at det å motstå gruppepress medførte høyere intelligens, og en del forskning på tungetale fra tidlig 1900-tall konkluderte derfor med at tungetale var et resultat av gruppepress, og derfor et tegn på lavere intelligens (Lovekin og Malony 1985:81–83). Den psykologiske gruppe-faktoren kan antagelig ikke ses bort ifra i dag heller, men slutningen om lavere intelligens ser ut til å ha falt bort.³

Malony og Lovekin viser også til Emile Lombard som i 1910 også la vekt på gruppesuggesjon eller påvirkning av å lese om tungetale i Bibelen. Han vektla i tillegg påvirkningen fra sterke ledere som svært avgjørende (Lovekin og Malony 1985:44).

3.4.2 Praktisk læring

Nicholas Spanos, Wendy Cross, Mark Lepage og Marjorie Coristines artikkel «Glossolalia as learned behavior: an experimental demonstration» fra 1986 slår fast at tungetale enkelt kan læres, at det er en målrettet aktivitet og frivillig fra talerens side. Eksperimentet som lå til grunn for denne konklusjonen gikk ut på å la 60 deltakere høre på opptak av tungetale, for så å forsøke å utøve den selv. I artikkelen sier forfatterne at 70 prosent av deltakerne «spoke fluent glossolalia throughout the entire posttest trial and all of the remainder spoke recognizable glossolalia throughout most of the posttest trial» (Coristine m. Fl. 1986:23). Det er noe uklart hva som menes med «fluently», da en ikke kan måle kunnskap i tungetale på samme måte som man måler kunnskap eller ferdigheter i vanlige språk, men det kan se ut som at de anser det å snakke sammenhengende tungetale (i det aktuelle forsøket i en tidsperiode på 30 sekunder) som å kunne tale i tunger flytende. Konklusjonen er at tungetale enkelt kan læres gjennom direkte instruksjoner, at det er en målrettet handling og at den er frivillig fra utøverens side. Enkelte, og kanskje spesielt de som bruker tungetalen selv, vil nok påpeke at dette eksperimentet reduserer tungetalen til kun lyder, og utelater indre opplevelse og kontakt med Gud/ Den hellige ånd. De fleste av mine informanter vil nok være enig i at det for meg som ikke-troende er mulig å lage lyder som ligner på deres tungetale, og noen har også nevnt at det å begynne å bruke tungetalen daglig

³ Det bør her nevnes at Malony og Lovekin i denne boken har et noe ensidig fokus på tungetale som unormal oppførsel. De gir derfor ingen kontra-eksempler på forskning som viser til at det ikke er noen sammenheng mellom tungetale og lavere intelligens. Jeg har allikevel valgt å vise til denne utgivelsen for å vise til eksempler på tidlig forskning. Se videre avsnittet om psykopatologi.

var en læringsprosess. Resultatene fra eksperimentet til Spanos, Cross, Lepage og Coristine framstår dermed ikke som spesielt oppsiktsvekkende.

3.5 Psykopatologi

Brian Grady og Kate Miriam Loewenthals «Features associated with speaking in tongues (glossolalia)» fra 1997 sammenligner praktiserende tungetalere, folk som hadde observert men aldri deltatt i tungetale, og personer helt uten erfaringer med tungetale. De stiller spørsmålet om tungetale kan ses i sammenheng med psykopatologi; tegn på mental sykdom eller svekket psyke. Videre trekker de paralleller til forskning fra 40-, 50- og 60-tallet der hypotesen ofte var at tungetale var et resultat av massehysteri og psykose. Det Grady og Loewenthal fant er derimot at folk som selv praktiserer tungetale anser aktiviteten som en daglig, rolig og behagelig opplevelse, mens observatørene og de uten erfaring i det hele tatt anså fenomenet som knyttet til spenning og opphisselse (Grady og Loewenthal 1997:188).

Grady og Loewenthal foreslår, som flere av de overstående, også at det finnes to typer tungetale: en privat og en offentlig. De observerte at informantene som selv praktiserte tungetale fortalte at dette stort sett skjedde i en privat setting og ikke under religiøse møter eller i annen offentlig religiøs kontekst. De som kun hadde observert tungetale oppfattet derimot at det skjedde oftere i religiøs, offentlig kontekst. Disse to arenaene for tungetale oppfattet forfatterne som reelle, og skriver avslutningsvis at den offisielle formen kanskje er nærmere knyttet til psykopatologi enn den private (Grady og Loewenthal 1997:189).

Leslie J. Francis og Mandy Robbins artikkel «Personality and glossolalia: a study among male evangelical clergy» fra 2003 omhandler hvorvidt tungetale er forbundet med psykose eller ikke. Basert på spørreskjema de har gitt til tungetalende prester i Storbritannia konkluderer de med at tungetale ikke er knyttet til psykose. De fant også at tungetale korrelerer med utadvendthet, men ikke med nevroses. Det påpekes riktig nok at studien med fordel kan repliseres i andre miljø med andre utvalg, men alt i alt fant forfatterne ingen forbindelse mellom tungetale og psykopatologi (Francis og Robbins 2003).

Cristopher Dana Lynn med flere publiserte i 2011 artikkelen «Glossolalia is associated with differences in biomarkers of stress and arousal among Apostolic Pentecostals». Forskerne målte her effekten av tungetale på biologisk stress og opphisselse hos 52 pinsevenner. De definerer tungetale som en form for «culturally

normative dissociation», og forholder seg altså til Goodmans idé om tungetale som dissosiasjon. Teorien var at tungetale skulle redusere stress hos subjektene, noe som ble bekreftet ved å måle verdier i kortisol og alpha-amylase (biomarkører for stress og opphisselse). Jeg finner det litt spesielt at disse forskerne så sent som i 2011 bruker Goodmans teori om dissosiasjon uten noen nyere eksempler på forskning som støtter denne, men dette har for så vidt ikke videre betydning for selve forskningsprosjektet. Funnene er interessante, men det kan antakelig diskuteres hvorvidt tungetale er den eneste årsaken til redusert stress hos deltakerne.

3.6 Nevrovitenskap

De siste årene har bruken av hjernescanning og nevrovitenskap generelt eksplodert innen humaniora. Uffe Schjødt, postdoktor ved Universitetet i Århus, påpeker at teknologien som gjør det mulig å etterprøve hypoteser om hjernens rolle i religiøs aktivitet, også har åpnet for mytedannelse og «ville spekulasjoner om religiøse hjerneprosesser» (Schjødt 2007:913). Spesielt de tidlige eksperimentene bærer preg av raske konklusjoner basert på små utvalg.

Et av disse, og et tidlig bidrag til forskningen på hjerneaktivitet under tungetale, er psykologen Michael A. Persingers «Striking EEG profiles from single episodes of glossolalia and transcendental meditation» fra 1984. Publikasjonen baserer seg kun på data fra to individer og er formulert i tungt psykologisk fagspråk, noe som gjør den litt utilgjengelig for den religionsvitenskapelige leser. Konklusjonen er ikke mer oppsiktsvekkende enn at det ble registrert uvanlig høy aktivitet i temporallappen til et individ under tungetale, og at dette kan støtte opp under hans teori om at religiøs erfaring trigger kortvarige epileptiske anfall i temporallappen, noe som igjen gir en opplevelse av en overnaturlig tilstedeværelse (Schjødt 2007:919, Persinger 1984).

Andrew Newberg, Donna Morgan, Mark Waldman og Nancy Wintering publiserte i 2006 «The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: a preliminary SPECT-study». Forskerne undersøkte fem kvinner under tungetale og sang ved hjelp av en SPECT-skanner (Single Photon Emission Computed Tomography). De kontrasterte tungetale med religiøs sang mens de undersøkte deltakernes hjerne og fant at språksenteret i hjernen var i mindre aktivitet under tungetalen enn sangen. I tillegg observerte de at frontallappene, som er senter for blant annet intensjonell styring av handling, konsentrasjon og motivasjon

(Wickens 2009:232), viste mindre aktivitet under tungetalen (Newberg m.fl. 2006). I den avsluttende diskusjonen trekker forskerne frem de to ulike formene for tungetale, og understreker at den de har undersøkt i dette tilfellet er en mer dramatisk form i motsetning til den private, stille, bønne-tungetalen (Newberg m.fl. 2006:69). Dette baserer de på at subjektene selv mente at tungetalen som ble målt var utenfor deres kontroll (non-voluntary) (Newberg m.fl. 2006:68). I og med at subjektene tilhørte pinse- eller karismatiske menigheter, er dette i uoverensstemmelse med funnene jeg har gjort hos mine informanter, som sier at tungetalen alltid er noe de styrer selv (se kapittel 5 og 7).

John McGraw har skrevet et kapittel om tungetale i boken *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*, kalt «Tongues of Men and angels: Assessing the Neural Correlates of Glossolalia» (McGraw 2012). Her gir han en god innføring i tungetalens forskningshistorie med vekt på William Samarin og Felicitas Goodman, samtidig som han drøfter nevrovitenskapens bidrag til forskningen (blant annet diskuterer han Newberg m.fl. sitt prosjekt). McGraw nevner også så vidt tungetalen som privat bønnespråk. Hans teori er at tungetale er en «lett» form for endret sinnstilstand, og at «glossolalia is speech disinhibition», altså at tungetale er en form for mangel på talekontroll (McGraw 2012:68). Kapittelet gir en god innføring i nyere forskning på tungetale, men som min analyse (spesielt kapittel 7) vil vise, er jeg ikke nødvendigvis enig i at tungetalen innebærer mangel på kontroll.

3.7 Forskning i Norge/tidligere masteroppgaver

Det er ikke mye norsk litteratur å finne på temaet tungetale, annet enn at det ofte omtales (i større eller mindre grad) i bøker om pinsebevegelsen og andre karismatiske bevegelser. En interessant, men mer populærvitenskapelig skildring av en norsk pinsemenighet finnes i boken *Kristen-Norge, en oppdagelsesreise* av Didrik Söderlind (Söderlind 2010). Söderlind har reist Norge rundt for å få et overblikk over de ulike formene av kristendom vi finner her til lands i dag, og han besøkte blant andre menigheten Levende Ord (nå Credokirken) i Bergen. Boken gir et fint innblikk i ulike norske menigheter og kirker og deres trosgrunnlag, men går ikke særlig i dybden.

Kenneth Djønn skrev i 2006 masteroppgaven *Postmoderne Glossolalia? En analyse av tungetale i en pentekostal og en karismatisk menighet, sett i lys av Harvey Cox' teorier om fundamentalisme og eksperientialisme* ved Universitetet i Bergen. Djønn foretok feltarbeid og intervjuer i to menigheter på Vestlandet, og

sammenlignet materialet fra disse. Hovedfokuset i denne oppgaven er Cox sin teori om at pinsebevegelsen har vunnet tilhengere spesielt ved å fokusere på opplevelser (eksemplifisert med tungetale) framfor tolkninger, samtidig som det innad i bevegelsen er tendenser mot fundamentalisme (Djønne 2006:6). Djønne fokuserer på menighetene som helhet og forekomsten av tungetale generelt. Han er inne på temaet bønneglossolalia/ den private tungetalen, men går ikke i dybden på dette. Jeg oppfatter det slik at den ene menigheten han besøkte er forholdsvis lik en av dem jeg har samlet informanter fra, og hvis dette er tilfelle er det interessant å se at «trendene» innen tungetale har endret seg en del allerede siden 2006. I oppgaven nevner Djønne at en av pastorene han snakket med ikke tilla den private tungetalen noen særlig verdi, og det er stort sett den profetiske tungetalen som er i fokus (Djønne 2006:37). Dette kan selvsagt skyldes tilfeldigheter når det gjelder utvalget av informanter, men de fleste av mine kilder har påpekt at den profetiske tungetalen ikke lenger vies like stor plass i gudstjenestene, mens tungetalen som bønnespråk oppfordres til og står sterkt. Dette understreker for meg hvor dynamisk fenomenet er, og hvor spennende det er å studere tungetalen fra flere ulike innfallsvinkler. Djønnes oppgave har vært til noe hjelp som bakgrunnsmateriale, men utenom dette oppfatter jeg tematikken som nok så ulik min egen. Han konkluderer avslutningsvis med at bruken av tungetale er flyttet fra den offentlige til den private sfære, og man kan si det er her jeg tar opp tråden etter Djønne ved kun å fokusere på den private formen (Djønne 2006:86).

3.8 Forskning på den private tungetalen

Som nevnt under flere av eksemplene over skiller de fleste forskerne på emnet mellom den private tungetalen og den offentlig «framførte» tungetalen, sistnevnte ofte definert som «profetisk» og en nådegave. Heather Kavan har gått nærmere inn på bruken av privat tungetale (se de fem kontekstene for tungetale presentert over), men det er ikke mange andre som har fokusert på den private tungetalen alene. Kanskje har den tilsynelatende spontane, offentlige tungetalen vært mer i fokus da den skiller seg i større grad fra «normal» oppførsel. Den private formen er på sin side ikke så lett å få øye på, i og med at den praktiseres i lavmælte former, gjerne i private hjem.

3.9 Oppsummering

Det har vært gjort svært mye forskning på tungetalen som fenomen, og jeg har her presentert et utvalg inndelt etter fokusområde. Mesteparten av forskningen dreier seg

om profetisk tungetale, men noen, som for eksempel Heather Kavan og John McGraw, har også sett på den private tungetalen. En annen tendens jeg her har bemerket er en vridning bort fra fokuset på tungetale som «unormal» aktivitet og et resultat av endrede sinnstilstander. Samtidig ses en økende bruk av nevrovitenskap som metode for å undersøke hva tungetale gjør med hjerneaktiviteten til utøveren. Mye av den tidligere forskningen er gjort ved institusjoner i USA, både på nordamerikanske subjekter (se f.eks. Newberg m.fl.) og på tungetale i andre kulturer (se f.eks. Goodman), mens både Uffe Schjødt og John McGraw er tilknyttet Universitetet i Århus. Det er gjort lite forskning i Norge på tungetale spesielt, annet enn at den omtales i ulikt omfang i publikasjoner om pinsebevegelsen generelt.

Det framstår som at fokus på den private formen for tungetale (ofte kalt bønnespråk) er en ny og til en viss grad økende måte å studere tungetalen på. I neste kapittel vil jeg gjennomgå de teorier og metoder jeg vil ta i bruk i min egen studie av fenomenet for å videreføre denne tendensen.

Kapittel 4: Metode og teori

Jeg vil i dette kapittelet redegjøre for mine valg hva forskningsmetoder og teorier angår. Jeg vil kort presentere fenomenologi og Grounded Theory, og på hvilken måte jeg har brukt disse. Deretter drøfter jeg deltagende observasjon og kvalitativt intervju, før jeg adresserer de etiske utfordringer som har fulgt med prosjektet.

4.1 Fenomenologi

Da forskningsarbeidet mitt fokuserer på individenes egne opplevelser med å tale i tunger, følte det naturlig å innta et fenomenologisk perspektiv. Hensikten min er å presentere et lite kjent fenomen, den private tungetalen, gjennom fortellingene til noen av de som driver med dette. Jeg hadde selv ingen erfaring med tungetale eller noen forutsetninger til å forstå hvordan det oppleves, og vektla derfor personlig fortelling og erfaring. David Wulff skriver i artikkelen «Phenomenological Psychology and Religious Experience» at begrepet «fenomenologi» brukes med varierende grad av presisjon. I vid forstand handler det om å fokusere på subjektiv erfaring, mens en mer begrepskorrekt beskrivelse vil være 'essensielt deskriptive tilnærminger til erfaring'. En enda strengere definisjon innebærer i tillegg å være oppmerksom på de antagelser, forutsetninger og fordommer som automatisk farger vårt bilde av det vi observerer (Wulff 1995:184). Fenomenologi er en metode som etterstreber å kartlegge et individs subjektive opplevelse av noe, med vekt på personlig erfaring.

Fenomenologi, og også Grounded Theory, som er beskrevet under, er mye brukt innen bl.a. medisin og helseforskning. De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene skriver på sine nettsider (under underorganisasjonen Komité for Medisin og Helsefag) at kvalitativ metode generelt bygger på teori om fortolkning (hermeneutikk) og menneskelig erfaring (fenomenologi). Målet med disse metodene er å utforske meningsinnholdet i sosiale fenomener, slik det oppleves for de involverte selv (etikkom.no 2013). Det er nettopp den indre opplevelsen jeg er ute etter, og med et fenomenologisk utgangspunkt vil jeg bruke Grounded Theory og applisert teori, flyt, for å oppnå en forståelse for denne.

Begrepet religionsfenomenologi, eller phenomenology of religion, er ikke helt uproblematisk innen religionsvitenskapen. Mye kritikk har vært rettet mot feltet, blant annet at den er useriøs og lite vitenskapelig fordi den «bare» søker å forstå, men ikke

forklare, og at den overser for eksempel historisk kontekst (Allen 2005:200). Når jeg i denne oppgaven har valgt fenomenologi som utgangspunkt har jeg tatt utgangspunkt i den som sosialvitenskapelig metode generelt, men er også oppmerksom på kritikken mot religionsfenomenologi spesielt.

4.1.1 Spickards fenomenologiske prosess

Sosiologen og antropologen James Spickard (2011) deler den fenomenologiske prosessen inn i fire deler:

1. Lokaliser, og foreta intervjuer av, informanter som deler en bestemt erfaring eller opplevelse.
2. Hjelp informantene med å fokusere på nøyaktig hvordan denne opplevelsen føltes og ble oppfattet av bevisstheten («fenomenologisk reduksjon»). Unngå å fokusere på hva en tror «virkelig» skjedde.
3. Sammenlign og analyser disse erfaringsfortellingene for å identifisere en felles struktur for denne erfaringen.
4. Gjenfortell/oppsummer opplevelsen eller erfaringen, kokt ned til disse grunnleggende strukturene. Her er poenget å få til en virkelighetsnær beskrivelse uten kun å bruke informantenes egne ord (Spickard 2011:338, min oversettelse).

Spickard understreker at fenomenologi kan være med på å oppdage mønstre i for eksempel religiøse ritualer ved å vise til egen forskning. Han poengterer at fenomenologisk analyse av ritualer kan belyse et aspekt ved religion som ofte blir ignorert; det erfaringsbaserte og empiriske («experiential») (Spickard 2011:340). Spesielt med tanke på teorien om flyt var det nærliggende å innta et fenomenologisk ståsted for å fokusere på den indre opplevelsen, samtidig som den åpne tilnærmingen fenomenologien innebærer gir et godt utgangspunkt for Grounded Theory. Jeg vil i intervjuprosessen og behandlingen av empirien forsøke å følge Spickards firedelede prosess, og resultatet av punkt 3 og 4 kommer jeg til i kapittel 5.

4.2 Grounded Theory

4.2.1 Konstant komparativ metode

Teorien om flyt var noe jeg hadde funnet (potensielt) relevant for tungetalen før jeg begynte på datainnsamlingen min, og en del av spørsmålene til informantene ble utformet med denne teorien i tankene. Jeg ville imidlertid ikke kun fokusere på dette når jeg først skulle samle inn materiale om et fenomen det tidligere er forsket lite på. Det er lite forskning som har tatt for seg den private formen for tungetale spesifikt, og dermed finnes det få teorier knyttet til dette. Mitt ønske var derfor å samle så mye empiri som mulig, og ta utgangspunkt i denne.

Grounded Theory (heretter forkortet til GT), også kalt konstant komparativ metode, baserer seg på å utvikle teori ut ifra datamaterialet. Istedenfor å forsøke å verifisere en eksisterende teori, bygger man teorien gradvis ut ifra materialet (Engler 2011:256). Denne fremgangsmåten ble utviklet av sosiologene Barney Glaser og Anselm Strauss, og først presentert i boken *The Discovery of Grounded Theory* (1967). De la også fram konseptet «teoretisk sensitivitet», som innebærer at forskeren må kunne konseptualisere og formulere teorier etter hvert som de trer fram fra datamaterialet (Engler 2011:263). Resultatet er i følge den norske sosiologen Georges Midré en hermeneutisk⁴ og induktiv tilnærming, der man setter til side de teoretiske forhåndsoppfatninger en måtte ha (Midré 2009:242).

Fremgangsmåten innen GT er kort fortalt å først samle inn en liten mengde empirisk data, som oftest gjennom intervju. Glaser og Strauss gir ingen spesielle instruksjoner om hvordan man skal formulere spørsmålene i en slik innledende datainnsamling. Dette materialet skal deretter kodes, først gjennom *åpen koding*. Det innebærer å identifisere de kategorier og konsepter som forskeren finner i materialet. Denne kodingen gjør man hovedsakelig i det transkriberte materialet, men også gjerne i feltnotater eller andre dokumenter. Deretter fortsetter man å samle materiale, såkalt *teoretisk innsamling*, med vekt på de konsepter man fant i den innledende kodingen. Neste steg kalles *selektiv koding*, og utdyper kjernekonseptene man fant ved første koding. En velger de konseptene en vil fokusere på (og utelukker andre), og prøver å finne så mange kjennetegn på disse som mulig. Siste steg i kodeprosessen er *teoretisk koding*, der en ser på forholdet mellom kodene og trekker ut flere konsepter og

⁴ Av lat.: «hermeneuin»: å uttrykke, tolke og fortolke.

kategorier fra denne sammenligningsprosessen. Her kan det dukke opp nye kategorier en ikke har fått øye på tidligere i prosessen. Gjennom *teoretisk innsamling* («theoretical sampling») legger man til ytterligere empirisk materiale som velges ut ifra teorien som begynner å ta form (Engler 2011:259). Datainnsamlingen og analysen tar slutt i det man når *teoretisk metning* («theoretical saturation»): det punktet der det ikke lenger fremtrer nye kategorier eller konsepter (Engler 2011: 260). Her må en vokte seg for ikke å avslutte kodingen for tidlig, såkalt prematur avslutning (Midré 2009:244). Antall informanter og/eller utvalget skal innen GT ikke være bestemt på forhånd, men tilpasses analysen etter hvert som den utvikles. En skal heller ikke i utgangspunktet fokusere særlig på tidligere forskning (men det lønner seg åpenbart å vite hvilke teorier som allerede finnes om en fokuserer på å utvikle nye).

4.2.2 Konflikten mellom Strauss og Glaser

Det var Strauss og Glaser som sammen utformet GT, men de gikk etter hvert i hver sin retning når det gjaldt å videreutvikle metoden. Strauss gav i 1990 ut boken *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques* sammen med Juliet Corbin, en bok som bidro til at GT ble enda mer kjent og brukt (Midré 2009:245). Strauss og Glaser videreførte metoden med ulik vektlegging av elementene i den, og ett av aspektene de ble uenige om var «theoretical sensitivity». De mente begge opprinnelig at det var greit for forskeren å ta med seg faglig kunnskap og personlig erfaring inn i et forskningsprosjekt, uttrykt gjennom såkalte «sensitizing concepts». Strauss og Corbin dro denne ideen enda lengre, og mente at jo mer teoretisk sensitiv forskeren er, desto mer vil det åpnes for disse temaene i analysen. Dette ble møtt med kritikk av andre forskere, som mente at dette brøt med de grunnleggende prinsippene for GT. Glaser gikk på sin side så langt som å uttrykke at dette innebar en helt annen metode enn den opprinnelige GT, da det ble lagt alt for mange strenge føringer på analysen og «tvinger» forskeren inn i begreper og tankemønstre («forcing») (Midré 2009:244–246).

Sensitizing concepts er imidlertid en mye brukt del av GT i dag. Glenn A. Bowen skriver i artikkelen «Grounded Theory and Sensitizing Concepts» fra 2006 at begrepet har sitt opphav hos sosiologen Herbert Blumer (1900–1987) som brukte det til å kontrastere «definitive concepts». Blumer skrev:

A definitive concept refers precisely to what is common to a class of objects, by the aid of a clear definition in terms of attributes or fixed bench marks... A sensitizing concept lacks such specification of attributes or bench marks and consequently it does not enable the user to move directly to the instance and its relevant content. Instead, it gives the user a general sense of reference and guidance in approaching empirical instances. Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look. (Blumer sitert i Bowen 2006:13–14).

Bowen siterer videre Jane Gilguns artikkel «Some Notes on the Analysis of Qualitative Data» fra 2002 hvor han sier at forskning vanligvis begynner med slike konsepter, enten forskeren er klar over det eller ikke (Gilgun sitert i Bowen 2006:14).

4.2.3 Min bruk av GT

Steven Engler skriver at GT er et naturlig valg i tre tilfeller: når det er lite eller ingen litteratur tilgjengelig om liknende, relevante tilfeller; når eksisterende konsepter/teorier ikke er tilstrekkelige for det materialet man har foran seg; eller når man ønsker å utforske nye, alternative måter å konseptualisere et fenomen på (Engler 2011:256). I dette tilfellet finnes det lite tilgjengelig litteratur om mitt spesifikke forskningsområde, privat tungetale. Jeg ønsket derfor å kombinere «applied theory» (flyt) med søken etter andre teorier gjennom GT. Denne slutningen kom jeg til etter at materialet var samlet og jeg anså det som for snevert å kun begrense meg til teorien om flyt. Jeg har derfor ikke brukt den formen for empirisamling som legges fram i Englers gjennomgang av GT som metode.

I forkant av datainnsamlingen satte jeg meg riktig nok inn i så mye relevant litteratur som mulig, selv om denne ikke alltid handlet om privat tungetale spesifikt. Dette er ikke «anbefalt» innen GT, men da valget om å bruke GT ble tatt et stykke ut i arbeidet med oppgaven, var dette allerede gjort (og er dessuten et krav for masteroppgaven). Jeg var også nødt til å begrense og avklare utvalget og antall informanter på forhånd, både på grunn av tid til rådighet og at NSD må informeres om dette ved melding av prosjektet. I tillegg var det uunngåelig å måtte sette seg inn i forskningslitteraturen for å finne ut nettopp at det ikke finnes spesielt mye litteratur på den private formen for tungetale.

Steven Engler kritiserer i sin artikkel «Grounded Theory» flere

religionsforskere for kun å benytte aspekter ved GT og ikke følge metoden konsekvent, omtrent på samme måte som jeg her skisserer min egen fremgangsmåte. Engler kan berettiget gi meg kritikk for at jeg allerede hadde flyt-teorien med meg inn i analysen av materialet, men jeg ønsket allikevel å bruke kodingen fra GT-metoden da jeg mente (og mener) at teoriappliseringen av flyt ble for snevert. Med den mengden empiri som kommer av kvalitativt intervju ønsket jeg ikke å begrense meg kun til én side av informantenes fortellinger, men heller utnytte til det fulle den unike sammensetningen av empiri mine informanter gav. Min bruk av GT kom dermed ikke inn i prosjektet før etter at empirien var samlet. Nærmere beskrivelse av hvordan jeg deretter brukte GT kommer i kapittel 6.

I og med at jeg satte meg godt inn i tidligere forskning før min egen datainnsamling ble det naturlig å benytte meg av noen sensitizing concepts. Disse kommer jeg også nærmere tilbake til i samme kapittel.

4.2.4 Kombinasjonen fenomenologi/ Grounded theory/ applisert teori

Den fenomenologiske fremgangsmåten og GT-prosessen som her er beskrevet kan se ut til å kolliderer på noen punkter. Mitt første utgangspunkt var å bruke fenomenologisk tilnærming, og jeg samlet empiri med vekt på punkt én og to (lokaliser informanter som deler en erfaring; hjelp så disse å fokusere på opplevelsen av denne erfaringen). Når jeg deretter så at materialet ble svært omfattende, «hoppet» jeg rett til kodingen, og brukte altså ikke GT konsekvent i datainnsamlingen. Min datainnsamling ble en blanding av åpen og teoretisk, da jeg også var ute etter informasjon relatert til flyt.

I tillegg til å kombinere fenomenologi og GT har jeg til slutt applisert en allerede kjent teori (flyt) på materialet. Som nevnt i innledningskapittelet mener jeg at denne metodetrianguleringen gir maksimalt utbytte av materialet, da den kombinerer induktiv og deduktiv metode. Clevens Cavallin skriver i *Metode i Religionsvitenskap* (2006) om det tette forholdet mellom teori og metode, og han bruker induksjon og deduksjon som bilde på at metode er iboende i teoriutvikling (Cavallin 2006:24). Induksjon dreier seg om å trekke generell teori ut fra materialet, mens deduksjon innebærer å begynne med en allmenn påstand og trekke konklusjoner av den (Cavallin 2006:24). Ved både å lete etter teori med en åpen tilnærming til materialet, i tillegg til at jeg appliserer eksisterende teori, håper jeg å oppnå en bredere forståelse av fenomenet som studeres.

4.3 Deltagende observasjon

Richard Natvig skriver i artikkelen «Religionsvitenskapelig feltarbeid» at den faglige motivasjonen for å bruke feltarbeidsmetodikk bør være at tematikk og problemstilling krever dette, men han nevner i tillegg at lysten til å oppleve andre kulturer også er en forutsetning (Natvig 2006:212). Mitt inntrykk var at tungetale var aller mest vanlig hos pinsevevnerne, og ettersom både pinsebevegelsen og tungetale var forholdsvis ukjente fenomen for meg da jeg startet på forskningsarbeidet mitt, var det naturlig å oppsøke en pinsemenighet for å bli kjent med miljøet jeg tenkte å rekruttere informanter fra. I den forstand var pinsemenighetene også en fremmed kultur jeg ønsket å utforske, i tråd med Natvigs bemerkning. Selv om jeg ikke ønsket å fokusere på den type tungetale som kan oppstå på de møtene jeg deltok på (hovedsakelig gudstjenester), var det til hjelp i arbeidet å observere andre aspekter ved informantens religion. Jeg deltok på tre vanlige gudstjenester samt en ungdomsgudstjeneste og ett bønnemøte i den ene menigheten, og på én gudstjeneste i en annen menighet. Den første menigheten var en pinsemenighet, den andre en forholdsvis ny frikirke. Noen av informantene er knyttet til førstnevnte, men jeg endte ikke opp med noen fra sistnevnte. Enkelte informanter hører altså til kirker jeg ikke har besøkt i feltarbeidet mitt.

4.3.1 Portvakter

I utgangspunktet kjente jeg ingen innenfor miljøet jeg hentet informanter fra, men det var enkelt å komme i kontakt med folk. Allikevel dro jeg nytte av å opprette kontakt med noen nøkkelpersoner. Under mitt andre besøk i pinsemenigheten jeg deltok på flest møter i, som var ved en ungdomsgudstjeneste, kom jeg i kontakt med en kvinne på min egen alder. Hun var som de fleste andre interessert i prosjektet mitt, og det viste seg at vi hadde noe felles faglig bakgrunn. I tillegg hadde mannen hennes en ledende rolle i menigheten, og begge ville hjelpe meg med å finne informanter fra menigheten. Denne inngangsporten til miljøet viste seg svært verdifull. På denne måten fikk jeg rekruttert et par informanter, samtidig som eldsterådet i menigheten ble informert om prosjektet mitt via en av sine egne ansatte som kunne gå god for meg og prosjektet. Disse to ble såkalte portvakter: de gjorde miljøet tilgjengelig for meg og formidlet det som var nødvendig av informasjon mellom meg og eldsterådet i menigheten (Fangen 2004:63).

4.3.2 Min deltagelse

I all hovedsak ble jeg godt mottatt når jeg deltok på gudstjenester i begge menighetene. Ved noen få anledninger opplevde jeg at enkelte var skeptiske til meg og min bakgrunn for å være der: disse følte det da naturlig å trekke seg unna og ikke oppsøke videre. Spesielt under ungdomsgudstjenesten var mange interesserte i hvorvidt jeg hadde en religiøs bakgrunn, og generelt framstod fokuset på å rekruttere nye medlemmer til menigheten større på denne typen møter enn på vanlige gudstjenester. Jeg forsøkte å besvare spørsmål om min bakgrunn ærlig, og gjorde det klart at jeg selv ikke er kristen, i de situasjonene hvor det ble aktuelt. Det følte aldri naturlig for meg å «slippe meg løs» under møtene, slik mange av deltakerne i høyeste grad gjorde. Observasjonen var kun deltagende i den forstand at jeg reiste meg når dette var forventet, sang med under de mer kjente lovsangene, og på andre måter tok del i «minstekravet» av de sosiale spillereglene under møtene⁵. I de tilfellene der det ble avholdt nattverd under gudstjenesten deltok jeg ikke i dette, noe jeg ble forsikret om at var helt greit av både forstanderen i den aktuelle menigheten og andre deltakere.

Fangen nevner i *Deltagende observasjon* at det ofte kan oppstå uklarheter om hva forskerens rolle egentlig er (Fangen 2004:116). For min del var det få problemer med dette, annet enn at mange antok at jeg studerte ved Norsk Lærerakademi, en kristen høyskole, når jeg presenterte meg som religionsvitenskapsstudent. Dette lot seg lett oppklare ved å utdype at jeg kom fra UiB, men resulterte i at noen av de jeg snakket med trakk seg litt tilbake.

4.3.3 Resultatene av observasjonen

I det store og hele gav observasjonen av gudstjenester meg mest bakgrunnsinformasjon, men ikke særlig med informasjon relevant for min problemstilling spesifikt. Jeg hadde et håp om å få observere den offentlige og profetiske formen for tungetale som kan oppstå på møter der én person begynner å tale i tunger mens en annen eventuelt tolker det som blir sagt. Dette skjedde imidlertid ikke på noen av gudstjenestene jeg var til stede på, og jeg fikk bekreftet fra flere hold

⁵ Ved et tilfelle bad pastoren alle i salen om å snu seg mot sidemannen og si «Jeg gir deg Guds nåde», om man ønsket det. I slike tilfeller hvor alle andre fulgte oppfordringen gjorde jeg det samme, selv om situasjonen følte unaturlig.

at denne formen for tungetale har blitt mer og mer sjelden under åpne møter i de menighetene jeg besøkte. Det jeg imidlertid fikk ut av denne deltagende observasjonen, var et innblikk i hvordan pinsevevnene lar sin tro komme til uttrykk; hvordan menighetene er strukturert og ikke minst hvordan de skiller seg fra andre kristne i sin religionsutfoldelse.

På bønnemøtet jeg deltok på fikk jeg derimot oppleve tungetale. Dette var et formiddagsmøte der de fleste deltakerne var eldre (over 60), med unntak av to unge jenter: en deltaker og en student som på lik linje med meg var der for å observere. I tillegg hadde jeg med meg én av portvaktene mine, som ble med for å forklare hvem jeg var og hvorfor jeg var der. Jeg ble vennlig mottatt, men ellers ikke viet særlig oppmerksomhet. Møtet varte i rundt én time, og begynte med bibellesning og en gjennomgang av tema det var ønskelig å be for akkurat denne dagen. Deretter fulgte ca. en halv time med «fri» bønn der alle ba høyt, tilsynelatende uavhengig av hverandre og konsentrert i egne tanker. Her fikk jeg se og høre hvordan noen vekslet uanstrengt mellom å be på norsk, og på det som for meg var uforståelige lyder. Det var en uvant og interessant opplevelse som gav meg en bedre forståelse av hvordan tungetalen som bønnespråk brukes i praksis, selv om jeg ikke intervjuet noen av de som deltok på akkurat dette møtet.

Alt i alt gav ikke den deltagende observasjonen i seg selv noen empiri som jeg har analysert videre. Det jeg imidlertid fikk ut av å bruke tid i ulike settinger der tungetale brukes, var en grunnleggende bedre forståelse av mine informanternes religionsutfoldelse, samtidig som jeg nettopp fikk rekruttert noen av informantene via mennesker jeg møtte på noen av disse møtene. Det å få oppleve tungetale «live» var selvsagt uvurderlig for forståelsen av fenomenet jeg faktisk studerte.

4.4 Kvalitativt intervju

Å kombinere observasjon og intervju (gjerne med hovedvekt på én av metodene) er en vanlig måte å bygge opp et feltarbeid på, og ble valgt som utgangspunkt også for mitt prosjekt, da med hovedvekt på intervju (Natvig 2006:204). Intervjuene mine var semi-strukturerte⁶ i den forstand at jeg hadde en intervjuguide med noen områder og konkrete spørsmål jeg ville stille, men jeg lot også informantene snakke fritt rundt tema. Intervjuguiden ble delt i tre hovedtema: «Hva er tungetale» med vekt på

⁶ Se vedlagt intervjuguide.

personlige definisjoner; «Personlig bruk» med vekt på hvordan informanten selv bruker tungetalen, og «Opplevelsen av tungetale» med fokus på de følelser som eventuelt måtte følge tungetalen. Intervjuguiden i sin helhet ligger vedlagt. Merk at i de fleste intervjuene ble ikke spørsmålene stilt ordrett slik de framstår i intervjuguiden, men alle spørsmålene skal være besvart i en eller annen form.

Det var viktig for meg å få en personlig fortelling og forklaring, og ikke en «teologisk korrekt» definisjon på hva tungetale er. Som jeg også understreket i forkant av intervjuene var ikke min hensikt å avdekke tungetalens «egentlige» opphav eller funksjon, noe som gjenspeilte seg i spørsmålene mine. Intervjuene hadde en varighet på mellom en halv og én time, og ble gjennomført både på universitetet og på arbeidsplassene til informantene.

4.4.1 Utvalget

Utvalget mitt endte på syv informanter, fire kvinner og tre menn. Alderen på disse strekker seg fra 26 til 49 år. Lokaliseringen av informantene skjedde ved at jeg først oppsøkte en pinsemenighet og deltok på møter der. Samtidig fikk jeg kontakt med flere pinsevenner via Facebook, da jeg skrev der at jeg ønsket å vite om noen av mine venner hadde erfaringer med tungetale. Dette var ikke ment som rekruttering da jeg egentlig kun var ute etter bakgrunnsinfo, men en kollega av meg delte denne forespørselen på sin private Facebookside, og da ramlet det inn eposter fra pinsevenner og andre kristne rundt om i landet. Noen av disse har blitt med som informanter i oppgaven, andre har gitt verdifull bakgrunnsinfo som har vært med på å konkretisere problemstillingen min. I tillegg fikk jeg som nevnt rekrutteringshjelp fra to nøkkelpersoner i en av menighetene jeg deltok på møter i.

Hensikten med oppgaven har ikke vært å sammenligne erfaringer og holdninger på tvers av alder eller kjønn spesifikt, men å vise akkurat mine informanters erfaringer med tungetalen. Jeg mener derfor at utvalget er variert nok.

4.4.2 Det kvalitative intervjuets begrensninger

James Spickard påpeker et problem ved fenomenologisk metode som lar seg applisere til intervjusituasjonen generelt: hvordan vet vi at informantene ikke rekonstruerer og tolker opplevelsene sine når de gjengir dem i intervjuet? (Spickard 2011:342). Dette kan man sjelden eller aldri være sikker på, og det er ikke sikkert informanten er det heller. Det er rimelig å anta at det alltid er en form for rekonstruksjon og tolkning til

stede i intervjusituasjonen, både hos intervjuer og intervjuobjekt. I mitt tilfelle forsøkte jeg å minimere problemet ved å velge spørsmål og formuleringer med omhu. Jeg forsøkte hele tiden å understreke at det jeg var ute etter var den personlige opplevelsen, og la liten eller ingen vekt på informantens religionsutøvelse eller – tilhørighet for øvrig.

I og med at jeg som forsker setter premissene for intervjuet kan materiale som hadde vært interessant for min forskning «gå tapt» fordi jeg ikke etterspør det direkte. Trude Fonneland refererer i artikkelen «Kvalitative metoder: intervju og observasjon» til Bente Alver og Torunn Selberg, som sier: «Den som intervjuer definerer situasjonen og setter rammene omkring det som skal skje. Hun kjenner spørsmålene og vet best, hva det hele går ut på» (Alver og Selberg 1999 i Fonneland 2006:232). Ved å velge Grounded Theory som analysemetode, i alle fall for deler av empirien, kan en kanskje tro en kjøper seg fri fra denne problemstillingen ved å skulle stille seg helt åpen for materialet. Det er imidlertid umulig å gå inn i intervjusituasjonen helt uten fordommer eller ideer om hva som skal skje, og det er for så vidt heller ikke poenget med GT (se for eksempel sensitizing concepts). En må dermed allikevel være svært oppmerksom på måten en velger å formulere spørsmålene sine, noe jeg har etterstrebet i mine intervjuer.

4.5 Forskningsetikk

Alle mine informanter ble informert om tema og problemstilling på forhånd, og har enten signert en erklæring om informert samtykke eller før intervjuets start bekreftet at de har lest og godkjent denne. Intervjuguide, samtykkeskjema og prosjektplan ble godkjent av Norsk Samfunnsvitenskaplig Datatjeneste i november 2013. Ved gudstjenestene jeg observerte kunne jeg ikke informere alle som var til stede om at jeg var der som forsker og observatør, men det anså jeg heller ikke som nødvendig. Jeg hadde vært i kontakt med ledelsen i begge menighetene jeg besøkte på forhånd, og annonsert at jeg ønsket å komme. Hvis jeg ønsket å komme i kontakt med noen før eller etter en gudstjeneste, eller noen tok kontakt med meg, avklarte jeg med en gang hva som var anledningen for besøket mitt. Ellers framstod jeg nok som en tilfeldig, og nysgjerrig, førstegangsbesøkende.

4.5.1 Anonymisering

Alle mine informanter som er intervjuet som privatpersoner har fått fiktive navn. Menighetene de tilhører er lokalisert ved landsdel, men ikke beskrevet nærmere. Alder og kjønn er korrekt gjengitt, mens andre detaljer i de personlige historiene kan være noe endret for å ivareta anonymiteten. Å anonymisere alle var den enkleste løsningen da noen informanter kommer fra samme menighet, og jeg gav derfor ingen muligheten til å stå fram med fullt navn selv om noen uttrykte at dette ikke spilte noen rolle for dem.

De to informantene Per Ove Berg (pastor i Credokirken) og Svein Sando er derimot identifisert med navn. I Berg sitt tilfelle er dette fordi han er intervjuet om menighetens offisielle syn på tungetalen, i tillegg til hans egne personlige erfaringer. I så måte ble dette delvis et ekspertintervju der det kunne blitt vanskelig å ivareta hans anonymitet fullstendig, spesielt om hans rolle som pastor skulle nevnes. Intervjuet med Svein Sando, tidligere prest i Den norske kirke, er et rent ekspertintervju uten vekt på personlig erfaring, men har gitt bakgrunnsinfo og refleksjoner rundt temaet.

4.5.2 Refleksivitet

Bjørn Ola Tafjord skriver i bokkapittelet «Refleksjonar kring refleksivitet» om hvordan en bør være oppmerksom på at en selv er filteret som materialet legges fram for, passerer igjennom og tar form i (Tafjord 2006:244). Min forutsetning var en begrenset kunnskap om tungetalens opplevelse, og en noe større kunnskap om tungetalen som religiøst fenomen basert på det jeg har kunnet lese meg til. Dette påvirket antagelig en del av mine spørsmål, og kanskje syntes noen av informantene at enkelte spørsmål var dumme eller basert på misoppfatninger. Jeg opplevde ingen større kulturkræsje, men merket innimellom godt at jeg og informanten hadde ulik bakgrunn. Mitt utenfra-perspektiv gjenspeiles antagelig (og forhåpentligvis) i analysen av datamaterialet.

Under intervjuene opplevde jeg ikke at min rolle ovenfor informanten var uklart. I noen tilfeller framkom det at informanten trodde jeg selv var kristen, noe jeg da avkreftet. Etter hvert begynte jeg å nevne dette i forbifarten til alle informantene. Ingen så ut til å ha noen problemer med dette, og uttrykte heller overraskelse og nysgjerrighet på hvorfor jeg da hadde valgt akkurat dette temaet.

4.5.3 Informantenes egeninteresse

De fleste informantene har, etter å ha fått en skriftlig redegjørelse for hva oppgaven min faktisk går ut på, uttrykt at de synes det er flott at jeg har valgt å skrive om et tema som er viktig for dem. Noen har sagt at det er viktig å belyse tungetalen fordi det er en del misoppfatninger rundt den. Per Ove uttrykte blant annet en oppgitthet over at Store norske leksikon har en, i følge ham, feilaktig definisjon på tungetale (se kapittel 3.2). Andre har kanskje sett en mulighet til å fortelle en ikke-troende om gledene ved å være kristen. Én av informantene sa til og med, med en viss grad av humor, at jeg burde forsøke å tale i tunger selv hvis oppgaven min skulle bli *virkelig* bra. Det er naturlig å anta at de fleste svarte ja til min forespørsel om intervju for å opplyse meg, og med det forhåpentligvis enda flere, om hvordan tungetale for dem er noe naturlig og positivt. Dette var for så vidt også mitt utgangspunkt; å finne ut og opplyse om hvordan tungetale faktisk brukes. Om noen av informantene har hatt andre motiv for å stille opp er ikke dette noe som har kommet til uttrykk gjennom denne oppgaven, så vidt jeg kan se.

Noen av informantene har uttrykt interesse for å lese avhandlingen når den er ferdig. Det skal de selvsagt få anledning til. Per Ove ønsket i tillegg å lese det transkriberte intervjuet av ham selv, noe jeg lot ham gjøre rett etter intervjuet var ferdig. Jeg antar hans forespørsel kom av at han som pastor ofte har blitt intervjuet (og eventuelt feilsitert) av media, og dermed er mer forsiktig med det han sier. Han godkjente det transkriberte intervjuet uten innvendinger, og jeg fikk ikke inntrykk av at han hadde holdt noe særlig tilbake under intervjuet, da han delte personlige erfaringer i omtrent samme grad som de andre informantene.

4.5.4 Å vurdere og klassifisere informantenes opplevelser

I min analyse må jeg til en viss grad tolke og rekonstruere informantenes utsagn for å se blant annet hvordan disse passer inn i flyt-teorien. En kan spørre seg om jeg er berettiget til å vurdere mine informanters opplevelser opp mot en teori de ikke selv har plassert seg i, men jeg mener at all forskning med mål for øye å avdekke nye sammenhenger og teorier må tørre å trekke selvstendige konklusjoner. Trude Fonneland skriver også at en som forsker må våge å åpne for det som ikke blir sagt: det som ligger mellom linjene (Fonneland 2006:237). Som sagt etterstreber jeg å

videreformidle informantenes opplevelser slik at de kan kjenne seg igjen i det som blir skrevet, men det har også vært mye å lese mellom linjene.

4.6 Oppsummering

Fenomenologi, med sitt fokus på personlig erfaring, og Grounded Theory er tilsynelatende en god metodisk kombinasjon. Fenomenologiens åpne tilnærming legger til rette for et vidt datamateriale som så kan kodes via GT for å hente og analysere ytterligere datakategorier. Min bruk av GT vil ikke følge den «oppskriften» som Strauss og Glaser etablerte, men jeg mener allikevel den vil være fruktbar for å finne nye perspektiv på feltet. Deltagende observasjon har vært en nyttig del av denne fremgangsmåten, også for rekrutteringen av informantene. Kvalitativt intervju som metode har noen begrensninger, spesielt ved at informantene ofte «rekonstruerer» det de forteller og forteller det de tror jeg som intervjuer vil høre. Dette problemet har jeg forsøkt å minimere ved å være bevisst på hvordan jeg formulerer meg i mine spørsmål, og også ved å være oppmerksom på hvordan mine egne fordommer og antagelser preger materialet.

Når mitt teoretiske og metodiske utgangspunkt nå er presentert, vil jeg i neste kapittel gjennomgå deler av empirien jeg samlet gjennom intervjuene, for så å gi en kort, innledende analyse av dette. I de to påfølgende kapitlene kommer GT-analysen og appliseringen av flyt-teorien.

Kapittel 5. Fenomenologisk blikk på materialet

Som nevnt er min tilnærming til datamaterialet tredelt, og først følger en kortfattet fenomenologisk analyse for å presentere empirien som ligger til grunn for både GT-analysen og appliseringen av flyt-teorien. Jeg gir her først et utvalg av datamaterialet inndelt etter tema som dukket opp, med utgangspunkt i informantenes innledende definisjoner. Jeg har i tråd med Spickards firedelte fenomenologiske prosess forsøkt å sammenfatte informantenes erfaringer ved å sammenlikne og lete etter felles strukturer. Bakgrunnen for denne inndelingen og utvalget av materialet er altså tema som dukket opp under alle eller de fleste intervjuene. Disse temaene speiles i GT-kategoriene, som blir presentert og drøftet i neste kapittel. Deler av denne empirigjennomgangen viser også til tema som vil bli tatt opp i kapittel 7 om tungetale og flyt (da særlig underkapittelet om opplevelse og følelser). Jeg har valgt å presentere de tre analytiske kapitlene i denne rekkefølgen for gradvis å snevre inn fokuset fra en åpen, fenomenologisk presentasjon via en noe mer konkret GT-analyse til en klart definert, snevrere teoriapplisering.

Merk: sitatene i dette og de neste kapitlene er korrekt gjengitt, men jeg har fjernet lydord som «ehm» og redigert setninger med mange gjentakelser, som «Ja, ja. Ja, det, det kan vel hende at, at...». Unntaket er når slike setninger viser at informanten reflekterer over spørsmålet samtidig som han eller hun svarer, og dette tyder på at de ikke har noe svar klart. I noen tilfeller er også spørsmålet mitt ordrett gjengitt for å bedre forstå svaret som blir gitt.

5.1 Definisjoner

Det finnes flere definisjoner på tungetale i forskningslitteraturen, noen av disse er gjennomgått under kapittel 1.5. For å stille meg så åpen som mulig for informantenes egne opplevelser var allikevel det første spørsmålet jeg stilte alle: «hva er tungetale?». I noen tilfeller krevdes oppfølgingsspørsmålet «hva er din definisjon på det å tale i tunger?», men de fleste hadde svaret klart raskt. Definisjonene dannet utgangspunktet for den videre samtalen, og flere av aspektene ved definisjonene vil jeg komme nærmere inn på under egne kategorier.

5.1.1 Karin

Ja, en definisjon på tungetale tenker jeg er å snakke et språk du ikke kan. Du snakker et språk som jeg tror er gitt meg av Gud, som jeg ikke kan fra før av og jeg forstår ikke hva jeg selv sier. [...] Hvis du reiser deg opp i et møte og taler i tunger, så er det for at det skal tydes av en som får tydning fra Gud, altså en som ikke vet hva du sier egentlig, sånn med intellektet, som ikke kan det språket, men som får en tydning fra Gud. Det er derfor vi kaller det tydning og ikke tolkning; hvis man tolker noe så kan man det språket. Men man tyder det ved Guds ånd på en måte da, det er Gud som gir tydningen til den personen som snakker norsk til forsamlingen. [...] Det er en måte å uttrykke hjertet mitt på, det er å tale i tunger.

På spørsmål om hva som skiller tungetalen som er ment å tydes, og bruken av tungetale når man er alene, svarer Karin:

Den høres ikke annerledes ut, det høres helt likt ut da, akkurat som at jeg snakker med deg nå bare at jeg sier ting jeg ikke forstår og som ikke, ja, jeg snakker på en måte ikke med intellektet mitt, jeg snakker med, rett ut ifra min ånd. Det er ikke så lett å forklare hvis man ikke har opplevd det selv.

Karin legger med en gang vekt på at tungetale er et *språk*. Hun har også opplevd at andres tungetale kan høres ut som fremmedspråk (for eksempel hebraisk). Hun sier hun ikke bruker intellektet sitt, men snakker ut ifra ånden. Dette betyr tilsynelatende ikke at hun ikke er bevisst det hun gjør og sier, men at hun lar fornuften trå til side og slipper til en form for indre bevissthet.

At Karin understreker at det er snakk om en *tydning* i den profetiske tungetalen, er interessant. At Gud gir tydning og ikke tolkning høres ut som det gir rom for at det som tydes kan være feil, selv om det er gitt fra Gud.

5.1.2 Ane

Det er jo egentlig et ganske stort spørsmål. Det som jeg tror, da, er at vi er ånd, sjel og kropp. Og når vi taler i tunger så er det ikke vi som taler, eller altså, da er det ikke vår sjel, våre tanker som taler, men ånden, så derfor så trenger vi ikke å bruke hjernen så mye. [...] Ja, du bruker ikke hjernen, du bruker din

ånd, og det definisjonen enkelt sagt er at det er din ånd som kommuniserer med Gud.

Ane snakker også om tungetale i to varianter der den ene er å snakke et språk som ikke eksisterer noe sted, mens den andre er å plutselig kunne tale et reelt fremmedspråk. Sistnevnte har hun ikke opplevd selv. På spørsmål om dette er en vanlig inndeling av typer tungetale svarer hun:

Jeg er mer vant til å dele det inn i bruksområde, at du kan bruke det til deg selv, at det er for å bygge deg opp står det jo, og så er det til bruk for å bygge opp menigheten men da må du ha oversettelse, men så bruker jeg det og når jeg ber for folk.

Ane bruker her nesten de samme ordene som brukes i Bibelen om tungetale: for å bygge seg selv opp, og for å bygge menigheten opp (1. Korinterbrev 14, 3).

5.1.3 Daniel

Å tale i tunger, det betyr å snakke i et språk som man selv ikke helt forstår, man kan kalle det et hjertespråk eller, man løfter fram for noe til Gud, med et språk som man på en måte får av Gud. Så istedenfor da å bruke masse ord på å forklare alt man har i hjertet sitt så bruker man det språket og legger det fram. Samtidig som man og tror at det er en slags måte, at Den hellige ånd ber for oss. Så det er en måte å bare liksom, hjertets bønner, bes til Gud. Og så skiller man ofte mellom to forskjellige ting; man har tungetale til egen oppbyggelse, som er veldig knyttet til det jeg sa nå, og så har man dette som er profetisk tungetale som det kan komme tydning på, da tror man at Gud kan snakke gjennom tungetale, og så hvis en reiser seg for eksempel i forsamlingen og kommer med, sier tungetale høyt, ut, og så reiser en annen seg og får tydning på det som da sies, og at Gud bruker den måten til å snakke til forsamlingen av og til.

Daniel bruker også begrepet «språk», men spesifiserer med «hjertespråk». Han løfter fram noe *til* Gud, gjennom et språk han får *fra* Gud, men det kommer samtidig fra hans eget hjerte. Den hellige ånd nevnes også; han ber *for* Daniel. «Hjertets bønner» er tilsynelatende en form for bønn som Daniel alene ikke har tilgang til uten hjelp av Gud og Den hellige ånd, selv om det er noe som ligger i ham selv.

5.1.4 Eva

Å tale i tunger er jo et overnaturlig språk, det er ikke noe du lærer deg, du kan aldri gå på en skole for å lære deg å tale i tunger, men det er noe som Gud gir deg, som er et språk som er ukjent. Men samtidig så kan det være et språk som er kjent for noen og, det finnes jo massevis av historier der folk rett og slett... for dem har de talt i tunger, og så er det andre som har skjønt hva de har pratet om i den salen. [...] Du kan dele det inn i to ting: det ene er, jeg kaller det for nivå nummer én. Der er det lovsang, der du synger i ånden, ikke sant, og det er, altså, vi kunne gjort det her; bare bestemt oss for at nå vil vi synge i ånden, ikke sant, og jolle i vei, det er bare en bestemmelse.

Eva snakker om et *overnaturlig* språk, og dette begrepet bruker hun flere ganger i intervjuet uten å definere hva hun mener med overnaturlig. I tillegg har Eva en litt annerledes oppfatning av tungetale enn de andre informantene; hun opplever den tilsynelatende som litt mer intens. Hun deler tungetalen inn i to nivåer, der nivå 1 er der en kan bestemme seg for å be eller synge i tunger, og bare «jolle i vei». I nivå 1 har man full kontroll selv, samtidig som at det man har på hjertet kommer fram for Gud uten at man selv trenger å tenke på hva man skal be om eller for:

Men nivå nummer 2 er noe helt annet, hehe. Fordi det er Den hellige ånd som på en måte tar deg inn i dette her, altså, romerbrevet snakker om, i romerbrevet 8, 26–27, om at ånden i oss går i forbønn, «med sukk som ikke kan rommes i ord». Og det er en annen dimensjon utav det, det er ikke noe som vi kan bestemme oss for, men det er noe som gjennom at du begynner å tale i tunger, og plutselig så opplever du at Den hellige ånd vil dra deg videre i seg, du går inn i forbønn for et menneske som [uklart] halleluja, trenger forbønn, og du begynner å be, og tenker du.. ja, du bare taler i tunger, sant, og plutselig så oppdager du at «ja men, her er det noe mer» som Den hellige ånd vil, og han vil ta deg videre inn i det. Og da åpner det seg opp en helt ny verden igjen, sant. Som jeg kaller det andre nivået fordi det er Den hellige ånd som leder, du gir respons på det og sier «ok, greit, jeg går inn der».

Nivå 2 framstiller Eva som mer intenst, og som noe man kan komme inn i via nivå 1 av tungetalen. Begge nivå er tilgjengelige for alle og du kan selv velge å stå imot, men Eva anbefaler å gi seg hen når denne situasjonen oppstår. Hun sier:

En kan sammenligne det med ei elv som flyter, sant, noen ganger er det veldig voldsomt, andre ganger er det bare stille vann og det er bare så vidt du ser at elva beveger seg, og så er det mange grader utav det, og sånn er det med tungetale og, når du på en måte står på startstreken, og sier «ok, kom an, nå går vi», så er det gjerne bare stille og rolig i begynnelsen og plutselig så kjenner du «oi, jeg må be for en sånn, sånn, sånn» [...].

Eva forteller videre at det er denne andre dimensjonen ved tungetale som virkelig gir resultater: «(...)du pløyer opp hard mark, du føder liv, du føder tegn under mirakler». Metaforen med en elv som strømmer høres umiddelbart ut som en slags flyt-tilstand der du lar deg «flyte med strømmen», og det eneste du trenger å gjøre er å velge å gå inn i handlingen som deretter drar deg med på en på forhånd ukjent reise. I likhet med de andre sa Eva først at det er Gud som gir tungetalen som språk, men det er Den hellige ånd som «styrer» den.

5.1.5 Jan

Ja, sånn som jeg definerer det i hvert fall, så er det et, altså, det er et personlig bønnespråk, som du har på en måte fått av Gud. For noen er det kontroversielt, mens for andre som er, ja man kan si pinsekarismatiske, så er det på en måte en del av troen, altså en del av på en måte det å leve som kristen. Men for meg er definisjonen av tungetalen rett og slett et bønnespråk som Gud har gitt deg. Og som er en gave. Som du på en måte får helt ufortjent. Dét er på en måte min definisjon av tungetale, og jeg ser det litt sånn i relasjon til de første kristne når de, altså de første jødiske kristne, som ble døpt i Den hellige ånd, du har kanskje lest om det i Bibelen, og da, tar det som et utgangspunkt da, jeg tenker på en måte at den gaven som jeg har fått nå, er den samme gaven som de fikk når de fikk Den hellige ånd, når de ventet på det som blir kalt pinsedagen, altså, i årene etterpå. Så dét er på en måte utgangspunktet mitt, og jeg ser at det er det samme som det var da, som det er nå. [...] Så for meg så er det der, det er en utrolig berikelse for kristenlivet, men det er ikke det som

avgjør at jeg velger å være kristen, at jeg har det. Troen stikker dypere, men det er rett og slett en hjelp i, for meg i hvert fall, det personlige bønnelivet.

Jan er den første som bruker ordet bønnespråk, i motsetning til kun språk eller hjertespråk. Det er i følge ham en gave, og det er en gave man får helt ufortjent. Videre setter han seg selv (og alle andre som taler i tunger) i direkte linje fra apostlene på Jesu tid, i og med at han mener hans tungetale er den samme som de fikk.

5.1.6 Per Ove

Bibelen forklarer det jo som et.. altså, i forbindelse med at de blir fylt med Den hellige ånd. Så får man også er bønnespråk, som... ja, som en kan bruke rett og slett, i bønn og kommunikasjon med Gud. Og det kan, det språket eller, sånn som for min del har jeg mange språk; forskjellige språk, og Bibelen snakker om det som, både som menneskespråk, altså som kjente språk i verden men som du ikke kan selv, det er kanskje mer sjelden men det forekommer absolutt. Og så brukes benevnelsen englespråk, altså språk som ikke er av denne verden her da, men som da har en betydning, sant. Og dette er et.. når jeg ber for eksempel, eller jeg kan begynne å tale i tunger nå, helt uanstrengt. [...] Bibelen snakker også om at det er et.. at man taler hemmeligheter med Gud, altså det er en del av bønnen, kommunikasjonen med Gud. Det står at vi taler i tunger for å bygge oss selv opp, altså, det er på en måte med på å styrke ens indre menneske. Og så ser du også at...at i noen sammenhenger så er det da, ja det står også om at Guds ånd, altså Den hellige ånd hjelper oss å be når vi ikke vet hvordan vi skal be. Så sånn er det ofte, at man ber for forskjellige emner eller tema eller sånn, så er det mange ganger jeg på en måte ikke vet med mitt sinn hva som er best eller hva som er rett eller hva som er Guds vilje i saken. Og da er det veldig bra å be i tunger, for da vet jeg at jeg ber i samsvar med Guds vilje. Og dette språket har sitt utgangspunkt i vårt hjerte eller i vår ånd, ikke sant, så det er ikke liksom hentet ut ifra her (peker på hodet), du sitter og tenker ut... nei. Men det er helt uanstrengt. Ja. Du kan slutte og begynne, sånn som jeg sa, helt uanstrengt. (Kort pause). Ja, og så er det noe, så ser du også da noen tilfeller, og Bibelen snakker også om dette, at det kan være med å formidle et budskap, men da skal det helst tydes, ikke sant, slik at det gir mening for dem som hører det.

Per Ove bruker også ordet bønnespråk; et språk en kan bruke for å kommunisere med Gud. Han snakker også om å «tale hemmeligheter» med Gud, og å be «i samsvar med Guds vilje».

5.1.7 Gro

[Gro] Det er et bønnespråk, en måte å kommunisere med Gud på, vil jeg si. (...) Men av og til kan jeg jo oppleve at... at på en måte, det er ikke jeg som ber til Gud men det er Gud som vil si meg noe. Eller si noe til noen andre. Sånn at jeg på en måte bare skjønner at... dette er et budskap som skal komme på norsk etterpå, kan du si. Og da er det jo egentlig ikke et bønnespråk, så egentlig må jeg utvide definisjonen min litt der, da. For da er det jo egentlig... Gud som taler igjennom meg.

[MHD] Og da er du avhengig av en tolkning? Fra noen andre?

[Gro] Ja, enten fra meg selv eller noen andre. Jeg har opplevd å få den selv også.

[MHD] Kan du kalle det profetisk tungetale, når det blir på den måten?

[Gro] Ja. M-m.

[MHD] Men hvis du får tolkningen selv, får du da budskapet først i tungen og så tolkningen etterpå? Eller glir det inn i hverandre?

[Gro] Ehm. [Pause]. Nei jeg vil si det kommer etterpå. M-m.

Gro bruker med en gang betegnelsen «bønnespråk», men utvider så definisjonen til at det også kan være Gud som taler direkte gjennom henne. Gro er den eneste som forteller om en opplevelse av å få tolkning på sin egen tungetale.

5.1.8 Tre typer tungetale

Det blir til sammen nevnt tre forskjellige varianter av tungetalen i informantenes definisjoner. Den de selv bruker oftest, og som jeg legger mest vekt på, er det personlige «bønnespråket», som både Gro, Per Ove og Jan kaller det. Denne typen tungetale er den man bruker i sin personlige bønn, den er til for å bygge opp den som taler, og tolkes vanligvis ikke. Her er det ikke nødvendigvis et bestemt budskap man får fra Gud, men et «språk» som hjelpemiddel i bønn. En annen variant er den

profetiske tungetalen; et budskap i tunger som tolkes av en annen (som har nådegaven å kunne tolke, se avsnitt lenger ned). Denne varianten oppstår oftest i fellesskap, men kan også skje når en er alene, slik Gro forteller. En siste variant, som ingen av mine informanter har direkte erfaring med selv, men alle har hørt historier om, er tungetale som kommer ut i form av et eksisterende og forståelig fremmedspråk. Dette kan også kalles profetisk, da noen av informantene mener at denne varianten oppstår for å gi et budskap til de som forstår det aktuelle språket.

5.1.9 Bibelsitering

«Derfor må den som taler i tunger, også be om å kunne tyde det. For hvis jeg ber og taler i tunger, er det ånden min som ber, men forstanden har ingen nytte av det» (1. Korinterbrev 14, 13).

Ane sa i sin definisjon at det er ånden hennes som ber, og også flere av de andre siterer Bibelen indirekte eller viser til den direkte i sine definisjoner. Flere sier for eksempel at de ikke bruker forstanden eller intellektet når de ber i tunger, i motsetning til å be på norsk. Per Ove gikk rett på å fortelle hva Bibelen sier om saken når jeg stilte ham spørsmålet, og det ser ut som de fleste forholder seg til det som står i Bibelen om tungetale og i større eller mindre grad former sin definisjon etter dette. På den andre siden kan mitt spørsmål ha blitt oppfattet som at jeg ønsket et «teologisk korrekt» svar (kanskje spesielt av Per Ove, som er pastor), og at de dermed har vært mindre frie i sine egne tolkninger og definisjoner.

5.1.10 Å gå tom for ord

Flere av informantene fortalte om en opplevelse av å få muligheten til å fortsette bønnen selv om de «går tom» for ting å si. Jan sa: «(...) Når jeg ber, så opplever jeg at hvis jeg går tom for ord så kan jeg bare be videre i tunger, (...) Så det hjelper meg på en måte til å ha en naturlig og god... overgivelse. Til Jesus». Senere i intervjuet sier han også: «Men det er ingen tvil om at, det har jeg merket, at jo lengre tid du bruker i bønn, jo mer avhengig er jeg av å bruke tungetalen. For ellers så går jeg helt tom for hva jeg skal snakke om, hva jeg skal be om».

Daniel sa: «Altså, det å be til Gud er jo ofte en, en ting man gjør ofte som kristen, og vil være utfordrende å hele tiden skulle formulere ord for å si det man ønsker å be om eller tenker å be om».

Karin sa også: «Hvis jeg ikke klarer å uttrykke følelser eller ikke vet hva jeg

skal si, så hender det at jeg taler i tunger isteden. [...] Det er en måte å uttrykke hjertet mitt på, det er å tale i tunger».

Det å kunne fortsette å be over lengre tid, selv når en ikke har mer konkret på hjertet å be om, anses som positivt av alle informantene. Alle syv mener det å be i tunger og det å be på norsk er likestilt i «effektivitet». Spesielt Daniel og Jan framstiller det som et problem at man ofte ikke vet hva man skal si i bønner, og at tungetalen er en løsning på dette problemet.

5.2 Tungetale – en nådegave?

Ingen av informantene brukte begrepet «nådegave» i definisjonene sine, men nesten alle brukte ordet «få»: man får språket av Gud. I Paulus' første brev til korinterne omtales tungetalen som én av flere nådegaver (1. Korinterbrev 12, 4–11). Jeg ønsket derfor å spørre informantene om de anser tungetale som en nådegave, og hva dette i så fall innebærer. «Nådegave» ble dermed også et slags sensitizing concept i analysen min.

5.2.1 Nybegynner-nådegaven

Ane introduserte begrepet «nybegynner-nådegave» under intervjuet sitt:

[Ane] Det blir jo regnet som en «begynner-nådegave».

[MHD] Hva betyr det?

[Ane] At, det er mange forskjellige nådegaver man kan få, og folk ser på de eller definerer de forskjellig, men hvis du tenker på det, det står mange forskjellige steder i Bibelen da, sånne lister over for eksempel; tale i tunger, helbredelse, profetiske ord; at du kan få ord til folk fra Gud, som du ikke kunne vite på forhånd. Bare fortelle en person «du heter det, rommet ditt ser slik ut» for eksempel, eller «du har vondt der og der». Og da blir tungetale regnet som noe som det er vanlig å begynne med da, at det er veldig basic, at alle har det, det er meningen at alle skal kunne tale i tunger. Og før du og får andre ting, at du ber for folk og de blir helbredet og... men det trenger ikke komme i den rekkefølgen. Men det er i hvert fall, ja, regnet som ikke noe høyt der oppe men, ja.

Ane sa i motsetning til en del av de andre informantene ikke noe om at bønnetungetalen og den profetiske tungetalen vektlegges ulikt i klassifiseringen av nådegaver, men poenget hennes ble senere gjentatt av Jan, som på spørsmål om han syntes begrepet «nybegynner-nådegave» kunne passe, sa:

[...] Der er jeg helt, helt enig, fordi tungemålgaven, den er.. den kan du på en måte ta når du er på stranden, for den er ikke farlig. Men med en gang du på en måte begynner å bevege deg litt ut på dypt vann og våge å stole mer og mer på Guds ord, så kan du plutselig oppleve at.. ja, okei: «her borte sitter det en mann, jeg opplever at Gud skal gå bort og bare tale inn i hans liv om dét og dét og dét». Det har ikke jeg turt. Det må jeg innrømme. Men, jeg har venner som har gjort det. Men da skal de være veldig trygge på det, og da skal de vite at dette er fra Gud. De skal vite at de kjenner igjen, altså, åndens stemme, da. Så, da. Det der er ikke noe du skal gjøre i utrengsmål fordi du skal virkelig vite, og hvis du vil trene deg opp til det så er den eneste måten egentlig bønn. [...] Men så er det på en måte noen, altså de opplever hele tiden at de har, de kan profetere over andre mennesker, altså som viser seg at stemmer, men så skal du ikke se bort ifra at det er mye sjel også; et ønske kanskje, om å si noe positivt til det mennesket, men som kanskje ikke var riktig. Så man skal være edruelig også, og ikke bare 100% tro at alt kommer fra Gud. For det tror jeg ikke. Da lever du litt sånn; da er det fort gjort at det kan bli litt sånn kvakksalveri altså.

[MHD] Så sånn sett er tungetalen litt mer lavrisiko?

[Jan] Det er lavrisk ja, det er det. Med mindre du velger å gjøre det offentlig foran en forsamling eller et møte eller en sammenheng eller hvor det måtte være, altså.

Jan poengterer her at andre nådegaver, som for eksempel profetisk tale, er mer risikabelt. Han fremstår som svært bevisst på at en raskt kan stemples som useriøs om en profetere Guds ord i tide og utide, og er ærlig om at han selv ikke (tror han) har gaven til å profetere, verken i tunger eller på norsk:

Ja, det er en nådegave. På lik linje med flere andre gaver, som å tale profetisk, og, ja, tyde i tunger. Den nådegaven har jeg ikke, tror jeg. Men jeg vet ikke,

jeg har aldri prøvd det. Jeg har aldri våget meg utpå det på noen som helst måte. Så det er, det er nok en nådegave. Og det står jo veldig klart i bibelen om ulike nådegaver, eh, Billy Graham hadde jo, så langt jeg forstod, han sa jo blant annet aldri at han hadde tungemålgaven, så for å bli en bedre kristen av å ha en tungemålgave, det er nok ikke mulig. Men at det kan være en hjelp i kristenlivet; absolutt. Det er sånn jeg ser på det i alle fall.

5.2.2 Profetisk tungetale

Karin var den første jeg intervjuet, og basert på inntrykk jeg hadde fått gjennom en innledende samtale med en annen informant spurte jeg henne om hva det betyr at tungetale er en nådegave:

Nådegave, det er jo egentlig et veldig rart ord, som *aldri* brukes om annet enn det som er i Bibelen, tror jeg, nåde betyr egentlig gratis, og gave er jo også noe som man får, så det blir jo en sånn «smør på flesk-ord». Nådegave er noe vi får av Gud, som er til bruk for andre mennesker enten i menigheten, eller for mennesker i hverdagen og ja... Nådegave kan for eksempel være at du legger hendene på noen og så blir de friske, da har du kanskje nådegaven til å helbrede. Men nådegaven å tale i tunger, det omtales vel mest ved å reise seg opp i forsamlingen og tale i tunger som blir tydet av noen.

Daniel fortalte at selv om tungetalen regnes som en nådegave, er den ikke ufeilbarlig:

I forhold til nådegave-bruk og sånn, så er jo Bibelen veldig klar på at man, det skal øves i og læres, det er noe som og kan øves og læres i -, at det ikke bare er noe man får og så skal man bruke det, men at det og er noe som man kan trenes i, da. Og det betyr jo og at det er mulig at det skjer feil, hehe. Og det er vi veldig avslappet for.

I intervjuet med Eva spurte jeg:

[MHD] Jeg vil bare få avklart et begrep som jeg har støtt på noen ganger, nemlig nådegave. Hvorvidt tungetale regnes som en nådegave?

[Eva] Nei. Nei. Du har 9 nådegaver. Det står jo om tunger og tyding som én utav de gavene. Men det er ikke den typen tungetale jeg snakker om når jeg snakker om tungetale nå. Men du har troens gave, du har gave til å profetere,

du har tegn under, helbredelsesgaver, du har.. sa jeg profeti, og du har tungetale. Ja, det er ni åndens gaver.

[MHD] Men hva ligger i den tungetalen som nevnes der, da?

[Eva] Det er, hva skal jeg si, du får et budskap, ifra himmelen på en måte. Jeg tenker mange ganger «hvorfors kunne jeg ikke bare profetert» for det hadde vært så mye enklere, sant, må du ha den tungetalen først og så den tydingen etterpå. [...] Det er det som er på en måte forskjellen, både til altså, sant, egen oppbyggelse, og så har du det som er nådegaven å tale i tunger, og da skal det tydes.

Per Ove synes profetisk tungetale er en nådegave i større grad enn det å be i tunger:

[...] Det er litt forskjellig hvordan man underviser eller tenker rundt dette her, jeg tenker jo at.. det personlige bønnespråket, det er egentlig tilgjengelig for alle kristne. Mens gaven til å tale i tunger som bærer fram budskap, det er en nådegave som er gitt noen få. Eller, noen, ikke få eller mange, men det er noen. Men da er det på en måte også gaven til å kunne tyde, eller så har det ingen hensikt.

Karin, Eva og Per Ove skiller altså mellom profetisk og privat tungetale, og mener at kun førstnevnte regnes som en nådegave. Daniel brukte ikke denne distinksjonen, men som mange av de andre informantene gikk han ofte over til å snakke om «tungetale» generelt og ikke privat tungetale spesielt, noe som kan ha vært tilfellet her.

5.3 Egen bruk

Etter å ha fått en forståelse for hva informantene mener det vil si å tale i tunger, ville jeg vite mer om hvordan de selv bruker tungetalen i det daglige.

5.3.1 Første opplevelse

De fleste informantene har et levende minne av første gang de talte i tunger, og husker detaljert hvor gamle de var, hvor det skjedde og liknende. Noen hadde også bedt aktivt, og eventuelt hatt andre rundt seg som ba for dem, om å få evnen til å tale i tunger. For noen kom tungetalen gradvis og forsiktig, mens for andre kom den plutselig som et resultat av et sterkt ønske om å få den. De fleste befant seg i et miljø

som vektla tungetale som noe positivt. Selv om noen av informantene på et tidspunkt etterspurte tungetalen og lurte på hvorfor de ikke hadde fått den, understreker de i dag at tungetalen er tilgjengelig for alle som ber om den.

5.3.2 Hyppighet

Karin påpeker at det å tale i tunger er noe helt dagligdags for henne. Hun sier at hun snakker med Jesus flere ganger om dagen og har et personlig forhold til ham. Denne samtalen kan foregå med tungetale, for eksempel om hun ikke greier å uttrykke følelser eller ikke vet hva hun skal si. «Å tale i tunger er en måte å uttrykke hjertet mitt på», sier hun. Hun forteller videre at det ikke er noen «kvalitetsforskjell» på å be eller tale i tunger og det å be på norsk; ingen av variantene er foretrukket framfor den andre. Hun sier: «Jeg tror Gud setter like stor pris på de norske ordene mine som at jeg taler i tunger. Men jeg har også en tanke om at når jeg ber i tunger så ber jeg det Den hellige ånd ønsker, og lar Den hellige ånd bruke min stemme».

Anes svar på hvor ofte hun bruker tungetalen er at «det er bra å gjøre det hver dag». Det er imidlertid ikke alltid hun gjør dette selv, men hun taler i tunger flere ganger i uken.

Daniel taler også i tunger flere ganger i uken. Han sier han ikke har det som en daglig del av bønnelivet sitt og at mange andre bruker det mye mer enn ham, og tenker at en av grunnene til dette kan være at han er av en generasjon som ikke har hatt så mye fokus på tungetalen som tidligere. Han gjør det sjelden eller aldri foran folk han ikke kjenner godt, men kan be i tunger i større forsamlinger under for eksempel lovsang der ingen hører ham spesielt godt.

Eva taler mye i tunger, gjerne flere timer hver dag. Hun kan gjøre det både på jobb og hjemme, og det trenger ikke alltid være høy tale. Hun anser ikke at det er noen kvalitetsforskjell på det å be i tunger og på norsk. Noen ganger kan det være greit å få sagt det du ønsker på norsk, andre ganger er tungetalen et godt hjelpemiddel for å få fram det som ligger på hjertet:

Pluss, ja som jeg sier, det gir deg en styrke, det gir deg en, livet kan være utfordrende mange ganger, sant, og du møter saker og ting, og da er det veldig greit å bare få det ut, og du vet gjerne ikke helt nøyaktig hvordan du skal få satt ord på det heller. Tungetale er ypperlig, hehe. Kan brukes til alt.

Per Ove kan ikke gi noe eksakt svar på hvor ofte han selv bruker tungetale, fordi det er noe som «er i ham hele tiden». Han eksemplifiserer med at han fint kan tale i tunger inni seg under intervjuet vårt.

Gro bruker tungetale i bønn hver dag, flere ganger om dagen. Hun har full kontroll på talen og starter og stopper når hun selv vil. Hun sier også at det å be i tunger og på norsk er to helt forskjellige ting, og at det ikke går an å foretrekke det ene fremfor det andre. Noen ganger starter hun bønnen i tunger for å «tune seg inn», for så å fortsette på norsk. Hun kan bruke tungetalen stille inni seg (uten høy tale), og sier den ikke trenger noen særlig konsentrasjon.

5.4 Opplevelse og følelser

I og med at utgangspunktet mitt var å analysere datamaterialet opp mot flyt-teorien, vektla jeg følelsesmessig opplevelse av tungetalen under intervjuene. Spesielt snakket vi om kontroll, konsentrasjon og den positive følelsen som følger tungetalen hos nesten alle informantene. Disse tre aspektene er også utdypet videre i kapittel 7.

5.4.1 Kontroll

Karin taler selv i tunger flere ganger om dagen, og hun starter og avslutter når hun selv vil. Det er noe hun kan bestemme seg for å gjøre, på samme måte som en kan bestemme seg for å gå over fra norsk til engelsk i en samtale:

Men jeg har også en tanke om at når jeg taler i tunger så ber jeg det som Den hellige ånd vil, og jeg uttrykker på en måte, jeg lar på en måte Den hellige ånd bruke min stemme, da. Men det er ikke, jeg bestemmer jo på en måte over stemmen min selv og, hehe. Han tar ikke over sånn at jeg setter meg selv til side på noen måte. [...] Jeg gjør det flere ganger om dagen, og jeg kan begynne og jeg kan slutte akkurat når jeg vil. Det er ikke en følelse, det er ikke en stemning, men det er noe jeg, altså, akkurat som at jeg kan bestemme meg for å snakke engelsk så kan jeg bestemme meg for å tale i tunger.

Daniel forteller om mer ekstreme tilfeller:

Jeg har hørt historier på folk som har måttet bli hjemme fra jobb fordi det eneste som kom ut fra munnen det var et språk som ikke noen forstod, hehe.

Eh, men det hører til sjeldenhetene. Til vanlig er tungetale noe du har full kontroll på selv.

I sin definisjon kom Eva inn på at hun deler tungetalen inn i to nivåer. På spørsmål om hvorvidt nivå to innebærer mindre kontroll enn nivå en, svarte hun:

Ja, det er en fin måte å si det på, at, altså, Den hellige ånd er jo der alltid, ikke sant, men det kreves mer, det er akkurat som, sant, noen ganger er det nok med én kopp kaffe, mens andre ganger må du ha liksom ei hel bøtte, og litt sånn er det i bønn og, det er noen ting som gjerne ikke trenger så voldsomt mye bønn rundt, det blir ordnet for å si det sånn, gjennom litt bønn, mens andre ting er det mer stoff rundt eller det er mer heavy, det kan være mange ting, det kan være tanker som sitter i et menneskes liv ikke sant, det kan være at de er veldig anti-Gud, ikke sant, for du rensker menneskers sinn i den åndelige verden, sant, du kan ikke forstå det med det naturlige, men er du frelst, født på ny og har et liv med Gud og taler i tunger, så skjønner du hva det går i, ikke sant. Og da blir du en som står i mellom den personen som du ber for, og Gud. Du bringer den personen inn for Gud. Og det tror jeg er kjempeviktig at en våger å gi seg, å miste den kontrollen, midt i et samfunn der alle skal ha kontroll.

Eva er den som skiller seg mest fra de andre i opplevelsen av kontroll. Hun sier man i utgangspunktet kan sette i gang og be i tunger når man selv ønsker det, men hun snakker også om en mer intens opplevelse av tungetalen, i det hun omtaler som nivå to. Her har man noe mindre kontroll, og det er Den hellige ånd som «leder deg» i denne bruken av tungetalen. Hun snakker også om det hun kaller bønnebyrder; å vekkes midt på natten av en beskjed om å be for en spesiell person, eller å måtte sette fra seg handlevognen og løpe hjem for å be for noen som trenger det. Eva mister ikke kontrollen på den måten at hun plutselig faller i bakken og ber i tunger, men hun lar Gud og Den hellige ånd styre seg i den forstand at hun er var for de signaler hun mener å motta, og gir seg hen i bønnen med stor kraft.

På samme måte som Eva deler tungetalen inn i to nivåer føler Jan at det er ulike dybder en kan gå inn i. En kan velge å gå dypere og mer intenst inn i tungetalen enn for eksempel den man utøver når man kjører bil, men da må man sette av tid til det. Han sier: «[...] den dype hengivenheten og takknemmeligheten der du kan

begynne å grine og alt, den må du på en måte forbeholde til tider der du har litt mer.. tid til, altså». Som Eva også forteller sier Jan at denne dypere tilstanden kommer nærmere jo lengre du ber i tunger, men han understreker også at du har mulighet til å «trekke deg vekk» fra den om situasjonen ikke tillater det.

Per Ove sier han regulerer tungetalen helt selv:

Jeg kan holde på med andre ting og allikevel kunne be i tunger inni meg, for eksempel. Så jeg regulerer det helt selv, om jeg ber stille inni meg eller når jeg ber høyt, eller... Så det er ikke så.. hvis du leser i, jeg vet ikke om det er Store Norske Leksikon, eller en del andre sanne oppslagsverk, så identifiseres det som et språk som folk taler i ekstase. Men det er helt feil, hehe.

[MHD] Den hellige ånd er også med i bildet her? På et vis?

[Per Ove] Ja, det er han som gir språket. Ja.

[MHD] Men du kan koble deg på når du selv ønsker det?

[Per Ove] Ja, det er som innlagt vann. Hehe. Det er bare å skru på krana og skru av når du vil. Hehe.

På spørsmål om profetisk tungetale er like selvstyrt som bønnespråket svarer han det samme: «Det skjer innen ordnede former. Ja, så, det står at «profeters ånder er profeter lydige». Du har helt kontroll over det selv. Og vi kan velge på en måte tidspunktet eller når det passer inn, for eksempel».

5.4.2 Konsentrasjon

Alle informantene forteller at man styrer tungetalen helt selv, med noen forbehold hos Eva og Jan som snakker om en «dypere» form for tungetale der man har «litt mindre kontroll». I og med at de mener tungetale er en aktivitet man starter og avslutter når man selv vil, lurte jeg på hvor stor grad av konsentrasjon som trengs for å få til dette.

Karin forteller at det ikke kreves noen særlig grad av konsentrasjon for å tale i tunger:

Nei, ikke i det hele tatt. Jeg kan godt sitte og arbeide eller lese en bok og tale i tunger samtidig for dette går ikke gjennom intellektet mitt, dette er kun stemmen min, og det går, det er det som er så vanskelig å forklare fordi at det

er ånden min som taler. Og vi lærer jo aldri noe om ånden vår i den norske skolen for eksempel, der lærer man om sjelen og tankene og følelsene våre og sånne ting, men ånden lærer man ingenting om og hvert menneske har en ånd og, den kan, altså, Den hellige ånd bor i meg fordi jeg er kristen og jeg lar Den hellige ånd snakke gjennom meg når jeg taler i tunger. Men det er jeg som har kontrollen over både stemmen og kroppen min, alt sånn. Men jeg kan altså gjøre to ting samtidig, jeg kan lese og få med meg det jeg leser, samtidig som jeg taler i tunger, og det er egentlig et ganske godt bevis på at ikke det går via intellektet.

Daniel sier han ikke er mindre bevisst under tungetale, men bruker mindre energi:

Det er noe med det gode med tungetale, det er at man ikke trenger å konsentrere seg om ordene, og... temaet. Så det er en slags, det er egentlig et godt spørsmål, altså, man er på en måte, litt mindre bevisst høres jo veldig... at man blir på en måte bevisstløs, men... man bruker mindre energi på det man skal be over. Fordi at man på en måte bare kobler seg på noe som på en måte ber ut hjertet, og da blir ikke ordene og temaene, men mer på en måte.. bønner i seg selv som bare veller fram, på en måte.

Jan forteller at det rundt ham og alle tanker han måtte ha i hodet blir tilsidesatt under tungetalen, samtidig som han når som helst kan avslutte bønner og fokusere på noe annet som trenger hans oppmerksomhet:

Fordi at du, når du ber privat i tunger så opplever du på en måte at alt rundt deg blir på en måte underordnet. Da blir på en måte hva du skal ha til middag, når du skal hente barna i barnehagen, det blir litt sånn der, det blir satt på vent. Og det kan være en fantastisk opplevelse, men samtidig er det noe med at, jeg har aldri vært så langt inne at jeg ikke på en måte kan, altså, rasjonelt forstå hva som skjer rundt meg. Altså, hvis jeg ber i bilen så følger jeg med i trafikken, det er ikke sånn at du lukker øynene og det er helt sånn... galematias, det er det jo ikke. [...] Det kommer litt an på. Jeg tror at, hvis du, det der med tungetale, det er nok litt sånn at det er litt sånn «light»... altså, du har det dype, der du virkelig er der, du er helt hengitt, og så har du det litt overfladiske der du på en måte sukker og ber mens du kjører, og har full konsentrasjon og kjører på autopilot, og har fokus på det du skal gjøre. [...]

Men akkurat det med tungemål, du kan sitte sånn og bare smile, le og bare tenke at «så deilig å bare kunne be i tunger» samtidig som du har full kontroll på hva som skjer ved siden av deg, blindsoner, bakspeil, ja, og ringer telefonen så [knipser] så er du der med en gang og «hallo». Sånn at, du kan gå inn og ut av det ganske kjapt.

Per Ove mener den indre bønningen ikke krever noen form for konsentrasjon:

Altså, den indre kommunikasjonen eller bønningen, den krever ikke noen konsentrasjon. Det er klart, hvis du har spesielle tema eller evner du ønsker å be for, ikke sant, så er det jo det gjerne knyttet til at du også ber på norsk, og da er du på en måte konsentrert. Da ber du både med forstanden, og i tunger. Altså, du kan gjerne veksle, da.

På spørsmål om tungetalen krever konsentrasjon svarte Gro enkelt «nei» uten å utdype dette.

5.4.3 Følelser

Spørsmålet «hva føler du når...» har jeg full forståelse for at er vanskelig å svare på i en intervju-setting. Jeg ville allikevel forsøke å få fram hvilke følelser mine informanter opplever under og etter tungetale, og om tungetalen gir noen endring i sinnsstemning, enten direkte under tungetalen, eller gir seg utslag i en forskjell i humør før/etter tungetalen. Ved dette spørsmålet hadde jeg flyt og kriteriet om måltilstand i tankene (hvorvidt følelsene en får av å be i tunger kan kvalifisere til å være et mål i seg selv).

Karin sier hun ikke opplever noen form for følelsesmessig reaksjon på å tale i tunger:

Nei følelsesmessig er det ingen forskjell for meg, men det kan være følelsespreget første, altså noen av de første gangene du gjør det, fordi hvis du har ønsket å begynne å tale i tunger og bedt Gud om å gi deg den, altså ikke sant, det er det jo kanskje typisk at man gjør, at man er i et miljø hvor du hører andre tale i tunger og fått undervisning om det, så ønsker du at det skal fungere, at du skal gjøre det selv, og da når man begynner å tale i tunger så kan det være følelsesladet fordi man får ønsket oppfylt. Men sånn i det daglige

så merker jeg absolutt ingen følelsesmessige forandringer i forbindelse med det.

Ane forteller om en avslappende følelse og sammenligner tungetalen med dans:

Det er veldig... veldig avslappende på en måte. Det er sånn, jeg kan gå rundt og vaske opp eller gjøre hva som helst egentlig og bare tale i tunger og så merker jeg ikke nødvendigvis at jeg fortsetter å tale i tunger. Jeg har også, jeg har danset, på en måte, i tunger. Eller, ikke på samme måte, men følt at dansen har fungert litt på samme måte, at jeg bare begynner å danse og så velger jeg ikke egentlig bevegelsene selv, de bare kommer av seg selv, og så... og når jeg gjør det på den måten så passer det ofte mye bedre til musikken, hehe, enn når jeg velger bevegelser helt bevisst, det er kjemperart. Så det er på en måte.. ja, en avslappet... okei da, det var litt vanskelig å forklare følelsen.

Eva snakker om en glede over å kunne tale i tunger, som gir henne styrke:

Det handler om min relasjon til Jesus, det er dét som er fokuset. Er du forelska så får du aldri nok, ikke sant, og det er ikke sånn «jaja, må jeg tale i tunger nå igjen?», men det er liksom bare «yes, endelig!», hehe. Noen ganger så stikker du inn på et rom bare for deg selv bare for å, «aaah, jeg må ha luft», sant. Og da blir det en helt annen ting, da blir det ikke noen religiøs plikt eller noen ting som helst. Pluss, ja som jeg sier, det gir deg en styrke, det gir deg en, livet kan være utfordrende mange ganger, sant, og du møter saker og ting, og da er det veldig greit å bare få det ut, og du vet gjerne ikke helt nøyaktig hvordan du skal få satt ord på det heller. Tungetale er ypperlig, hehe. Kan brukes til alt.

Jan beskriver flere typer sterke følelser:

Det har aldri vært en dårlig opplevelse, men jeg kan oppleve litt sånn at du nesten begynner å gråte, i sorg over noen som du skulle ønske hadde det bedre, eller et eller annet. Så det er aldri en negativ opplevelse, men i den grad du opplever at «nei vet du, i dag var det tragisk å tale i tunger», det har jeg aldri opplevd. Men jeg har opplevd at det kan bli veldig sånn at det bare «kjære Gud, hva er det som skjer her? Hva er det nå jeg ber om?». Men jeg aner ikke hva selv, men jeg opplever på en måte at jeg blir veldig bekymret eller får veldig nød for en eller annen som jeg kjenner, eller en situasjon. Og

så fortsetter det enda mer, og så merker jeg til slutt da, så er du på en måte glad allikevel. Fordi da er det et eller annet du har bedt om som du ikke vet sikkert, men som jeg føler veldig klart at okei... Eh, det høres veldig, veldig rart ut... Men du må liksom oppleve at du ber gjennom, du må oppleve til slutt at du får en sånn ro, en indre fred og glede i alle fall... Men det er aldri noe sånt at jeg opplever det ubehagelig eller har vært nedfor eller opplevd at det er en negativ opplevelse. For det har det aldri vært. Det har alltid vært en sånn... Dypest sett så er det en takknemmelighet over å tilhøre noe som er større.

Per Ove kan noen ganger merke at tungetalen påvirker sinnsstemningen og følelsene, for eksempel at en føler seg styrket:

[...] Noen ganger kan det påvirke følelsene, sinnsstemningen, absolutt. Det er der det står at vi bygger oss selv opp, ikke sant, så du kan kjenne at det gir deg, det gir deg på en måte styrke i ditt indre menneske. Men det er ikke alltid at du føler eller kjenner så mye, det er ikke på det nivået at det alltid er knyttet til følelser. Men det kan være det, og jeg har personlig, jeg underviser også om det, at bønn er jo et liv, ikke sant. Med Gud. Og at, ja, la oss si at jeg er nedfor eller lei meg, det kan jo være mange ting man går gjennom i livet, så er det ofte det å be i tunger og legge følelsene og opplevelsene mine inn i det, uttrykker meg selv, til Gud, i tunger, med følelsene, med det jeg kjenner på, med det jeg opplever. Det er veldig godt, altså du får på en måte lagt av deg det som da er bekymringen eller det som er vanskelig eller det som uroer deg. Du på en måte, får det ut av deg, hvis du skjønner? Så kan du be litt på norsk, og sette ord på det, men noen ganger er det veldig bra å bare.. på en måte utøse, vi kaller det for å utøse sitt hjerte, går det an å si det? Hehe. Jeg må jo prøve å forklare hva jeg mener med det, men det er.. du legger av deg, rett og slett, en del byrder og... Og det påvirker sinnsstemningen. I positiv forstand.

Gro forteller om en glede, først og fremst over å kunne uttrykke seg til Gud:

[MHD] Gir det deg en bestemt følelse eller kommer du i en endret sinnsstemning når du bruker tungetalen?

[Gro] Ja, det kan jeg jo. At jeg... hm, altså det varierer jo, men det kan føre til at jeg opplever sterkere at Gud er nær. Et fellesskap med ham. [...] Men

liksom, bare for å forklare litt, så, før jeg hadde fått tungetalen, så følte jeg at jeg klarte ikke å uttrykke meg godt nok ovenfor Gud, på norsk. Jeg klarte ikke å uttrykke min.. takknemmelighet og kjærlighet og begeistring til ham godt nok på norsk, jeg fant ikke ord. Så når jeg da fikk tungetalen så var det en veldig glede, for der følte jeg at jeg kunne uttrykke det, altså i en annen, det blir en annen dimensjon over det. Så for meg var det en veldig... veldig glede, å, følte jeg kunne uttrykke hjertet mitt til Gud på en sterkere måte.

5.4.5 Gudsnærværet

Alle har nevnt enten Gud, Den hellige ånd eller begge to i forbindelse med «hvor» tungetalen kommer fra. Også i forbindelse med følelser nevnte noen gleden over å kunne formidle noe til Gud. Kunne dette også være noe som kunne anses som et «mål» for tungetalen; følelsen av å være nærmere Gud?

Karin snakket om å la Den hellige ånd tale gjennom seg:

[...] Men jeg har også en tanke om at når jeg ber i tunger så ber jeg det Den hellige ånd ønsker, og lar Den hellige ånd bruke min stemme. Men jeg bestemmer over stemmen min selv også, det er ikke sånn at han tar over og setter meg til side på noen måte. Det at Den hellige ånd ber gjennom meg ser jeg på som veldig positivt.

Eva sa: «[...] Og da åpner det seg opp en helt ny verden igjen, sant. Som jeg kaller det andre nivået fordi det er Den hellige ånd som leder, du gir respons på det og sier ”ok, greit, jeg går inn der”». For Eva er det altså Den hellige ånd som tar henne med seg inn i det dypere nivået av tungetalen.

«Jeg aner ikke hva det betyr, har ikke peiling, men jeg opplever en glede og en begeistring og på en måte en forståelse av å ha en veldig mye sterkere nærhet med Gud når jeg bruker tungemålgaven» sier Jan, og fortsetter senere:

[...] Da er du på en måte litt mer connected med Gud da, for å si det sånn, enn hvis du ber en tradisjonell bønn. [...] Så tungemålgaven er mer, det er et språk som Den hellige ånd har gitt deg, men det er ånden din, altså din personlige ånd, som taler. Det er sånn jeg i alle fall oppfatter det.

Jeg sa til Daniel at jeg synes det er litt vanskelig å få tak på dette med et gudegitt språk, og lurte på om det betyr at man er nærmere Gud når man ber i tunger enn når man ber med sitt eget språk:

Nei, jeg mener det ikke er noen forskjell på det. Man tror jo at det skjer noe kobling med Den hellige ånd på det som gjør at man får en, kanskje en ekstra giv i det, og liksom i det når man bare kobler på tungetalen. Veldig mange opplever og at tungetalen er kjempeviktig for bønnelivet deres, og det handler kanskje om den koblingen på Den hellige ånd. [...] Det som jeg tror det er at det er på en måte et verktøy for oss, i vårt bønneliv, til å på en måte, istedenfor at alt bare er ting som jeg kommer på å si, så kobler jeg meg på en eller annen måte på... Vi tror jo at Den hellige ånd bor i oss, og den har på en måte masse som den gjør, hehe. Og vi kan koble oss på det littegrann da, og da er det ikke alltid at jeg vet hva jeg ber om på en måte, jeg tror det er hjertet mitt mye av det, men det kan godt være det er noe som på en måte; om det er folk rundt meg eller noe med meg selv som Den hellige ånd da tar tak i, liksom. Jeg tror det kan skje sånne ting.

Daniel avviste at man er nærmere Gud i bønn i tunger enn på norsk, mens Jan sa på sin side at han kjenner en sterkere nærhet med Gud når han bruker tungetalen.

5.4.6 Å bygge seg selv opp

I Bibelen nevnes det at tungetalen er til for personlig oppbyggelse eller oppbyggelse av menigheten. Noen av informantene nevnte akkurat dette. Ane sa:

Når jeg snakker, taler, i tunger så vet jeg på en måte ikke selv intellektuelt hva jeg sier, så det, men det står jo at du bruker det for å bygge deg opp, og det gjør det virkelig. Jeg kan være veldig langt nede, og da vet man jo ikke nødvendigvis hva man skal be om, og da er det veldig enkelt å bare «slå på» i hermetegn og bare tale i tunger og da er det liksom, da får jeg på en måte følelsesmessige reaksjoner som på en måte er helt ulogiske for jeg vet jo ikke, hvis jeg hadde snakket høyt mitt eget språk så hadde det jo ikke vært rart hvis jeg bare plutselig begynte å grine over det jeg tenkte på. Men nå tenker jeg jo ikke egentlig på noen ting. Så, ja.

Eva nevnte også oppbyggelse i sin definisjon av tungetale som nådegave. «Det er det som er på en måte forskjellen, både til altså, sant, egen oppbyggelse, og så har du det som er nådegaven å tale i tunger, og da skal det tydes».

Jan snakket om hvorvidt han måtte bruke stemmen høyt under tungetale (i motsetning til å tale «inni seg»), og sa: «altså, tungetale må ha en hensikt på et personlig plan, og da blir det til personlig oppbyggelse og å styrke deg i troen».

Daniel bruker også ordet oppbyggelse: «Tungetale, som du snakker om, som er for oppbyggelse til seg selv, det er ikke oppfordret veldig sterkt fra Bibelen sin side at man skal bruke i det store gudstjeneste-fellesskapet».

5.5 Omverdenens oppfatninger

Uavhengig av hypotesen om flyt i tungetale var ett av mine utgangspunkt for forskningen at jeg hadde et inntrykk av at «folk flest» (svært løst definert) har et feilaktig inntrykk av hva tungetale faktisk er, og hvordan den kommer til uttrykk. Dette var informantene til dels enige i. Riktig nok er det nesten ingen av informantene som snakker med andre, enten tungetalende eller utenforstående, om egen bruk av tungetale. I de få tilfellene noen har nevnt at det skjer, er det i mer generell samtale om tungetale som nådegave, eller undervisning om nådegavene i bibelskole-sammenheng. De fleste hadde allikevel en idé om hvordan omverdenen oppfatter aktiviteten.

5.5.1 Utenforståendes syn

Karin tror at folk flest ikke vet helt hva tungetale er og er litt skeptiske til det:

Det kan jo høres litt «spooky» ut hvis man selv ikke har erfart det. Men jeg har alltid opplevd at de som er interessert og spør om det er respektfulle og synes det er spennende. Jeg tror ikke troende som er i miljøer der tungetale er vanlig og blir forkynt om, har en feilaktig oppfatning av tungetale.

Daniel forteller dette:

Det opplever jeg veldig. At mange tenker det kanskje er noe mye mer sånn type: «jeg har ikke kontroll selv»-stemning enn hva det er. Det opplever jeg som en stor misforståelse, at man liksom bare blir dratt inn i noe og så skjer det noe og så husker man ingenting, nesten. At det er så dramatisk som du sier,

da. Og at man har så lite kontroll selv. «Overåndelig» ville vel noen bruke, det begrepet, for å forklare litt dette at folk kanskje tenker at liksom alt er bare Gud og vi står bare som noen passive folk som det bare skjer med, liksom. Der er nok kanskje en av de største misforståelsene, tror jeg da. Og det er egentlig litt forståelig, sant, for det kan oppleves litt sånn når man ser det eller.. og det er jo i inspirasjon av Gud, så det er jo på en måte.. Men det skjer jo når jeg taler eller når jeg, når noen synger så tror vi jo det er inspirert av Gud også, så det er nok bare for at det er en form som er uforståelig og da blir det plutselig litt sånn annerledes.

Jan kommer på et eksempel som svar på spørsmålet mitt. Han har sett en dokumentarfilm på NRK der to norske filmskapere har fulgt en spansk, katolsk eksorsist på forskjellige oppdrag for å drive onde ånder ut av folk. I ett spesielt vanskelig tilfelle forteller eksorsisten til kameraet at han nå skal prøve noe drastisk som han sjelden gjør – han skal be i tunger.⁷ Jan ler av denne dramatiske fremstillingen av noe som for ham er helt dagligdags, og viser til at denne oppfatningen av tungetalen som noe sjeldent og eksotisk kanskje også er å finne her til lands:

[...] Her i Norge har vi en litt annen oppfattelse av ting, vi er ikke så.. vi lever ikke i det overnaturlige eller åndelige hele tiden, men der nede (i Afrika) kan du på en måte ha litt full frihet til å få lov til å preke uten at noen synes du er en pussig type. Men så har du jo og en del katolikker og, altså, lutheranere, som synes dette med tungemål er.. nei, de kan ikke begripe hva det er for noe. Men jeg har aldri hørt noen si at det er fra djevelen, det har jeg ikke.

Eva mener andre religiøse kan være vel så skeptiske som ikke-troende:

Eh, hvis vi kan kalle det den religiøse verden, er gjerne mer mot det fordi de har frykt imot det, de er redde for det overnaturlige, de er redde for å miste kontrollen, mens ufrelste mennesker synes gjerne det er mye mer spennende faktisk. «Åh, går det an?», ikke sant, og så blir de hungrige og tørste etter, fordi det er noe i oss som lengter etter den der overnaturlige dimensjonen, enten vi liker det eller ei, så, en ser disse her... alternativmessene, alt dette her,

⁷ *Eksorsisten i det 21. Århundre*, 2012. Jans egen gjenfortelling av handlingen.

jeg mener, når du ser hvor mye folk som går der, og hvorfor? Fordi at de vil ha et ord, de vil vite framtiden sin, ja men, hvorfor kan de ikke komme til oss som er kristne da, og vi kan be for de, søke Gud, og få et profetisk ord som det ikke er noe vedlegg på nesten, sant. Så... så jeg tror det at... og mange lengter etter det, men så sitter det oppe i sinnet liksom, hvordan det der skal skje, at det er så vanskelig sånn eller sånn eller sånn.

På spørsmål om han tror mange utenforstående har et feilaktig inntrykk av tungetalen svarer Per Ove:

Ja, en del har nok det. Altså, når de som skal skrive leksikon ikke vet bedre, så... hehe. Men, men. Faktum er det at etter hvert som både internett og TV og alt dette her har blitt mer tilgjengelig, og også type gudstjenester hvor man faktisk da, det faktisk praktiseres, så har jeg funnet ut at det er faktisk mer ufarliggjort også. [Uklart]. Det er ikke så mystisk og... spektakulært, liksom. Vi har faktisk opplevd at en del regner med at det, altså «hvis du er kristen, ja men da regner vi med at du taler i tunger», liksom. «Vi har sett det på TV», hehe. Så det kan hende at det er, uten at jeg vet helt hvordan folk i alle sammenhenger tenker, så tror jeg faktisk at, selv om kanskje ikke folk helt vet hva det er, så er de åpne for det. Altså, det er ikke nødvendigvis noe veldig skummelt eller fremmed. Vi har blitt nyreligiøse i Norge, vet du.

I og med at Gro ikke snakker med så mange om det å tale i tunger, vet hun ikke så mye om hvorvidt mange har en feiloppfatning av hva tungetale er. Hun opplevde imidlertid at hennes egen mor ble svært skeptisk da hun fortalte om tungetalen for første gang. Hun ble redd for at Gro skulle begynne å tale i tunger der og da, uten kontroll. Gros generelle inntrykk er at det kanskje er noen feiloppfatninger der ute, uten at hun har flere konkrete eksempler på dette.

5.5.2 Søkervennlighet

Betegnelsen «Seeker sensitivity» brukes ofte av kristne miljøer selv, spesielt i USA. Begrepet viser til å være imøtekommende mot søkende ikke-medlemmer av kirken, og å unngå elementer i for eksempel gudstjenestene som kan «skremme bort» de søkende. Slike kirker kalles ofte «seeker churches» (Sargeant 2000). Noen etterstreber å være en søkervennlig kirke, andre bruker begrepet i negativ forstand og mener det er

helt feil å «holde tilbake» noe i religionsutøvelsen av hensyn til eventuelle nye tilhengere⁸. Mens noen av informantene mine uttrykte overraskelse over at jeg ikke hadde opplevd profetisk tungetale under noen av gudstjenestene i feltarbeidet mitt, hadde andre en opplevelse av at det ble merkbart mindre og mindre av denne formen for tungetale i de åpne gudstjenestene, og at dette i hovedsak var av hensyn til nye deltakere i gudstjenestene. I kodingen av materialet brukte jeg her oversettelsen «søkervennlighet» for å markere hvor dette temaet kom fram.

Karins erfaring er at den profetiske tungetalen under gudstjenester eller andre møter var mer vanlig før:

Ehm, det var veldig vanlig før, jeg tenker at det skjedde i hvert fall sikkert hvert eneste møte i pinsemenigheter tidligere men at det er nok ikke så veldig ofte det skjer nå som det var før. Og hvorfor det, det vet jeg ikke, kanskje folk ikke er så, synes det er så veldig eh, det er kanskje litt flaut å reise seg opp, ikke sant, og begynne å tale i tunger, det er litt sånn risky: er det noen som vil reise seg opp og tyde det jeg sier?

Daniel forteller litt om hvordan hans kirke tenker om dette:

På noen måter så er det litt en villet utvikling. Fordi at man opplever i en gudstjeneste som er offisiell eller på en måte, du vet aldri hvem som kommer inn på den gudstjenesten, så ønsker man at det der ikke skal være alt for mange fremmedelementer, for å ta på alvor de som ikke er vant til å gå i kirken eller enda ikke tror. Så fra ledelsens perspektiv er det en ønsket utvikling. Samtidig så ble det nok gjort for mye i en periode og, som gjorde at man liksom måtte roe det litt ned, typisk, man gikk i en grøft og så gikk man heller i den andre grøften fordi at man på en måte måtte gjøre det mindre så har man nesten sluttet helt med det. Vi tror på at de mindre fellesskapene, altså smågruppene, bibelgruppene, at det er plassen som er mye tryggere for den type... Men mange i denne kirken vil si det skjer alt for lite tungetale på gudstjenestene, så der er det forskjellig og, fra generasjon til generasjon. Tungetale, som du snakker om, som er for oppbyggelse til seg selv, det er ikke oppfordret veldig sterkt fra Bibelen sin side at man skal bruke i det store

⁸ Se for eksempel <http://preachthecross.net/seeker-sensitive-churches-a-cancer-on-the-body-of-christ/>

gudstjeneste-fellesskapet. Der handler det om, for seg selv, i sitt eget liv, i sitt bønneliv. Så det er det vi går etter, derfor er vi ikke så veldig opptatt av det, og litt opptatte av at det for eksempel ikke skal snakkes høyt i mikrofonen, tungetale, hvis det er en egen bønn liksom. Fordi at det er det jo ikke noen som forstår. Og Paulus skriver om det, jeg vet ikke om du har gått litt inn i de tingene, ja, men der skriver jo han om at det, da er det bedre å si tre ord av forstanden enn tusen i., hehe, for det forstår man ikke, sant? Så det er litt sånn tanken bak, da.

Som flere av de andre opplever Eva at tungetalen bevisst tones ned i mange sammenhenger den tidligere har fått komme til uttrykk. Hun understreker at dette er noe hun ikke ønsker å være en del av selv, og hun sier: «Jeg vil ikke være der. [...] Det er livet mitt, sant». Hun synes det er synd at menigheter velger å tone ned tungetalen for ikke å «skremme» de som enda ikke er frelst, og selv tror hun ikke på denne taktikken i det hele tatt: «Jeg tror på at himmelen må kræsje inn over oss, altså», sier hun.

Jeg hadde denne samtalen med Jan:

[MHD] Jeg har fått inntrykk av at dette skjer sjeldnere og sjeldnere; at noen reiser seg og taler i tunger og at det blir tydet -

[Jan] Ja, det gjør det.

[MHD] Det er også din erfaring?

[Jan] Ja. Og det har nok kanskje litt med at vi skal bli så veldig, det skal... altså, det skal være så strukturert. I tidligere tider var ikke det så vanlig. Da var det mer det at man kunne gå fram hvis man hadde et budskap i tunger, og så kunne man komme opp og si det, hvis Gud hadde gitt det til deg i løpet av en preken eller lovsang, i løpet av, en gang i løpet av møtet. Eh, men det skjer ikke så mye lengre. Men det er en helt; sånn som jeg ser det så burde kanskje tungetale vært en mye større naturlig overnaturlig del av gudstjenesten, da. Men jeg erkjenner nok at det er mindre og mindre.

Per Ove forteller om en tankegang lik den Daniel skisserer:

[Per Ove] Altså, vi skiller lite grann på det som er offentlige gudstjenester hvor vi inviterer inn folk, kanskje også kirkefremmede og ukjente til. Så, sånn. Men når vi ber for eksempel for, forbønn eller [uklart] så er det vanlig at vi, som en helt naturlig del av bønnen, ber i tunger. Men det er kanskje mindre av den som har mikrofonen ber i tunger, ikke sant, men det er helt vanlig at folk i forsamlingen når vi ber sånn fellesbønn, så er det ikke uvanlig at mange ber i tunger uten at det skal være forstyrrende, men det, det er en måte de uttrykker seg på. På en diskret måte, vil jeg si. Så det... ja.

[MHD] For da tenker dere på de som er utenforstående? Som kanskje er der for første gang?

[Per Ove] Ja ikke bare det, men også at... den tida vi har, på en måte skal brukes til, men det er ikke noe sånn at vi legger lokk på tungetalen eller at det aldri skjer, eller at vi ber i tunger for en spesiell ting, for det gjør det. Men det er ikke, vi legger vekt på å kommunisere forståelig. I den korte tida vi har gudstjeneste. Mens i alle andre, i mange andre sammenhenger hvor det er mer interne samlinger, så er det litt annerledes.

[MHD] Men hva med den profetiske eller, altså den tungetalen hvor det blir tolket, er det noe som skjer ofte?

[Per Ove] Det skjer fra tid til annen ja. Ja.

[MHD] Er det da gjerne på interne møter eller –

[Per Ove] Nei da, også i offentlige møter skjer det. [Pause]. Men også, det er sånn, den som kanskje opplever å ha et budskap, spør «passer det at jeg deler dette her», og da har vi det i ordnede former, så da, hvis de som leder møtet opplever at dette passer nå, ja men da kan vi ta det, slippe det til. Hvis ikke så kan vi si at «nei men det passer ikke akkurat nå».

Per Ove, og til en viss grad Daniel, har godt innblikk i hvordan deres respektive kirker bevisst har tonet ned bruken av tungetale i de åpne møtene. Dette ser ut til å ha rot i en form for søkervennlighet: de ønsker å la det som skjer være forståelig for alle. Per

Ove understreker i tillegg den kontrollen man selv har over tungetalen med å fortelle at man kan avvise et tungetalebudskap om det ikke er rom for det der og da.

5.6 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg gjennomgått deler av empirien som ligger til grunn for de to neste analysekapitlene. Denne er her presentert tematisk, og jeg vil komme nærmere tilbake til flere av temaene i GT-analysen og appliseringen av flyt-teorien i de neste to kapitlene. Jeg har her tatt utgangspunkt i punkt 3 og 4 i Spickards fenomenologiske prosess (se kapittel 4.1.1), for å sammenlikne og trekke felles strukturer ut av materialet. Jeg har forsøkt å sammenfatte de mest interessante aspektene ved informantenes fortellinger, og deres egne definisjoner har dannet utgangspunkt for flere spennende felles tema som det å «gå tom for ord», gudsnærvær, selvoppbyggelse og omverdenens oppfatninger om tungetalen. I de innledende definisjonene ble det presentert tre ulike former for tungetale, hvorav den informantene selv bruker oftest er den de kaller «bønnespråk». Flere nevnte også begrepet «nådegave», og Jan og Ane drøftet det de kaller en «nybegynner-nådegave». I Underkapittel 5.4 sammenfattet jeg informantenes opplevelser av følelser i tungetalen, disse vil bli nærmere gjennomgått i kapittel 7. Til slutt i dette kapitlet har jeg presentert informantenes tanker om omverdenens oppfatninger om tungetalen, der vi også kom inn på temaet søkervennlighet, og endringer i bruk av profetisk, offentlig tungetale.

Denne presentasjonen av materialet har tatt sikte på å sammenfatte felles strukturer i informantenes fortellinger, og jeg vil i neste kapittel videreføre denne teoretiseringen gjennom Grounded Theory-analyse.

Kapittel 6. Grounded Theory-analyse

Det foregående kapittelet brukte fenomenologi som utgangspunkt for å presentere et tematisk innblikk i intervjumaterialet mitt. I dette kapittelet skal jeg gjøre kort greie for hvordan jeg, ved hjelp av Grounded Theory, analyserte den delen av materialet som ikke var spesielt rettet mot flyt-analysen. Jeg vil kort gå gjennom hvordan jeg kodet materialet, for så å presentere og drøfte de mest interessante konseptene som materialiserte seg. Til slutt presenterer jeg ett enkelt konsept som ble resultatet av analysen, og en teoretisering rundt dette.

6.1 Fremgangsmåte og koding ved hjelp av GT

Målet med kodingen av intervjuene er å teoretisere rundt de tema og konsepter som kom fram av kodingen og analysen av materialet. Alle koder og konsepter er av plassmessige årsaker ikke gjennomgått, men jeg har valgt ut de jeg finner mest interessante. I og med at de fleste informantene vekslet mellom å snakke om profetisk tungetale og privat tungetale, har jeg forsøkt å sile vekk de kategorier som ikke omhandler den private tungetalen. Målet er å i liten grad gjenta det som er presentert under tidligere forskning, men bidra med nye perspektiv som eventuelt kan legges til grunn for videre forskning.

6.1.1 Sensitizing concepts

Kodingen av materialet tok som nevnt i metodekapittelet utgangspunkt i noen såkalte sensitizing concepts. Sensitizing concepts er en slags retningsgivende, stimulerende konsepter som kommer av de forkunnskaper man har om emnet. «Flyt» ble et slikt konsept, selv om akkurat flyt-analysen kom på siden av GT-analysen. Andre konsepter jeg tok utgangspunkt i var «nådegave», siden tungetalen i mye av litteraturen (spesielt den eldre) omtales som nettopp dette, og «bønn» siden den private formen for tungetale tilsynelatende er knyttet til bønn.⁹ I ordet «sensitizing» ligger det at man skal være oppmerksom, og i denne sammenhengen oppmerksom på hvordan det gitte konseptet kommer til uttrykk i materialet. Når det gjelder «nådegave» spurte jeg informantene direkte om de mente tungetale var et eksempel på dette, mens jeg ikke stilte direkte spørsmål om bønn (kun til én av informantene, Jan, for en avklaring på noe som var uklart). Konseptet «bønn» kom derimot tydelig fram i

⁹ Se blant andre Malony og Lovekin 1985; Albrecht 1999; Kavan 2004.

materialet.

Et siste sensitizing concept var i mitt tilfelle det nokså vide «sosial kontekst». Jeg var nysgjerrig på hvordan omgivelsene (menigheten, familien, utenforstående og lignende) rundt informanten påvirket den tungetalen han eller hun brukte alene.

6.1.2 Konsepter og kategorier

Kodingen ble gjort med penn og papir, direkte i de transkriberte intervjuene. Den åpne kodingen som innen GT skal utføres på en liten del empiri (før man etterpå samler inn mer empiri basert på denne kodingen), ble utelatt i mitt prosjekt. Jeg samlet all empiri før jeg begynte på kodingen, med delvis utgangspunkt i flyt-teori, og ellers en åpen tilnærming til temaet. Kodingen av materialet mitt startet dermed med den selektive kodingen. Siden jeg allerede visste at jeg skulle «lete etter» konsepter som er knyttet til flyt (gjennom mitt sensitizing concept «flyt») etablerte jeg noen kategorier for disse, som «kontroll», «konsentrasjon», «mål» og «følelser», samtidig som jeg lette etter helt nye kategorier.

Jeg vil først fokusere på tre av kategoriene jeg fant gjennom kodingen, som jeg anser som spesielt relevante, såkalte «core categories» eller kjerne kategorier. Disse er «bønn», «språk» og «risiko». Bønn er knyttet til konteksten for tungetalen, og språk til selvforståelsen av hva tungetalen er. Risiko oppstod som et resultat av mitt sensitizing concept «sosial kontekst».

6.2 Privat tungetale = bønn?

Fem av informantene brukte begrepet «bønn» i en eller annen form i sin definisjon av hva tungetale er. Tre av dem omtaler også den private tungetalen som et «bønnespråk». Eva nevnte at «ånden går oss i forbønn», Daniel sa at «hjertets bønner bes til Gud». Karin bruker gjennom hele intervjuet begrepet «å be», og utdyper at når hun sier «be i Den hellige ånd» betyr det det samme som å be i tunger. «En enklere måte å be på», kaller hun det. Etter å ha hørt disse begrepene i fire ulike intervjuer spurte jeg den femte informanten, Jan, om hvordan bønn egentlig henger sammen med tungetale:

[MHD] Det å tale i tunger, er det ensbetydende med å be? Går det an å bruke tungetalen utenfor bønn? Eller vil det alltid være et element av bønn der?

[Jan] Ja, jeg tror det. Jaa.. ja og nei. Søren, nå spør du vanskelig. Men altså, i det private, [brukes tungetalen] som et aktivt bønneliv. Men i det offentlige, [som] et budskap som Gud ønsker å forkynne til noen. Jeg velger å skille der.

Den private tungetalen som vi snakket mest om, anser altså Jan som knyttet til bønn gjennom å sørge for «et aktivt bønneliv», som han og flere av de andre kaller det. Den profetiske tungetalen kommer utenom dette, en inndeling som støttes av Daniel E. Albrecht: «Congregants perceive the rite or practice of tongues speech in the Pent/Char liturgy as a type of prayer» (Albrecht 1999:191).¹⁰

Det ser ut som at den private tungetalen er uløselig knyttet til bønn for mine informanter. Karin nevnte «en enklere måte å be på», altså enklere enn å be på norsk. En tolkning av dette kan være at den er enklere fordi du slipper å tenke over hva du skal be om, og dermed slipper du også å vurdere om det er greit å be om dette, eller i det hele tatt foreta en vurdering av det du skal be om. Er «forenkling» av bønn da den private tungetalens fremste funksjon? Tungetalen kan kanskje ses på som en «underform» av bønn som brukes fordi den gir positive følelser (se kapittel 5 og 7), men også en bønneform som tas i bruk når man enten ikke har mer å be om, eller ikke orker å formulere en bønn selv.

Tungetalen har tilsynelatende en spesiell funksjon gjennom å opprettholde en «kontakt» med Gud/Den hellige ånd gjennom bønn når en ikke vet hva en skal be om på vanlig språk. Denne kontakten er meningsfylt for den som ber, og tungetalen hjelper kanskje med å maksimere denne opplevelsen av kontakt, gjennom å holde den over lengre tid. Tungetalen fyller denne funksjonen gjennom å være et *bønnespråk*, som jeg nå skal se nærmere på.

6.3 Språk

En kode som ikke var et direkte resultat av noe «sensitizing concept» var «språk». Dette dukket imidlertid opp i nesten alle informantenes definisjoner av tungetale, enten i form av «bønnespråk» (Jan, Per Ove og Gro) eller «et språk man ikke kan» (Karin), «snakke et språk man ikke forstår, et hjertespråk gitt av Gud» (Daniel) eller

¹⁰ Videre sier Albrecht: «So-called message in tongues among classical pentecostals have a ritual sequence, a pattern that is ceremonial in nature. Depending on the congregational norms, the message may only be given during certain appropriate moments in the service, and it has an expected range of lengths that should not be violated». Hvorvidt den private tungetalen regnes som et ritual kommer jeg tilbake til i kapittelet om flyt.

«Overnaturlig språk gitt av Gud» (Eva). Ane var den eneste som ikke brukte ordet «språk» direkte, men «kommunikasjon». Kodene innen GT skal ikke nødvendigvis ordrett speile begrepene som brukes i intervjuene, men i dette tilfellet ble kategorien «språk» allikevel mest treffende.

Kanskje var «språk» allikevel et slags ubevisst sensitizing concept, da jeg hadde sett på blant annet William Samarins forskning på tungetale som (pseudo-) språk. Det var ikke min intensjon å se på tungetale i et lingvistisk perspektiv, men «språk»-kategorien meldte seg altså allikevel. Jeg tror imidlertid ikke mine informanter snakker om «språk» på samme måte som Samarin eller Goodman, som for eksempel lette etter felles grammatiske strukturer i tungetalen. Albrecht (1999) omtaler i likhet med noen av informantene mine tungetale som «prayer language», og kobler med det kategoriene «språk» og «bønn» sammen (Albrecht 1999:192).

6.3.1 Englespråk og andre fremmedspråk

Per Ove brukte ordet englespråk (i følge ham selv et begrep hentet fra Bibelen) og definerer dette som «språk som ikke er i denne verdenen». Han sa også at han har flere «tungetalespråk». I tillegg sa han at «språket utvikler seg etter hvert», noe som antyder at tungetalen læres på en måte som likner læringen av et vanlig språk.

Spesielt Ane og Eva forteller flere historier om andre mennesker som har talt i tunger hvor det så har vist seg at de har snakket et ekte fremmedspråk de i utgangspunktet ikke kunne. Disse historiene er sted- og tidfestet (omtrentlig), men handler oftest om perifere bekjente. Karin er mer forbeholden og sier hun har hørt tungetale som ligner på fremmedspråk, men kan ikke si sikkert at dette har vært reelt. Karin brukte også fremmedspråk som bilde på bruken av tungetalen: «Akkurat som at jeg kan bestemme meg for å snakke engelsk kan jeg bestemme meg for å snakke i tunger».

I tillegg til å bruke ordet «språk» direkte, omtalte flere av informantene lydene de lager under tungetalen som «ord». Karin sa blant annet «[...] og så begynte jeg å bruke de to ordene jeg hadde fått» og «jeg tror det går an å ha forskjellige språk. Jeg vet ikke hvorfor det altså, jeg har ikke peiling». Av dette framgår det at hun mener det er noe grunnleggende felles for de lydene som produseres hver gang man taler i tunger, og at disse lydene igjen kan deles i flere kategorier kalt «språk». Dette bekreftet hun også ved å si at hun kjente igjen lyder eller ord som ofte kom i tungetalen hennes, og at hun da kunne begynne å lure på hva akkurat dette ordet

betydde. Hun tilla ikke behovet for å vite hva hun faktisk sier under tungetale stor betydning, men fortalte at hun hadde merket hun ofte brukte et ord om hørtes ut som «kiitos», noe hun senere lærte betyr «takk» på finsk. Gro brukte også både «språk» og «ord» i sin fortelling om hvordan hun utviklet tungetalen: «[...] da begynte det liksom å bli et rikere språk med flere ord». Det ser altså ut som at informantene deler inn tungetale-lydene på samme måte som ord i et vanlig språk, slik at disse kan oversettes direkte til norske ord.

6.3.2 Språkets funksjon

Når man bruker tungetalen i bønn ser det ut til at man uten problemer kan veksle mellom norsk og tungetale. Dette framgikk spesielt under bønnemøtet jeg deltok på, der deltakerne i rundt 40 minutter vekslet på å be i tunger og på norsk. Er tungetalen dermed et språk en enkelt tar i bruk når en går tom for ord? Heather Kavan nevnte også å «gå tom for ord», men da i konteksten «offentlig tilbedelse» («public worship»). Hun sier her at en pastor innimellom kan tale i tunger under en preken, som om han «runs out of things to say» (Kavan 2005:71).

I boken *Innføring i Lingvistik* (1996) gir Rolf Endresen, Hanne Gram Simonsen og Andreas Sveen en firedelt definisjon på begrepet språk. For det første viser de til det allmenne, abstrakte begrepet som svarer til det vi kaller «naturlig menneskelig språk» (med eksempelet «bare mennesker kan tilegne seg språk»). For det andre peker de på språk i betydningen enkeltspråk, som norsk og engelsk, og for det tredje henviser de til ordet i betydningen «språkbruk», for å betegne hvordan språket brukes (eksempel: «Ibsens språk er verdt å studere»). Fjerde, og kanskje her mer relevante, variant av ordet viser til «språk» i betydningen «tegn» eller «uttrykksmiddel» (Endresen m.fl. 1996:3–4). De skriver videre at denne fjerde og overførte betydningen av ordet ofte ses bort ifra i lingvistikken, noe som speiler lingvisten William Samarins avvisning av tungetalen som språk. I denne konteksten (mine informanternes bruk av ordet) ser den fjerde definisjonen ut til å være den gjeldende, i form av å være et uttrykksmiddel til bruk i bønn. Første definisjon er mer diffus, men «avvises» av både Jan og Eva fordi de omtaler tungetalen som «overnaturlig». En kan derimot kanskje argumentere for at andre definisjon stemmer med tungetalen, fordi den kan komme til uttrykk i et reelt fremmedspråk. Tredje definisjon er vanskelig å applisere på tungetalen da den mangler grammatisk struktur.

Selv om kategorien «språk» kan ha mange definisjoner, og tungetalen ikke

passer med mange av disse, brukes ordet språk av informantene kanskje først og fremst for å konseptualisere og sette ord på en fenomen som ikke lett lar seg definere. I og med at utøveren (ofte) produserer hørbare lyder under tungetalen, er det lett å kalle det et språk for enkelthets skyld. Når dette språket i tillegg er meningsbærende for utøveren gjennom å være et tegn og uttrykksmiddel (ikke nødvendigvis i form av et bokstavelig budskap), mener jeg det er tilstrekkelig grunnlag for å kalle tungetalen et språk. Det bønnespråket eller hjertespråket informantene snakker om, framstår dermed som *et* språk, men ikke *ett* språk. Jan og Per Ove spesifiserte at språket var personlig, og Daniel kalte det et hjertespråk. Ingen av informantene ga uttrykk for at det fantes noen felles språklig «grammatikk» eller logikk mellom egen og andres tungetale.

6.4 Sosial kontekst og risiko

Jeg snakket med alle informantene om hvordan de opplevde at den ikke-tungetalende omverdenen så på tungetalen, og om de opplever feiloppfatninger om hva tungetalen faktisk er. Det gjorde de fleste. Flere uttrykte imidlertid indirekte at man løp en viss risiko ved å tale i tunger, og dét også innad i det tungetalende fellesskapet.

6.4.1 Risiko

Karin uttrykte at det kunne føles risikabelt (her brukte hun ordet «risky») å reise seg i forsamlingen og håpe på at noen andre vil komme med en tolkning av budskapet, og at dette kunne være en medvirkende årsak til at det blir mindre profetisk tungetale i gudstjenestene. Jan snakket (på tema nådegave) om at han selv ikke hadde turt å gå bort til fremmede mennesker og profetere for dem, og at privat tungetale i den forstand var en tryggere nådegave å utføre, «med mindre du velger å gjøre det offentlig foran en forsamling eller et møte [...]». Han påpekte at en skal være sikker på at en «gjenkjenner åndens stemme» om en skal profetere over et annet menneske. Han uttrykte samtidig en nøkternhet og forbeholdenhet ovenfor det å viderefremme et budskap fra Gud:

Noen, altså de opplever hele tiden at de har, de kan profetere over andre mennesker, altså som viser seg at stemmer, men så skal du ikke se bort ifra at det er mye sjel også; et ønske kanskje, om å si noe positivt til det mennesket, men som kanskje ikke var riktig. Så man skal være edruelig også, og ikke bare

100% tro at alt kommer fra Gud. For det tror jeg ikke. Da lever du litt sånn, da er det fort gjort at det kan bli litt sånn kvakksalveri altså.

Heather Kavan nevnte også risiko i forbindelse med konteksten «tolket budskap», altså den profetiske tungetalen. Hun skriver at informantene opplevde det som pinlig hvis de gav et tungetalebudskap som ingen meldte seg for å tolke. De kunne gå så langt som å presentere egne, innøvde tolkninger av budskapet hvis de opplevde dette (Kavan 2005:76). Ingen av mine informanter har fortalt om liknende strategier, men Karin uttrykte altså noe liknende i sine tanker rundt den minkende offentlige tungetalen.

Den private tungetalen ser altså ut til å brukes hyppigere enn den profetiske og offentlige. Kan risiko være en medvirkende årsak til dette, ved at den private tungetalen medfører en lavere risiko? Dette er det vanskelig å gi noe svar på basert på min empiri, men én forklaring kan være at det i de senere årene har vært mye fokus, spesielt i media, på å «avsløre» religiøse, og da spesielt nyreligiøse, fenomener og/eller alternativ medisin. Tungetalen lar seg ikke empirisk «bevise», og står derfor, i likhet med det meste annet i religiøs sammenheng, i fare for å avblåses som tull og tøys av de som ikke er interessert i å studere fenomenet på annen måte enn å søke å avverifisere det. Den offentlige tungetalen står dermed mer «lagelig til for hogg», fordi den er mer synlig. Hvorvidt privat tungetale innebærer en lavere risiko vil jeg imidlertid komme tilbake til senere i kapitlet.

6.4.2 Kultur

Jeg antar at også kultur har noe å si for hvorfor enkelte «holder tilbake» tungetalen når de er sammen med andre. Nordmenn er kanskje mer tilbakeholdne, og unngår å stikke hodet fram. Svein Sando snakket om at den «nedtonede» bruken av tungetale i det offentlige ikke passet for alle, og kom inn på temaet kultur:

[...] Det er klart, det er forskjell på form, og det er forskjell på innhold. Fordi at dette med tungetale, det tenker jeg nok at i veldig stor grad har med form å gjøre. At det er en uttrykksmåte. Hvis du går til afrikanske land for eksempel, så vil du jo finne dette her praktisert i utstrakt grad. Så dette har med kultur å gjøre, altså. Og går du til Amerika så, der vil du finne et enormt spekter, altså. Ja. Vi er jo litt sånn, her i Norge, vi er litt avmålte.

Jan snakket også om et kulturelt betinget uttrykk:

[...] For her i Norge har vi en litt annen oppfattelse av ting, vi er ikke så... vi lever ikke i det overnaturlige eller åndelige hele tiden, men der nede [i Afrika] kan du på en måte ha litt full frihet til å få lov til å preke uten at noen synes du er en pussig type.

Enten man vektlegger personlighet eller kultur, er det tydelig at informantene mener at de løper en form for risiko ved å uttrykke et lite kjent og «uforståelig» fenomen. Risikoen er ikke av alvorlig art i den forstand at noe essensielt som liv eller helse står på spill, men risikoen er der for å framstå som underlig eller useriøs. Denne risikoen er åpenbart større ved offentlig bruk av tungetale, men også til stede i privat tungetale om dette er noe man forteller omverdenen at man driver med. Karin, Ane og Jan kunne imidlertid fortelle at tungetalen ikke er noe de snakker særlig om med andre.

6.4.3 Søkervennlighet og religiøs endring

Eva nevnte selv begrepet søkervennlighet når hun kritiserte dagens pinse- og karismatiske kirker for å bruke tungetalen i for liten grad, og nesten alle informantene mente at bruken av tungetale i de åpne gudstjenestene blir mindre og mindre. Jeg har i hovedsak fokusert på den private tungetalen, men vil her kort drøfte utviklingen av den offentlige bruken.

Tungetalen var tilsynelatende helt borte fra norske (og andre) kirker fram til tidlig 1900-tall. Fram til 1970-tallet var den i hovedsak kun å finne hos pinsebevegelsen. Selv om det i følge Svein Sando ble eksperimentert med tungetale innen Den norske kirke (DNK) rundt denne tiden, var ikke dette noe som fikk særlig fotfeste. Heller ikke i dag er tungetale noe som praktiseres åpent innen DNK, men Sando mener det aldri har vært tatt aktivt avstand fra fenomenet. Han trekker paralleller videre til kirkens overordnede mangfoldstenkning:

Nei det ville være imot, på en måte, en form for mangfoldstenkning og sånn.. og det er det man sliter med eller hva jeg skal si, det er jo nettopp det, hvor mangfoldig skal man være? Og tendensen går jo til at man vil, altså, den går jo mye heller i retning av stort mangfold enn den går i retning av at man ikke skal ha... [mangfold].

Det kan se ut som at Den norske kirke og pinsebevegelsen nærmer seg hverandre ved at pinsebevegelsen toner ned sine særegne uttrykk, mens DNK er åpen for «alt». DNK opplever blant annet at deltakelsen på gudstjenester synker, og ønsker antakelig ikke å avskrive elementer eller tradisjoner fra andre kristne grupper for å være så åpen som mulig for de søkende (Statistisk sentralbyrå 2013).¹¹ Kanskje er den minkende bruken av tungetale i pinse-gudstjenester et tegn på det samme: et behov for å beholde sine eksisterende medlemmer og ikke å skremme vekk nye.

Som nevnt i kapittelet om tidligere forskning observerte jeg at det har skjedd en endring i bruken av tungetale i vestlandske pinsemenigheter bare de siste årene, basert på Kenneth Djønnnes funn sin masteroppgave fra 2006, i forhold til mine funn. Djønnne fant at fokus lå på den offentlige tungetalen, mens mine funn peker på en dreining mot mer bruk av privat tungetale enn offentlig. Det er tydelig at fenomenet er med i den dynamiske utviklingen av menighetslivet, og kanskje vil tendensen også snu tilbake til en mer tydelig og hyppig bruk av tungetalen i det offentlige. Svein Sando nevnte at en generell tendens i kirkelig endring er at en søker tilbake til hvordan ting var tidligere, og «retter opp» der en mener at det gikk galt (Sando 23.02.2014). Kanskje vil pinsebevegelsen på et tidspunkt bevisst gå tilbake til en mer tydelig og hyppig bruk av tungetalen. Og kanskje vil Den norske kirke i framtiden også ta til seg denne religiøse uttrykksformen?

6.5 Teoridannelse og teoretisk metning

De tre kategoriene «bønn», «språk» og «risiko» framstår altså som kjerne kategorier i materialet. Anselm Strauss skriver i *Qualitative Analysis For Social Scientists* (1987) at noen kriterier må oppfylles for å kalle en kategori for kjerne kategori. Disse er blant annet at kategorien må være sentral, d.v.s. «i slekt med» så mange andre kategorier som mulig, og den må opptre ofte i materialet. Den må også enkelt kunne relateres til de andre kategoriene, og etter hvert som detaljene for kategorien faller på plass utvikles teorien merkbart (Strauss 1987:36). «Bønn», «språk» og «risiko» er kategorier som alle opptrådte hyppig i materialet, og som framstår nærmest uløselig knyttet til hverandre. De representerer også de temaene som informantene selv fokuserte mest på, spesielt «bønn» og «språk». Jeg anser dermed disse som mine

¹¹ Om DNK kan kalles søkervennlig for eksempel når det gjelder den pågående diskusjonen om vielse av likekjønnede par, er en annen sak. Søkervennlighet ser ut til å ha et visst teologisk rammeverk som ikke kan overskrides.

kjerne kategorier, og fortsatte arbeidet med analysen med utgangspunkt i disse.

Med dette ønsket jeg å teoretisere meg fram til ett enkelt konsept, som sammenfatter relasjonen mellom de tre kjerne kategoriene. Det er selvsagt ikke gitt at én kategori eller én enkelt teori skulle bli resultatet av materialet, spesielt ikke da jeg hadde et begrenset datamateriale. Jeg mener imidlertid at de tre kategoriene «bønn», «språk» og «risiko» alle peker mot en overordnet kategori, nemlig «kommunikasjon» eller mer spesifikt «risikabel kommunikasjon». Med denne mener jeg at jeg har nådd teoretisk metning i det gitte materialet, og jeg vil under gjøre nærmere rede for dette konseptet.

6.5.1 Risikabel kommunikasjon

Kategorien eller konseptet jeg endte opp med har jeg altså valgt å kalle risikabel kommunikasjon. Kjerne kategoriene «bønn» og «språk» har kommunikasjon som fellesnevner, da bønn for mine informanter dreier seg om en kommunikasjon eller kontakt med Gud. I den tungetalende konteksten går kommunikasjonen også gjennom et tredje ledd, nemlig Den hellige ånd. Tungetalen, også kalt bønnespråket, er formen denne kommunikasjonen noen ganger tar. Günter Thomas skriver i sitt kapittel «Communication» i *Theorizing Rituals* (2006) om risiko i rituell kommunikasjon. Som jeg vil komme tilbake til i neste kapittel om flyt, er ikke den private tungetalen nødvendigvis et tydelig eksempel på et ritual, men Thomas' teori er allikevel anvendbar som en innledende forklaringsmodell på begrepet risiko i denne sammenhengen. Thomas skisserer tre hovedkategorier av risiko i rituell kommunikasjon, og disse er som følger:

- 1) The emergence of the unity of information, utterance and understanding is unlikely.
- 2) In communication processes that transcend face-to-face contact, communication has to reach its recipients.
- 3) Since successful understanding can also be the premise of disagreement, reaching the recipient is not sufficient. Therefore, societies have had to develop means of enhancing the acceptance of communication in terms of its content. (Thomas 2006:331).

Første risiko er at det budskapet som skal overbringes kan endre meningsinnhold både i dét det ytres, og/eller i forståelsen hos den som mottar ytringen. For det andre ligger det en risiko i om budskapet i det hele tatt når fram til mottakeren, da spesielt i kommunikasjon som overskrider kontakt ansikt til ansikt. Tredje og siste risiko peker

på at selv om avsender og mottaker forstår hverandre, er det mulig at kommunikasjonen fører til en uenighet av noe slag.

Den siste risikoen anser jeg at faller bort i den private tungetalen, da det ikke er «meningen» at utøveren skal forstå det som sies, og det dermed ikke er rom for uenigheter. Talen er et uttrykk for at det er menneskets ånd som snakker (jfr. Karins definisjon), og ingen av informantene har uttrykt muligheten for at deres egen ånd eller Den hellige ånd kan komme til uenighet med Gud.

Første risiko; at budskapet kan endre meningsinnhold via ytringen til forståelsen hos mottakeren, er interessant. I og med at informantene definerer tungetalen som «bønnespråk» eller «englespråk», distanserer de den fra vanlig kommunikasjon og definerer den også som uforståelig for seg selv. Samtidig sier de at språket er gitt av Gud, og at det dermed på noen måte er ikke-menneskelig. Ytringen og mottakeren går med dette nærmest opp i hverandre, og mulig misforståelse mellom de to virker usannsynlig.

Det er kanskje spesielt den andre risikoen Thomas skisserer som gjør seg gjeldende i den private tungetalen. Tungetalen overskrider i høyeste grad vanlig ansikt-til-ansikt-kommunikasjon, og utøveren har selv ikke kontroll på hvorvidt budskapet når fram eller ikke, med mindre han eller hun selv mottar en tolkning på det som blir sagt (kun Gro nevnte dette som en mulighet). Dette problemet «løser» de delvis ved å definere tungetalen som gitt av Gud, og dermed uløselig knyttet til ham. Det at de opplever positive følelser (se neste kapittel) kan også tolkes som et slags bevis for at tungetalen har nådd fram til mottakeren.

Som nevnt over mente informantene selv at risikoen i offentlig/profetisk tungetale ligger i å ikke være sikker på at man vil få en tydning på det man sier, og dermed en mulig avkreftelse på at budskapet var reelt/kommunikasjonen var til stede. Jan nevnte også en usikkerhet på om budskapet virkelig kom fra Gud eller fra ens eget ønske om å profetere. Begge problemstillinger speiler Thomas' andre risiko, men de handler begge om bruk av tungetale i fellesskap med andre. Den private tungetalen kan umiddelbart se ut som den fraskriver seg all risiko ved å ikke ha noen tilhørere eller tilskuere som kan avkrefte den som reell. Jeg mener allikevel at risikoen gjør seg gjeldende her også, da utøverens egen oppfatning av det som skjer er kritisk for den videre bruken av aktiviteten. Rent logisk burde den samme risikoen for at et opplevd budskap ikke faktisk er gitt fra Gud også finnes i den private tungetalen. Daniel fortalte om en slik usikkerhet i begynnelsen:

For meg var det en lang prosess, å på en måte, begynne å bruke tungetale naturlig, i mitt eget bønneliv. Både, noen ganger, så opplevde jeg ikke helt behovet for det, samtidig som jeg synes det var vanskelig med disse ordene, finner jeg de på selv eller er det liksom, hva er forskjellen da, liksom? Sånne ting.

Daniel peker på en usikkerhet som sannsynligvis er vanlig i læringsfasen av en uttrykksform som ikke gir feedback på samme måte som mellommenneskelig kommunikasjon, og som av enkelte ses på som falsk. Eva fortalte også om at hun hadde tanker om at hun hadde blitt gal når hun først fikk tungetalen. Alle mine informanter framstod som selvsikre i sin bruk av den private tungetalen i dag, og la ikke vekt på hva andre kristne eller ikke-troende måtte tenke om fenomenet. Samtidig fortalte de altså om usikkerhet i startfasen, og også om glimt av tvil når det kommer til den profetiske tungetalen. Flere nevnte også at ikke alle som ønsker det får tungetale, noe som framstår som en risiko i seg selv. Jeg mener at alle disse usikkerhetsmomentene, med vekt på den manglende konkrete tilbakemeldingen som menneskelig kommunikasjon gir, kvalifiserer til å betegne den tungetalende kommunikasjonen som risikabel.

6.5.2 Risikabel i forhold til hva?

Vil dette si at å be til Gud på norsk eller annet morsmål er mindre risikabelt enn å be i tunger? I følge mitt resonnement vil svaret til dels være ja, fordi man på morsmål har kontroll på hva som blir sagt, og man vet at det er et budskap som kommer fra en selv. Mellomleddet som Den hellige ånd utgjør, faller her bort. Imidlertid framstår Günter Thomas' andre risiko om hvorvidt budskapet når mottakeren som enda sterkere. I og med at det å be på norsk er noe alle kan gjøre, mangler man «bekreftelsen» på kontakten mellom seg selv og Gud som evnen til å tale i tunger tilsynelatende gir. Det er dermed ikke sagt at form eller grad av risiko har noe å si for utøverens opplevelse av effekt, noe de fleste informantene mine understreket ved å poengtere at å be i tunger ikke er bedre eller dårligere enn å be på norsk.

I tillegg til å være risikabel er tungetale-kommunikasjonen også grenseløs: den overskrider regler for systematisert kommunikasjon, altså språket. Den er ikke avhengig av konkret tilbakemelding, og den kan utføres innvendig uten høy tale eller andre former for tegn. Den som bruker tungetalen i det private har en opplevelse av å

ha en alltid tilgjengelig kommunikasjonslinje til Gud, som til tross for risikoen for at denne ikke på konkret måte kan bevises eller bekreftes, gir en positiv følelse og glede. Disse positive følelsene og konkrete opplevelsene av tungetalen vil jeg drøfte nærmere i neste kapittel om flyt.

6.6 Oppsummering

Bønn ser ut til å være tungetalens uttrykksform men også funksjon: den opprettholder kontakten med Gud når man går tom for ting å be for på vanlig språk. «Bønn» går igjen over i kategorien «språk», som er en måte å konseptualisere og definere tungetalen på. Under kategorien «risiko» har jeg forsøkt å si noe om hvor kostbart det er for utøveren å drive med tungetalen. Ut ifra disse tre kjernekategoriene har jeg teoretisert meg fram til et hovedkonsept eller teori, nemlig «risikabel kommunikasjon». I og med at den private tungetalen ikke kan «bekreftes» ved at noen gir en tydning på det som blir sagt, er risikoen for at budskapet ikke var genuint eller ikke «nådde fram» til stede i større grad enn ved profetisk tungetale. Samtidig innebærer den profetiske tungetalen en annen risiko, i form av at tungetalen kanskje kan anses som ikke genuin hvis ingen melder seg for å tolke det gitte budskapet.

Mine drøftinger her har ikke trukket noen klare konklusjoner, men forsøkt å trekke nye linjer og presentere nye ideer. Om jeg skulle ha fulgt framgangsmåten i GT «korrekt» hadde det nå eventuelt vært tid for mer teoretisk innsamling av data, for å snevre inn teorien.

Et av kriteriene til sinnstilstanden «flyt» er at aktiviteten utføres selv ved høy risiko, noe som til en viss grad speiler det jeg kom fram til under den foregående GT-analysen. I neste kapittel vil jeg gjennomgå de delene av empirien som er knyttet til flyt, og vurdere hvordan flyt-teorien kan være med på å belyse tungetalen på nye måter.

Kapittel 7. Applisert teori: Flyt

«(Flow is) The holistic sensation that people feel when they act with total involvement» (Csikszentmihalyi 1975/2000).

Flyt-teorien er interessant fordi den har blitt svært populær, og er brukt i forskning på mange ulike aktiviteter. «Flyt» er et begrep mange bruker i dagligtalen uten å tenke over det, og ordets innhold er nokså intuitivt. Samtidig innebærer Csikszentmihalyis definisjon mange ulike aspekter, noe jeg her vil gå igjennom. Så vidt jeg kan se har ingen brukt teorien på fenomenet tungetale tidligere, og opphavsmannen Mihaly Csikszentmihalyi selv har bare skrevet om de vide kategoriene «religion» og «ritualer» i forbindelse med teorien.

I dette kapittelet vil jeg redegjøre for Mihaly Csikszentmihalyi sin definisjon på begrepet flyt, og i hvilke aktiviteter man kan finne flyt og mikroflyt. Jeg vil gjennomgå noen karakteristikk av flyt og vurdere hvorfor jeg tror disse vil passe, eller i noen tilfeller ikke passe, på tungetalen. Deretter ser jeg kort på tidligere forskning på flyt og hvordan man kan måle flyt, før jeg i andre halvdel av kapittelet vurderer hvordan mine informanternes opplevelser med tungetale kan passe inn i flyt-teorien. Ingen av informantene uttrykte at de hadde noen kunnskap om denne teorien på forhånd, og som jeg vil komme tilbake til senere diskuterte jeg den direkte med kun to av informantene.

7.1 Hva er flyt?

7.1.1 «Det vitenskapelige studiet av lykke»

Sammen med Martin E.P. Seligman utviklet Mihaly Csikszentmihalyi en større kategori, nemlig «positive psychology». De ønsket å sette fokus på å utvikle et mer givende dagligliv og å kultivere talent og positive følelser, i motsetning til den tidligere psykologiens fokus på å behandle psykisk sykdom, med paradigmer som behaviorisme og psykoanalyse.¹² Teorien om flyt er et av Csikszentmihalyis bidrag til denne positive psykologien.

Begrepet «flow», i min oppgave omtalt som «flyt», viser til en tilstand der man er så involvert i det man gjør at ingenting annet betyr noe, og opplevelsen i seg selv er så tilfredsstillende at man vil etterstrebe den selv ved en høy risiko

¹² Se blant andre Seligman og Csikszentmihalyi 2000.

(Csikszentmihalyi 1992/2002:4). Flyt kan beskrives som en optimal sinnstilstand, og begrepet ble gjort kjent gjennom boken *Beyond Boredom and Anxiety* fra 1975 av Mihaly Csikszentmihalyi, som også har skrevet flere andre svært populære bøker om emnet. En av de mest populære, *Flow: The Classic Work on How to Achieve Happiness* ble først utgitt i 1992, og så gjenutgitt ti år senere i et marked der selvhjelpsbøker og populærpsykologi blir stadig mer populært.

Csikszentmihalyi argumenterer for at lykke ikke er noe som oppstår tilfeldig, men må jobbes med og kultiveres ved at man gir seg selv utfordringer. Når man er i en aktivitet der balansen mellom ferdigheter og utfordringer opprettholdes samtidig som man er totalt oppslukt av det man gjør, er man i en tilstand av flyt, som igjen åpner for følelsen av lykke.

7.1.2 Forutsetninger og karakteristikk

Jeg vil her forsøke å gjengi hovedaspektene i flyt, basert på det som fremstilles som de viktigste kriteriene i de ulike utgivelsene til Csikszentmihalyi. Min framstilling og definisjon av flyt er sammensatt av i hovedsak tre bøker og én artikkel, alle med Csikszentmihalyi som eneste eller en av to forfattere.¹³

Csikszentmihalyi og Nakamura presenterer i artikkelen «The Concept of Flow» fra 2002 to betingelser eller forutsetninger for å kunne oppleve flyt. Disse er: 1) «percieved challenges, or opportunities for action, that stretch (neither overmatching nor underutilizing) existing skills; a sense that one is engaging challenges at a level appropriate to one's capacities» og 2) «Clear proximal goals and immediate feedback about the progress that is being made» (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:90). De to forutsetningene er altså en form for utfordring vs. *kontroll* (man kan hele tiden møte de utfordringer som oppstår med tilstrekkelige ferdigheter) og et (eller flere) klart definerte *mål* i aktiviteten i seg selv. I tillegg legger de fram noen karaktertrekk som betegner flyt-tilstanden:

- 1) Intense and focused concentration on what one is doing in the present moment.
- 2) Merging of action and awareness.
- 3) Loss of reflective self-consciousness (i.e., loss of awareness of oneself as a social actor).
- 4) A sense that one can control one's actions; that is, a sense that one can in

¹³ Csikszentmihalyi 1975/2000; Csikszentmihalyi og Csikszentmihalyi 1988; Csikszentmihalyi 1992/2002; Nakamura og Csikszentmihalyi 2002.

principle deal with the situation because one knows how to respond to whatever happens next. 5) Distortion of temporal experience (typically a sense that time has passed faster than normal). 6) Experience of the activity as intrinsically rewarding, such that often the end goal is just an excuse for the process (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:90).

Enklere forklart beskriver Csikszentmihalyi det å gå inn i flyt som å fokusere oppmerksomheten på et begrenset stimuli; man glemmer tid, sted og personlige problemer, man føler seg kompetent og i full kontroll over det som skjer, og opplever å være i harmoni med omgivelsene (Csikszentmihalyi 1975/2000:182).

7.2 Mikroflyt

I *Beyond Boredom and Anxiety* (Csikszentmihalyi 1975/2000) introduserer Csikszentmihalyi i tillegg underkategorien «mikroflyt», en form for flyt man kan oppleve i mer hverdagslige og enkle handlinger:

Deep-flow activities like chess, climbing, composing, surgery, and religious rituals provide structure to perception and action for long periods of time. Such activities produce vivid experiences which can transform and give meaning to a person's whole life. The microflow activities explored in this chapter seem to serve a similar but much more reduced function. They are the activities that fill the gaps in daily routine. They give structure to experience in the interstices between the action patterns dictated by need and social role (Csikszentmihalyi 1975/2000:159).

Mange av karaktertrekkene ved flyt går igjen i mikroflyt, men det kan se ut som at særlig aspektet med måltilstand og «belønning» faller bort i mikroflyt, samt at aktiviteten er av mindre omfang. En kan allikevel oppleve like stor grad av «meningsfylthet» i mikroflyt som i flyt (Csikszentmihalyi 1975/2000:141).

For å teste «effekten» eller implikasjonene av mikroflyt fikk Csikszentmihalyi en gruppe på 20 forsøkspersoner til å kutte ut alle former for mikroflyt-aktiviteter (så godt det lot seg gjøre) i 48 timer. Dette innebar all «unødvendig» handling som å se underholdningsprogrammer på TV, delta i «ikke-viktige» samtaler eller drodle og dagdrømme. Noen av resultatene som oppstod var at deltakerne ble mer aggressive og irritable; mer ansente; mindre aktive; uinteresserte; mer deprimerte og uvennlige

(Csikszentmihalyi 1975/2000:170). Det ble i følge Csikszentmihalyi tydelig at mikroflyt-aktiviteter er vesentlige avbrekk i hverdagen, selv om man kanskje knapt oppfatter at man utfører dem. Samtidig kan en ikke se bort i fra at effekten kom av at deltakerne måtte bruke så mye energi på å unngå bestemte handlinger at de ble slitne og irritable som følge av dette.

Csikszentmihalyi definerer selv religiøse ritualer som «deep flow», og ikke mikroflyt (Csikszentmihalyi 1975/2000:158). Dyp flyt, eller bare flyt,¹⁴ er intens, kan gi mening og struktur til utøverens liv, og foregår over lengre tid (Csikszentmihalyi 1975/2000:158). Mikroflyt er av kortere varighet, og «fyller tomrommene» i hverdagen (Csikszentmihalyi 1975/2000:159). Hvorvidt Csikszentmihalyi med det ville ha definert tungetale som et ritual og deretter bekreftet det som et eksempel på flyt, er derimot uvisst. Et av målene med mine intervjuer er å kartlegge om, og i så fall hvor, tungetale passer inn i flyt-kategoriene.

7.3 De viktigste aspektene i flyt

De to aspektene jeg her har uthevet som de mest sentrale speiler de to forutsetningene for flyt som ble nevnt i starten av kapittelet. Csikszentmihalyi omtaler selv kontroll som et av de viktigste elementene i flyt, samtidig som måltilstanden framstår som spesielt vesentlig, som selve grunnen til at man lar seg engasjere i flyt-aktivitet og fortsetter med den.

7.3.1 Kontroll

Å ha full kontroll over den aktiviteten man utfører er en av de grunnleggende forutsetningene for flyt. I det første kriteriet som ble nevnt over påpeker Csikszentmihalyi at ens ferdigheter («skills») strekkes til sitt ytterste, men uten å bli overgått. En balanserer hele tiden på grensen mellom angst (utfordringen overgår ferdighetene) og kjedsomhet (utfordringen er for enkel) (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:90). På denne måten må man også gradvis øke ferdighetene for å hele tiden kunne balansere på det ideelle forholdet mellom ferdighet og utfordring.

Csikszentmihalyi skriver at kontroll er det kanskje viktigste aspektet ved flyt: «In any case, a sense of control is definitely one of the most important components of

¹⁴ Csikszentmihalyi bruker tilsynelatende begrepene «flyt» og «dyp flyt» om hverandre.

the flow experience, whether or not an "objective" assessment justifies such feeling» (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:46). Selv om tungetalen kanskje ikke konkret utfordrer utøverens ferdigheter og tvinger vedkommende til hele tiden å utvikle seg, er spørsmålet om kontroll interessant fordi mye tidligere forskning på tungetale har dreid seg rundt spørsmålet om hvorvidt utøveren er i ekstase eller en annen form for endret sinnstilstand.

7.3.2 Mål

«A final characteristic of the flow experience is its "autotelic" nature. In other words, it appears to need no goals or reward external to itself» (Csikszentmihalyi 1975/2000:47). Csikszentmihalyi kaller opplevelsen av at aktiviteten en utfører har et mål i seg selv (og ikke et ytre mål som penger, sosial status eller lignende) for «the autotelic experience» (Csikszentmihalyi 1992/2002:67). Dette innebærer igjen at en kan nyte øyeblikket til det fulle, og ikke fokusere på en eventuell belønning som ligger fram i tid. Eksemplene Csikszentmihalyi gir i *Beyond Boredom and Anxiety* er blant andre flyt hos kirurger og fjellklatrere. Her kan målene være konkrete, som å kurere en pasient (mens for eksempel å tjene penger på å være en god kirurg ikke er et mål i tråd med flyt), mens målet for flyt i dans («rock dance») er mer generelt; å sosialisere og ha det gøy med andre (Csikszentmihalyi 1975/2000:106).

«The flow state is intrinsically rewarding and leads the individual to seek to replicate flow experiences; this introduces a selective mechanism into psychological functioning that fosters growth» (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:92). Nakamura og Csikszentmihalyi understreker at siden flyt-aktiviteten har egenverdi og gir belønning i seg selv, legger den dermed til rette for at utøveren vil fortsette med aktiviteten.

7.4 Mottakelse og videreføring av teorien

Teorien om flyt er av andre enn Csikszentmihalyi applisert på mange ulike forskningsfelt, men spesielt på sport/idrett og utdanning. Her vektlegges motivasjon og prestasjon. I tillegg er flyt-teorien brukt innen arbeidsliv, dataprogrammering, musikk og annen kunst samt noe innen klinisk psykologi og terapi (Engeser og Schiepe-Tiska 2012). Også anmeldelsene av Csikszentmihalyis ulike utgivelser om flyt er publisert innen ulike forskningsfelt, og konsentrerer seg om hvordan teorien

treffer det gitte feltet.¹⁵ Teorien har hatt og har bred appell, og kritikken mot flyt ser ut til å hovedsakelig handle om at teorien nesten er for enkel, eller at den er for naiv og lettvint (Mirvis 1991:639).

Ved å gjøre et nettsøk på «flow» finner man utallige mer eller mindre seriøse nettstedet som bruker teorien i forbindelse med for eksempel selvhjelp eller teambuilding. Det kan se ut som at Csikszentmihalyis arbeid på for eksempel «positive psychology» generelt har blitt tatt mer seriøst innen psykologien enn flyt-teorien, som isteden har blitt svært populær på andre fagfelt og gjennom mer populærvitenskapelige utgivelser.

7.5 Flyt og tungetale: før datainnsamlingen

Det kan se ut som om flyt-begrepet er svært vidtfavnende, og det har svært mange ulike karakteristikk som gjengis på ulik måte av ulike forfattere. Også Csikszentmihalyi selv vektlegger de ulike aspektene på noe ulik måte i de forskjellige publikasjonene sine. Utallige artikler og eksperimenter har benyttet begrepet og tilpasset det sitt forskningsfelt, men alle de ulike publikasjonene jeg har kommet over refererer tilbake til Csikszentmihalyi.

Før jeg begynte intervjuprosessen og kun hadde tidligere forskning samt innledende samtaler med informantene å basere meg på, var det flere beskrivelser av flyt jeg følte passet for tungetale, mens andre ikke så ut til å samsvare. De punktene jeg var usikre på ble inspirasjon for spørsmålene jeg stilte informantene mine.

Jeg vil her se på de to «betingelsene» for flyt som ble nevnt i starten av dette kapittelet og vurdere kort hvordan beskrivelser av tungetale i faglitteraturen ser ut til å stemme opp mot disse:

1) «Perceived challenges, or opportunities for action, that stretch (neither overmatching nor underutilizing) existing skills; a sense that one is engaging challenges at a level appropriate to one's capacities» (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:90). Dette viser til den grunnleggende forutsetningen om mestring og kontroll; at man hele tiden behersker det som gjøres. En kan trekke paralleller til forskningsspørsmålet om hvorvidt den som taler i tunger er i en endret sinnstilstand/transe (altså ikke i kontroll), noe mitt førsteinntrykk var at informantene

¹⁵ Se for eksempel Wilder 1989, Buchanan 1991, Mirvis 1991.

mine *ikke* er. Spørsmålet er så om tungetalen utfordrer ferdigheter. På én side trengs kunnskapen/ferdigheten til å vite hvordan man ber i tunger (og informantene mine vil si man trenger gaven fra Gud til å kunne gjøre det). På den andre siden framstår ikke den private tungetalen som spesielt krevende, annet enn at noen bruker tid på å «få» evnen til å tale i tunger.

2) «Clear proximal goals and immediate feedback about the progress that is being made» (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:90). Måltilstanden for tungetalen er ikke åpenbar. Det gis tilsynelatende heller ikke noen umiddelbar feedback til den som utfører den. En kan imidlertid se på sinnstilstanden tungetalen fører med seg som en form for feedback, og jeg antok at denne følelsen er av positiv karakter. I den «offentlige» bruken av tungetale (fortrinnsvis profetisk tungetale) gis feedback i form av at noen tolker det som blir sagt, og dermed bekrefter at dette er «ekte» tungetale. Dette er imidlertid ikke relevant for den private bruken av tungetale som vanligvis ikke blir tolket, og som er den varianten jeg har sett på.

Målet med å vurdere tungetalen opp mot flyt er å fokusere på den indre opplevelsen av fenomenet, som et hjelpemiddel for den fenomenologiske tilnærmingen. I tillegg er det interessant å se på hvordan tungetale treffer teorien i forhold til andre religiøse fenomen, som Csikszentmihalyi skriver noe om i sine bøker.

7.6 Å måle flyt

Csikszentmihalyi mener selv det har blitt gjort lite for å utvikle metoder innen psykologien for å måle subjektive opplevelser på en systematisk måte (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:93). Dette kan forklares ved at metodene som forutsettes (for eksempel fenomenologi med intervju som fremgangsmåte) er tidkrevende og materialet blir voldsomt stort.

Det er imidlertid utviklet en del selvrapporteringsmetoder for å måle flyt, enten gjennom intervju eller spørreskjema. Hele teorien om flyt ble etablert etter en rekke kvalitative intervjuer og spørreskjemaer gitt til blant andre kirurger, dansere og fjellklatrere (Csikszentmihalyi 1975/2000). Csikszentmihalyi utviklet selv det første flyt-spørreskjemaet, kalt «The Flow Questionnaire» (FQ). Her ble det stilt spørsmål om hvorvidt respondenten kunne gjenkjenne en beskrivelse av flyt (én lengre definisjon), og i så fall i hvilke aktiviteter vedkommende opplevde dette. Denne tidlige skalaen måler altså utbredelsen av flyt, og ikke flyt i bestemte aktiviteter

(Moneta 2012:24–25).

Et annet «måleskjema» for flyt ble kalt The Flow State Scale (FSS), utviklet av Susan Jackson og Herbert Marsh. Denne skalaen er utviklet for å måle flyt under sport og annen fysisk aktivitet, men de fleste spørsmålene kan brukes også om andre former for flyt (for eksempel: «I was completely focused on the task at hand» og «the experience left me feeling great») (Jackson og Marsh 1996). I 2002 reviderte Susan Jackson sammen med Robert Eklund skalaen, og kalte den FSS-2. I tillegg utarbeidet de skalaen The Dispositional Flow State Scale-2 (DFS-2); en mer domenespesifikk variant av FSS-2 der flyt kan måles i spesifikke handlinger. I motsetning til FSS-2 trenger ikke DFS-2 å fylles ut umiddelbart etter at man har avsluttet aktiviteten (Moneta 2012:41). DFS-2 består av 36 spørsmål, inndelt etter ni kategorier. Disse er «challenge-skill balance», «merging of action and awareness», «clear goals», «unambiguous feedback», «total concentration», «sense of control», «loss of self-consciousness», «transformation of time» og «autotelic experience» (Jackson og Eklund 2002).

Både FSS-2 og DFS-2 er utviklet for å måle flyt i fysisk aktivitet, og jeg har derfor valgt å ikke bruke noen av disse på mine informanter da den tungetalen de har beskrevet ikke innebærer dette (Jackson og Eklund 2002). DFS-2 kunne kanskje vært brukt allikevel, men i og med at jeg kun har syv informanter er ikke utvalget stort nok til å gi representative resultater. I tillegg krever skjemaet en mer enn grunnleggende forståelse for statistikk, noe jeg ikke har. Jeg mener imidlertid at jeg har dekket de områdene som spørreskjemaet tar for seg gjennom mine egne spørsmål, ved å fokusere på de seks kjennetegnene ved flyt som mer eller mindre speiler de ni kategoriene i spørreskjemaet.

7.7 Tidligere forskning på flyt og religion

7.7.1 Csikszentmihalyi

Hva sier Csikszentmihalyi selv om flyt i religiøs kontekst? Som nevnt over bruker han religiøse ritualer som et av flere eksempler på «deep flow» (Csikszentmihalyi 1975/2000:158). Noe som ofte nevnes som et kriterium for flyt er at man slutter å være bevisst på seg selv og det man gjør, men samtidig påpeker Csikszentmihalyi at dette ikke betyr at man mister helt kontakten med den fysiske verden. Tvert i mot kan man i noen tilfeller oppleve en sterkere eller høyere bevissthet på interne prosesser,

eksemplifisert med yoga og «mange religiøse ritualer» (Csikszentmihalyi 1975/2000:43). Han nevner også at opplevelser som ligner på/minner om («analogous to») flyt er rapportert i «transcendentale» eller «religiøse» kontekster (Csikszentmihalyi 1975/2000:37). Her går han ikke nærmere inn på temaet selv, men viser til forskning av andre, som ikke gjelder flyt spesielt (blant andre nevnes Victor Turners teori om *communitas*).

I kapittelet «Flow in a historical context: the case of the Jesuits» av Isabella Csikszentmihalyi stilles spørsmålet om hva som trakk så mange menn på 1500 og 1600-tallet til Jesuitt-ordenen (Csikszentmihalyi og Csikszentmihalyi 1988:232–248). Teorien som framstilles som en mulig forklaring er at reglene og utfordringene i ordenen la til rette for optimale forhold der disse mennene kunne leve hele livet i en eneste lang opplevelse av flyt (Csikszentmihalyi og Csikszentmihalyi 1988:232). I konklusjonen skriver Csikszentmihalyi:

The reason Ignatius of Loyola and his followers were able to develop such a successful institution is that they created a set of rules and practices that attracted the voluntary attention of a substantial number of able young men. These rules attracted attention because they provided a unified structure of consciousness whereby psychic energy could be invested in an orderly way. They offered a graduated set of challenges commensurate to the skills of the novice, and later those of the full-fledged Jesuit (Csikszentmihalyi og Csikszentmihalyi 1988:247).

Teorien om at jesuittene opplevde flyt gjennom gruppetilhørighet støttes godt i teksten, men at flyt alene kan forklare den store oppslutningen er i mine øyne å dra teorien litt langt. En burde for eksempel kanskje sett mer på kontekst og omstendighetene rundt unge menn på denne tiden.

7.7.2 Dillon og Tait

Kathleen Dillon og Jennifer Tait utviklet sin egen skala for måling av flyt i sin studie av forholdet mellom å være i flyt under utøvelse av sport (kalt «being in the zone», men definert som det samme som flyt) og «spiritualitet». Dillon og Tait inkluderer «religiøsitet» i spiritualitetsbegrepet, og definerer det slik: «In this study then spirituality or religiosity will be defined as experiencing the presence of a power, a force, an energy, or a God close to you» (Dillon og Tait 2000:92–93). De gav

deltakerne to spørreskjema; ett for å måle forholdet mellom religiøsitet/spiritualitet og sport, og ett for å måle erfaringer med å være «in the zone» eller i flyt under sport/idrett. De to ble kalt henholdsvis The Spirituality in Sports Test (SIST) og The Zone test (ZT). Forsøket ble utført ved et ikke navngitt amerikansk universitet, på 62 deltakere som drev med eller hadde drevet med en form for lagsport. Dillon og Tait fant at resultatene på de to testene korrelerte, det vil si at de fant støtte for hypotesen om at det å være en spirituelt idrettsutøver er relatert til å oftere oppleve flyt. Studien fokuserer på det sportslige aspektet, men gir et interessant resultat i forholdet mellom spiritualitet og flyt. Om dette kan overføres til å gjelde mer generelt sier ikke studien noe om. De påpeker også at andre variabler enn de som de selv kontrollerte kan ha spilt inn på resultatet.

7.7.3 Scott Robert Brown

Et eksempel på flyt-forskning i spesifikk religiøs kontekst er Scott Robert Browns mastergradsoppgave i klinisk psykologi ved Eastern Michigan University fra 2006, *Religious Orientation and Flow*. Brown forklarer i sammendraget av oppgaven at flyt er beslektet med «being in the zone» innen lagidrett, noe som igjen viser til at mye av forskningen på flyt er fokusert mot idrett. Brown ser derimot selv på forholdet mellom flyt og religion generelt; både indre opplevelser, ytre handlinger og det å være på søken etter tro, eller ha en søkende innstilling til religion (Brown 2006). Metoden Brown brukte var spørreskjema, gitt til en gruppe psykologistudenter. Hele 6 hypoteser ble formulert og testet, og disse lød som følger:

H1: «Quest religious orientation and flow are significantly positively related».

H2: «Extrinsic religious motivation is negatively correlated with flow».

H3: «Higher levels of SES¹⁶ are positively related with level and frequency of flow and with scores on the measure of quest religious orientation».

H4: «For general/everyday activities (e.g., work, school, sports/play, and hobbies), quest orientation is more positively related to flow scores than is either intrinsic or extrinsic orientation».

¹⁶ Sosioøkonomisk status (min oversettelse).

H5: «For religious/spiritual activities, intrinsic orientation is more positively related to flow scores than is either quest or extrinsic orientation».

H6: «Quest orientation is associated with a greater reported overall frequency of flow experiences than is either intrinsic or extrinsic orientation» (Brown 2006:18–19).

Det viste seg imidlertid at Brown ikke fant støtte for disse hypotesene. Det er kun hypotese 2 det blir funnet delvis støtte for når det gjelder grad av intensitet i flyt, men ikke hyppighet (Brown 2006:33). At type religiøsitet skal samsvare med intensitet og hyppighet av flyt er en veldig bred hypotese, selv om Brown her har delt den i flere underhypoteser. Han avslutter med å påpeke at selv om han ikke fant støtte for sine hypoteser åpner han for mer forskning på feltet. Det gjør han for så vidt, og viser kanskje mer enn noe annet at «religion» eller «religiøsitet» er for vide kategorier når en skal studere flyt i forhold til noe annet. Kategoriene Brown tar utgangspunkt i, «extrinsic» og «intrinsic», er også omdiskuterte. Kritikken har blant annet handlet om at begrepene er uklare, at de innebærer en verdivurdering om god/dårlig religion, og at det generelt er uklart hva de faktisk måler (i dette tilfellet det litt diffuse «orientation») (Hood og Kirkpatrick 1990).

7.8 Flyt i tungetalen?

Under de første to intervjuene (med Karin og Ane) forsøkte jeg å kort legge fram flyt-teorien samt spørre om de to informantene følte dette passet for tungetale. Det gjorde de ikke. Imidlertid gav de svar på andre spørsmål som jeg syntes passet opp mot teorien, og i de neste intervjuene lot jeg det alltid komme fram, både muntlig og av samtykkeskjemaet, at jeg skulle analysere materialet opp mot flyt uten å stille spørsmål direkte om hvorvidt informanten syntes teorien passet. Til tross for at det som vist tidligere finnes spørreskjema for å måle flyt, valgte jeg altså ikke å benytte disse på mine informanter. Denne avgjørelsen ble tatt delvis fordi jeg har for lite kunnskaper om statistikk og behandling av data fra et slikt skjema. Samtidig ville jeg få fram et større bilde av individenes opplevelser av tungetale, der spørsmålet om flyt-teorien lot seg applisere på tungetalen kun var ett av flere forskningsspørsmål. Å bruke tid på å lære og benytte et flyt-skjema ble derfor bortprioritert.

Jeg vil nå se tilbake på de to forutsetningene og viktigste aspektene ved flyt, som presentert i starten av kapittelet:

7.8.1 Kontroll

In any case, a sense of control is definitely one of the most important components of the flow experience, whether or not an «objective» assessment justifies such feeling (Nakamura og Csikszentmihalyi 2002:46).

Det aspektet ved tungetalen som alle informantene har vært kanskje mest enige om, er hvorvidt de har kontroll over den selv eller ikke. Alle syv svarte «ja» på direkte spørsmål om de alltid styrer tungetalen selv, men flere kom med eksempler på at det noen ganger kan være mer nyansert. Ane forteller at hun oftest bestemmer seg for at «nå vil jeg tale i tunger», men at hun noen ganger kan oppleve at hun, for eksempel under lovsang, kan begynne å tale i tunger nesten uten at hun merker det selv. Da hun nettopp hadde begynt å bruke tungetalen kunne hun også merke at den «presset på» noen ganger. Daniel har hørt om sjeldne tilfeller der noen har måttet holde seg hjemme fra jobb fordi de ikke har kunnet snakke annet enn i tunger en hel dag, men understreker at dette ikke er særlig vanlig.

Eva er den som på mange måter skiller seg mest fra de andre informantene, også når det kommer til kontroll av tungetalen. Hun forteller at hun kan begynne å be i tunger når hun selv ønsker det, men at man også bør gi seg hen og våge å miste kontroll. Også Jan forteller at ved lengre bruk av tungetalen kan man komme inn i en «dypere» tilstand.

Til tross for noen forbehold er alle syv klare på at den tungetalen de selv oftest bruker i bønn, eller ellers når de er alene, har de full kontroll på. De kontrollerer både når de vil starte og stoppe tungetalen, og i Jan og Evas tilfeller kan de velge å ikke la seg «rive med» og entre tungetalens dypere nivå om de ikke ønsker det. Imidlertid har de ikke kontroll på hva de selv sier, og alle utenom Gro er avhengige av andres tolkning om de skal forstå dette, hvis budskapet er ment for å tolkes.

7.8.2 Måltilstand

«A final characteristic of the flow experience is its "autotelic" nature. In other words, it appears to need no goals or reward external to itself» (Csikszentmihalyi 1975:47). I likhet med kravet om kontroll/ferdighet vs. utfordring treffer dette punktet tilsynelatende tungetalen godt. I intervjuet med Jan spurte jeg rett ut om det å tale i tunger var et mål i seg selv, eller om det var noe annet man ønsket å oppnå ved å tale i tunger:

Det er målet i seg selv, ja. Fordi, det styrker på en måte troslivet og bønnelivet, for meg i alle fall, på en mye sterkere måte. [...] Du er alltid glad etter å ha snakket i tunger [...]. Du opplever en sånn der fred med Gud, og den klarer du på en måte vanligvis ikke å oppleve, i alle fall opplever jeg det da, at de klarer ikke oppleve den bare ved å be. Du må på en måte be i tunger og.

Jan sier først at tungetalen er målet i seg selv, men går så over til å definere et annet mål: en fred med Gud. Dette målet er i tillegg unikt for bønn i tunger, og ikke noe en kan oppleve kun ved vanlig bønn. Dette aspektet kommer ikke like direkte fram i de andre intervjuene, men ingen av de andre informantene har tillagt tungetalen noe eksternt mål i sine definisjoner og beskrivelser.

Det alle de andre derimot også påpeker, er at den private bruken av tungetalen er til for å bygge dem opp og styrke dem, uspesifisert på hvilken måte. Ane føler seg gladere og mer energisk etter å ha talt i tunger, Per Ove kjenner seg styrket og får lagt av seg problemer, mens Gro sier hun kjenner et sterkere fellesskap med Gud, i likhet med Jan. Dette er positive følelser som kommer under og etter tungetalen. I tillegg nevner flere at grunnen til at de bruker tungetalen er at de noen ganger «går tom for ord» når de ber. I dette er det implisitt at det er positivt å holde bønnen gående over lengre tid, og at tungetalen er et verktøy for å klare dette.

Alt i alt ser tungetalen ut til å ha flere ulike mål, men ingen av disse (energi, positive følelser, sterkere fellesskap med Gud) ser ut til å gi en konkret «belønning» annet enn en god følelse under og i etterkant av tungetalen. Dette stemmer altså overens med Csikszentmihalyis begrep «autotelic experience». Jan sa først at tungetale var et mål i seg selv, men gikk så over til å si at kontakten med Gud var målet. Denne «selvmotsigelsen» er interessant, og kan tyde på at Jan mener kontakten med Gud er implisitt/alltid til stede i tungetalen, og derfor en del av dens natur.

7.8.3 De seks karakteristikkene

Videre så jeg på seks karakteristikker ved flyt som jeg vurderte hvorvidt kunne stemme overens med tungetalen. Jeg vil her gjennomgå de på nytt, og gjøre en vurdering på hvorvidt de treffer tungetalen eller ikke, basert på intervjuene.

1) «Intense and focused concentration on what one is doing in the present moment». Denne karakteristikken stemmer ifølge mine informanter ikke på tungetalen. Alle syv forteller at det ikke trengs noen særlig konsentrasjon for å be i tunger. Det er kun Jan

som snakker om konsentrasjon, men da som i at han er konsentrert om det han gjør *imens* han ber i tunger, som for eksempel å kjøre bil. Et aspekt ved kontrollen av tungetale som ikke kom fram under intervjuene var hvorvidt en må konsentrere seg for å holde seg i tungetalen og ikke «gli over i» vanlig norsk tale. Ved bønnemøtet jeg observerte så det ut til at tungetale og norsk gled uanstrengt over i hverandre, og deltakerne vekslet frem og tilbake mellom de to «språkene». Dette så imidlertid ikke ut til å være et resultat av bevisst kontroll, men av en form for at handling og bevissthet glir inn i hverandre (se neste punkt).

2) «Merging of action and awareness». Slik jeg leser det innebærer dette at en nærmest slutter å ta bevisste, overveide valg, men lar seg rive med i aktiviteten og handler på impuls (men hele tiden med det utgangspunkt at en har kontroll og de tilstrekkelige kunnskapene/ferdighetene). En er totalt «inne i» aktiviteten og «blir ett med» det en driver med. Om jeg har forstått dette riktig vil jeg si at dette til en viss grad stemmer for tungetalen. Eva og Jan fortalte om et slags dypere andre nivå av tungetalen som man kan la seg «dra inn i» gjennom å be i tunger. Jan poengterte imidlertid at dette var et bevisst valg han gjorde, og han kunne også velge å ikke la seg rive med inn i denne tilstanden om tid og sted ikke var ideelt for dette.

Eva brukte en elv som bilde på tungetalen. Hun sa:

En kan sammenligne det med ei elv som flyter, sant, noen ganger er det veldig voldsomt, andre ganger er det bare stille vann og det er bare så vidt du ser at elva beveger seg, og så er det mange grader utav det, og sånn er det med tungetale og, når du på en måte står på startstreken, og sier «ok, kom an, nå går vi», så er det gjerne bare stille og rolig i begynnelsen og plutselig så kjenner du «oi, jeg må be for en sånn, sånn, sånn»[...].

Her kan det se ut som «handling og bevissthet» glir inn i hverandre; Eva skisserer en tilstand der noe større enn deg selv drar deg med seg, og du kan velge å la deg «flyte med strømmen». Dette er det imidlertid kun Eva og Jan som skisserer, mens ingen av de andre beskriver en så stor grad av å være oppslukt i aktiviteten.

3) «Loss of reflective self-consciousness (i.e., loss of awareness of oneself as a social actor)». Denne karakteristikken ser ikke ut til å passe. Å «miste» selvbevisstheten var ikke noe som kom opp i noen av intervjuene, men spesielt delen om å ikke være bevisst på sin sosiale rolle avkrefte gjennom for eksempel Per Ove som forteller at en

kan «holde tilbake» tungetalen om det ikke er rom for den i en bestemt situasjon (som for eksempel en gudstjeneste).

4) «A sense that one can control one's actions; that is, a sense that one can in principle deal with the situation because one knows how to respond to whatever happens next». Her kommer et problem i å få tungetalen til å passe inn i flyt-modellen: den gir tilsynelatende ingen konkrete utfordringer. Tungetalen krever ingen minimumsinnsats, man holder på så lenge man vil og møter ingen spesielle utfordringer underveis annet enn å eventuelt bli avbrutt. Unntaket er den dypere tilstanden av tungetale som Eva og Jan snakker om. Her kan en velge å slippe litt av kontrollen ved å «si ja» til å gå inn i denne dypere tilstanden, men nettopp det at man kan *velge* å slippe kontrollen mener jeg fremdeles er et tegn på nettopp kontroll.

5) «Distortion of temporal experience (typically a sense that time has passed faster than normal)».

Karin var den eneste av informantene som avkrefte dette punktet direkte:

Nei, jeg gjenkjenner det ikke. Når jeg, hvis jeg setter av tid til å be, da, det kan jo være at det er noen mennesker som trenger forbønn, at noen er syke for eksempel og jeg setter av en time til å be for de, så orker ikke jeg å, det blir litt sånn meningsløst å sitte å si «kjære Gud helbred (uklart), kjære Gud helbred [navn],» ikke sant, det blir litt kjedelig. [...] Da ber jeg i tunger, og det er ikke sånn [uklart][...] Det virker absolutt som en time, det går ikke veldig fort. Nei.

Heller ingen av de andre har gitt uttrykk for at tungetale er en aktivitet som gir en følelse av at tiden går raskere. Jan nevnte at han kan sette til side det som skjer rundt seg under tungetalen, men gir ikke uttrykk for å *glemme* verken tid eller sted. Det at alle bekrefter at de kan utføre tungetalen mens de gjør andre, konkrete ting (kjøre bil, lese), tyder på at de hele tiden er «til stede» i aktiviteten og øyeblikket.

6) «Experience of the activity as intrinsically rewarding, such that often the end goal is just an excuse for the process». Dette gikk jeg gjennom ovenfor, under måltilstand. Konklusjonen ble at tungetalens måltilstand kan ses på som en positiv følelse, gjennom opplevelsen av kontakt med Gud eller følelsen av oppbyggelse. Det kan diskuteres om «personlig oppbyggelse» eller «kontakt med Gud» overskrider rammene rundt «intrinsically rewarding» da dette kanskje er opplevelser som bevares

også etter tungetalen. Dette har ikke informantene mine definert tydelig. Jeg mener allikevel dette kan sammenliknes med noen av eksemplene på dyp flyt. Måltilstanden for aktiviteten «fjellklatring» ble beskrevet som «a heightened sense of physical achievement, a feeling of harmony with the environment (...) and clarity of purpose» (Csikszentmihalyi 1975/2000:98). Målet er altså å finne i opplevelsene av klatringen, og ikke i å nå en bestemt fjelltopp. På samme måte har tungetalen mål i form av positive følelser, og ikke i form av noen «belønning» i enden av aktiviteten.

7.8.4 Tungetale som religiøst ritual?

Csikszentmihalyi hevder selv religiøse ritualer er eksempler på «dyp flyt». «Ritual» er et begrep med mange ulike definisjoner, og ofte svært kontekststøttet. Jeg vil her kort vurdere hvorvidt den private tungetalen kvalifiserer som et ritual. Jan A. M. Snoek skriver i kapitlet «Defining "Rituals"» i *Theorizing Rituals* fra 2006 at det å definere «ritualer» er notorisk problematisk, og han ønsker ikke selv å komme med et forslag til en allmenn definisjon (Snoek 2006:3–13). Han lister isteden opp en rekke kjennetegn som ofte er med i ritualdefinisjoner, med oppfordring om å lage sin egen definisjon, med hensyn til konteksten den skal brukes i. Disse kjennetegnene er blant andre «marked off from the routine of everyday life; framed; liminal; anti-structure», «taking place at specific places and/or times», «standardized; rehearsed», «redundant; repetitive» og «collective; public» (Snoek 2006:11). Som jeg vil komme tilbake til under mener jeg at ingen av disse kriteriene treffer tungetalen i stor grad (og noen av kriteriene sier seg selv, som «collective; public», noe den private tungetalen definitivt ikke er).

Daniel Albrecht definerer i *Rites in the Spirit* (1999) begrepet «ritual» i en pinsekarismatisk kontekst. Han skriver:

Ritual has many definitions, but throughout this volume ritual connotes those acts, actions, dramas and performances that a community creates, continues, recognizes and sanctions as ways of behaving that express appropriate attitudes, sensibilities, values, and beliefs within a given situation. In particular, I apply the term ritual to the corporate worship service (Albrecht 1999:22).

Albrechts definisjon legger mer vekt på ritualen som en form for forestilling som konstrueres av samfunnet som helhet. Mine informanternes tungetale framstår som mer

personlig, formet av hver enkelt individs egne preferanser.

Tungetale kan etter disse definisjonene kanskje anses som en type ritual, men ikke alle «kriteriene» stemmer. Mine informanter har heller ikke uttalt at de ser på tungetalen som noe rituellet. Daniel sa i sitt intervju: «Det er ikke noe, jeg holdt på å si noe rituellet, knyttet til det. Det er ikke noe feil å ha en fast plass å gjøre det på, på en måte. Det er bare at du ikke er avhengig av plassen eller aktiviteten, for å koble på». Heller ikke noen av de andre informantene har bestemte steder knyttet til tungetalen. Tungetalen er heller ikke åpenbart stilisert, da den kan komme til uttrykk på flere forskjellige måter (høy tale, tale innvendig) og ifølge informantene vet de heller ikke hva det er de sier fra gang til gang. Den profetiske tungetalen som er ment for å tydes er kanskje nærmere å være et ritual, i kraft av at den følger en løs «oppskrift»: én presenterer tungetalebudskapet mens en annen oversetter, gjerne i et samlingsfellesskap som gudstjenester eller lignende. Den private tungetalen jeg her vurderer opp mot flyt, mener jeg at ikke ser ut til å kvalifisere som ritual.

7.8.5 Mikroflyt?

Det som skilte mikroflyt fra flyt var blant annet tidsbruken. Flyt foregår over lengre tid, mens mikroflyt «fyller tomrommene i daglig rutine» (Csikszentmihalyi 1975/2000:159). Eksemplene var blant andre drodling, samtaler om «uviktige» ting og TV-titting. Det er vanskelig å definere en tidsramme for tungetalen, da noen bruker den mest «innvendig» uten høy tale, eller veksler mellom norsk og tungetale i bønn.

En annen forskjell på flyt og mikroflyt er at man tilsynelatende kan bedrive mikroflyt samtidig som man gjør andre ting (man kan til og med utføre alle de tre eksemplene på mikroflyt nevnt over, samtidig!). Flyt, eksempelvis fjellklatring, kirurgi eller dans, utføres derimot som isolerte handlinger. Mine informanter har fortalt om tungetale som noe som både kan foregå stille og «innvendig», eller samtidig som man kjører bil eller leser en bok. Det kan dermed se ut som at tungetalen er nærmere mikroflyt enn flyt. Csikszentmihalyi skriver i *Beyond Boredom and Anxiety* at mikroflyt hovedsaklig kommer til uttrykk på to måter. Den ene er å bruke sin egen kropp, eller deler av den, som et instrument for handling og kommunikasjon med omgivelsene («produce feedback in the environment»). Den andre er mønsterformet samhandling med andre mennesker, som igjen lager rammer for handling og genererer feedback. Utover dette mener han også at en finner andre typer mikroflyt i form av fantasi, indre dialog, passive former for underholdning, «a

number of oral activities» og produktive, kreative aktiviteter (Csikszentmihalyi 1975/2000:160). Innenfor denne inndelingen faller tungetalen i den første kategorien der en bruker sin egen kropp, med elementer fra «rest»-kategorien med vekt på den diffuse kategorien «flere typer orale aktiviteter», samt at «indre dialog» kan passe til den indre tungetalen som ikke uttrykkes med stemmen. En kan imidlertid ikke sies å «kommunisere med omgivelsene», med mindre Gud regnes som en del av omgivelsene.

7.9 Konklusjon

I intervjuene med Karin og Ane la jeg kort fram teorien om flyt, med vekt på oppfattelsen av tid, og lurte på om de gjenkjente dette i tungetalen. Det gjorde de som nevnt ikke, men Ane gjenkjente flyt i en annen situasjon hun ofte er i, nemlig det å spille et instrument (også et klassisk eksempel på flyt i følge Csikszentmihalyi). De aspektene hun da fokuserte særlig på var at tiden oppleves å stå stille, og at man bare «flyter», som hun selv uttrykte det. Selv om hun avkrefte at dette også var noe som kan oppleves i tungetale, har for eksempel Eva sammenliknet tungetale med «ei elv som flyter» der en lar seg lede av noe større enn en selv. Det er dermed noe uenighet informantene i mellom, men det må understrekes at da Eva brukte elvemetaforen snakket vi ikke spesifikt om flyt-teorien. Jeg har her forsøkt å sammenfatte de aspektene informantene har vært både enige og uenige om, for å forsøke å drøfte meg fram til et resultat.

De to forutsetningene for flyt jeg presenterte først i dette kapittelet, kontroll og definerte mål, ser ut til å oppfylles i tungetalen. Alle informantene bekrefter at de har full kontroll i aktiviteten, og alle skisserer positive følelser (glede, fellesskap med Gud, avslapning osv.) som en form for mål som nås underveis i og etter tungetalen. Imidlertid finnes ikke alle de seks karaktertrekkene for flyt i den tungetalen mine informanter har skissert.

Det kan derfor se ut som at tungetalen treffer mikroflyt bedre enn dyp flyt, da mikroflyt har færre klare kriterier. Csikszentmihalyi sin teori om mikroflyt framstår imidlertid nettopp derfor som relativt lite gjennomarbeidet. Den sier ikke så mye om aktivitetene, annet enn at de «fyller tomrom i hverdagen» og kan være «uviktige» (ref. uviktige samtaler). For mine informanter er tungetalen alt annet enn uviktig. Tungetalen er meningsfylt, og en viktig del av hverdagen. Dermed framstår tungetalen som en slags blanding av dyp flyt, fordi den har en nok så klar, og viktig,

måltilstand, og mikroflyt, fordi den foregår over kortere tid og kan utføres samtidig som man driver med annen aktivitet.

Det må på ingen måte tolkes slik at mitt resultat reduserer tungetalen til kun en form for flyt, og dermed fratrar den andre aspekter som er viktige for informantene. En viktig del av tungetalen er å opprettholde en kobling til Gud og Den hellige ånd i bønn, noe jeg så nærmere på i kapittel 6. I denne vurderingen av tungetale mot flyt har dette aspektet falt under «måltilstanden», men framstår som enda mer viktig for mine informanter enn andre typer mål innen flyt-aktivitet.

Jeg ser i ettertid at intervjuene mine kan ha vært litt for lite strukturerte, og at ikke alle informantene har fått sjansen til å svare på akkurat de samme spørsmålene rettet mot flyt. Det er dermed ikke belegg for å trekke en entydig konklusjon basert på mitt materiale, men jeg mener allikevel det har vært fruktbart å se på hvordan tungetalen ikke framstår som et klart eksempel på dyp flyt, men at den allikevel har elementer av flyt og mikroflyt i seg.

Det dette funnet overordnet kan si noe om, er motivasjon for en religiøs aktivitet. Hvis en skal strekke konklusjonen til det ytterste innebærer resultatet «tungetale = en form for flyt» at tungetale gir en form for lykkefølelse. Det som denne konklusjonen derimot overser, er det sosiale aspektet ved tungetalen. Selv om den type tungetale mine informanter har fortalt om i hovedsak er den som utføres når man er alene, har nesten alle informantene uttrykt at de befant seg i et miljø som vektla tungetale som noe positivt man «burde» drive med, når de først begynte å bruke den. Jeg mener derfor at teorien om flyt ikke nødvendigvis kan forklare hvorfor man begynner å bruke tungetalen, men det kan kanskje være med på å forklare hvorfor man fortsetter å bruke den. For mine informanter framstår måltilstanden, kontakten og nærheten med Gud, som det viktigste aspektet ved akkurat denne typen flyt.

7.10 Videre forskning

Gjennom å se på tungetale i forbindelse med flyt har jeg hovedsakelig fokusert på den individuelle opplevelsen, og ikke så mye på det sosiale aspektet rundt tungetalen. Dette var en av grunnene til at jeg ikke begrenset meg til bare å analysere intervjuene opp mot flyt, da jeg også ønsket å belyse denne delen av tungetalen. Videre drøfting av tungetalens sosiale implikasjoner ble gjennomgått i forrige kapittel. Å vurdere tungetale som eksempel på flyt-aktivitet har vært nyttig for å fokusere på den indre

opplevelsen av tungetale, og har også i noen grad bidratt til videre drøfting av det gamle spørsmålet om hvorvidt tungetale foregår i en endret sinnstilstand eller ikke.

Jeg har ikke hatt anledning til å benytte noen av de spesialiserte «flyt-måleskjemaene» som krever et større utvalg informanter og en bedre forståelse for statistikk enn det jeg har på dette tidspunktet. Det hadde vært interessant å gå videre med dette prosjektet ved å bruke nettopp slike spørreskjema, for å se om disse vil støtte eller motsi mine funn. Jeg kommer tilbake til eventuell videreføring av prosjektet i neste og siste kapittel.

7.11 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg presentert flyt-teorien ved å se på kjennetegnene og kriteriene for flyt og mikroflyt. Deretter vurderte jeg om tungetalen kan kvalifisere som en form for flyt. Å fokusere på den indre opplevelsen gjennom å se på flyt trekker også paralleller til det fenomenologiske utgangspunktet, som etterstreber personlig erfaring. Konklusjonen ble at tungetalen til dels kvalifiserer som flyt, da den har elementer av både flyt og mikroflyt i seg. Spesielt treffer de to «hovedkriteriene» for flyt ved at informantene opplever å være i full kontroll når de taler i tunger, og tungetalen har et mål i seg selv gjennom å gi en følelse av velbehag og kommunikasjon med Gud. Tungetalen utføres imidlertid ofte samtidig som man gjør andre ting og kan være av kort varighet, noe som stemmer bedre med mikroflytens funksjon «å fylle tomrommene i hverdagen». En opplevelse av flyt kan igjen være en medvirkende årsak til at folk velger å fortsette med sin private bruk av tungetale. I neste og siste kapittel vil jeg oppsummere mine funn i forskningsarbeidet som helhet, og drøfte en eventuell videre forskning på emnet.

8. Avslutning

Jeg har nå forsøkt å belyse hvordan privat tungetale brukes, hvordan den oppleves av de som bruker den, og hva noen av årsakene til hvorfor de bruker den kan være. Min første hypotese var at bruken av privat tungetale gir en følelse av flyt, noe jeg fant at delvis stemmer. Underhypotesen «tungetale har en personlig og indre verdi for utøveren» mener jeg å ha bekreftet gjennom både kapittel 5 og 7. Neste underhypotese, «tungetalen brukes *fordi* den gir en følelse av flyt», var mer bastant og kan ikke klart verifiseres eller avverifiseres. Selv om jeg fant at tungetalen har elementer av flyt i seg, kan det være flere årsaker til bruken av den som jeg ikke har funnet i denne studien. Konklusjonen ble at opplevelsen av flyt kan være en medvirkende årsak til at man velger å bruke tungetale i bønn eller ellers når man er alene.

I tillegg til hypotesene om flyt var min overordnede problemstilling: hvordan og hvorfor brukes tungetale i det private, og hvordan oppleves den av de som utfører den? Dette mener jeg å ha svart på gjennom både GT-analysen og vurderingen av tungetale som flyt, men i og med at denne oppgaven ikke har presentert noen klare, nye hypoteser, åpner den snarere for videre forskning. Særlig teoretiseringen rundt tungetale som risikabel kommunikasjon innbyr til videre studier. En eventuell videreføring av prosjektet kunne være å samle mer informasjon fra de samme informantene (teoretisk innsamling), for å videreutvikle teorien ut ifra akkurat dette materialet for å konkretisere begrepet enda mer. Alternativt, og kanskje mer spennende, kan en forske videre på nye grupper med utgangspunkt i risikabel kommunikasjon. En kan gjøre en sammenlikning av ulike former for kommunikasjon i en informants religiøse hverdag, og se på risikoen i tungetale i forhold til annen religiøs kommunikasjon. Vil en følge trenden med nevrovitenskap kan det utføres eksperimenter for å måle hjerneaktivitet under tungetale i forhold til annen risikabel adferd.

Også funnet av elementer av flyt i tungetalen kan videreføres. Som nevnt tidligere kan mine funn testes ved å bruke spørreskjema utarbeidet spesielt for flyt, men en kan også strekke ideen lengre ved å bruke eksperiment som fremgangsmåte. Et alternativ er å bruke samme utgangspunkt som Csikszentmihalyi selv i hans studie av mikroflyt: å teste konsekvensene av å avstå fullstendig fra tungetale over en kortere periode.

Med en fenomenologisk tilnærming og med Grounded Theory som metode har jeg forsøkt å la informantenes personlige erfaring stå i fokus. Teoridannelsen i kapittel 6 er, gjennom en tilpasset bruk av GT, resultatet av et forsøk på å nærme seg materialet med så lite fordommer som mulig. Ved å kombinere fenomenologi og GT på et felt som tidligere er lite studert håper jeg å ha bidratt til å forklare fenomenet nærmere, samt å ha åpnet for ytterligere (og spennende) forskning. Appliseringen av flyt-teorien har både fastslått at tungetale har elementer av flyt i seg, og lagt til rette for et detaljert innblikk i den indre opplevelsen av tungetale i bønn. Jeg mener at dette er et perspektiv som tidligere har manglet i forskningslitteraturen, som i hovedsak har fokusert på opplevelsen av profetisk tungetale. Mine tre tilnærminger til materialet har for det første gitt utvidet kunnskap om den private tungetalen (gjennom fenomenologisk tilnærming), åpnet for nye hypoteser og videre forskning (GT) samt forsøkt å forklare en mulig årsak til gjentatt bruk av bønne-tungetalen (flyt). De tre tilnærmingsmåtene har i kraft av å fokusere på indre opplevelser latt seg kombinere godt, selv om framgangsmåten i GT måtte tilpasses noe. Hadde jeg kun brukt GT ville kanskje enda flere spennende konsepter materialisert seg, og hadde jeg kun fokusert på flyt ville det vært rom for å trekke en mer bastant konklusjon om hvorvidt tungetale er flyt og hva det i så fall innebærer. Jeg mener imidlertid at kombinasjonen av de tre har vært god. Fenomenologisk tilnærming er som nevnt et godt utgangspunkt for en åpen GT-koding, og resultatet «risikabel kommunikasjon» peker videre til et av kriteriene for flyt. Resultatet har blitt en tredelt, men allikevel helhetlig studie. Der tidligere forskning har fokusert på den ofte mer voldsomme og synlige tungetalen, har jeg studert en stillferdig og, for utøveren, utelukkende positiv variant. Eva både oppsummerer mine funn og ønsker videre forskning velkommen med sitt utsagn:

«Tungetale er ypperlig, hehe. Kan brukes til alt».

9. Litteraturliste

- Albrecht, Daniel E. (1999) *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. Sheffield, Sheffield Academic Press Ltd.
- Allen, Douglas (2005) Phenomenology of religion. I: Hinnells, John (red.) (2005) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, Routledge. S. 182–207.
- Anderson, Allan (2004) *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beare, Frank W. (1986) Speaking With Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence. I: Mills, Watson E. (red.) (1986) *Speaking in Tongues. A Guide to Research on Glossolalia*. Michigan, Grand Rapids. S. 107–126.
- Bibelen*. Det Norske Bibelselskaps oversettelse av 2011. Oslo, Bibelselskapet.
- Bowen, Glenn A. (2006) Grounded Theory and Sensitizing Concepts. I: *International Journal of Qualitative Methods*. Vol. 5, nr. 3. S. 12–23.
- Brown, Scott Robert (2006) Religious orientation and flow. Mastergradsoppgave i klinisk psykologi, Eastern Michigan University.
- Cavallin, Clemens (2006) Forholdet Mellom Teori og Metode. I: Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.) *Metode i Religionsvitenskap* (2006). Oslo, Pax Forlag. S. 14–28.
- Coristine, Marjorie; Cross, Wendy P.; Lepage, Mark og Spanos, Nicholas P. (1986) Glossolalia as learned behavior: an experimental demonstration. I: *Journal of Abnormal Psychology*. Vol. 95, nr. 1. S. 21–23.
- Csikszentmihalyi, Mihaly og Nakamura, Jeanne (2002): The Concept of Flow. I: C. R. Snyder og Shane J. Lopez: *Handbook of Positive Psychology*. Oxford University Press. S. 89–105.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1992/2002) *Flow. The classic work on how to achieve happiness*. London, Rider Books.
- Csikszentmihalyi, M. og Seligman, M. E. P. (2000). Positive psychology: An introduction. I: *American Psychologist*, Vol. 55, nr. 1. S. 5–14.

- Csikszentmihalyi, Mihaly og Csikszentmihalyi, Isabella S. (red.) (1988) *Optimal experience. Psychological studies of flow in consciousness*. New York, Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1975/2000) *Beyond Boredom and Anxiety*. San Fransisco, Kossey-Bass Publishers.
- Dillon, Kathleen M. og Tait, Jennifer L. (2000) Spirituality and being in the zone in team sports: a relationship? I: *Journal of Sport Behaviour*. Vol. 23, nr. 2. S. 91–100.
- Djønne, Kenneth (2006) *Postmoderne Glossolalia?: En analyse av tungetale i en pentekostal og en karismatisk menighet, sett i lys av Harvey Cox' teorier om fundamentalisme og eksperientalisme*. Mastergradsoppgave, Universitetet i Bergen.
- Endresen, Rolf Theil; Simonsen, Hanne Gram og Sveen, Andreas (1996) *Innføring i Lingvistikk*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Engeser, Stefan og Schiepe-Tiska, Anja (2012) Historical Lines and an Overview of Current Research on Flow. I: Engeser, Stefan (red.) (2012) *Advances in Flow Research*. Springer New York, New York. S. 1–22.
- Engler, Steven (2011) Grounded Theory. I: Stausberg, Michael og Engler, Steven (red.) (2011) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London/ New York, Routledge. S. 256–274.
- Fangen, Katrine (2004) *Deltagende Observasjon*. Oslo, Fagbokforlaget.
- Fonneland, Trude A. (2006) Kvalitative metoder: Intervju og observasjon. I: Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.). *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag. S. 222–242.
- Francis, Leslie J. og Robbins, Mandy (2003) Personality and Glossolalia: A Study Among Male Evangelical Clergy. I: *Pastoral Psychology*, Vol. 51, No. 5. S. 391–396.
- Goodman, Felicitas (1972) *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago, The University of Chicago Press.

- Grady, Brian og Loewenthal, Kate Miriam (1997) Features associated with speaking in tongues (glossolalia). I: *British Journal of Medical Psychology*. Vol. 70, nr. 2. S. 185–191.
- Holm, Nils G. (1976) *Tungotal och Andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstväänner*. Åbo, Typopress.
- Hood, Ralph W. Jr. (red.) (1995) *Handbook of Religious Experience*. Alabama, Religious Education Press.
- Hood, Ralph W. og Kirkpatrick, Lee A. (1990) Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion?. I: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 29, nr 4. S. 442–462.
- Jackson, Susan A. og Eklund, Robert (2002) Assessing flow in physical activity: The Flow State Scale-2 and Dispositional Flow Scale-2. I: *Journal of Sport & Exercise Psychology*. Vol. 24, nr. 2. S. 133–150.
- Jackson, Susan A. og Marsh, Herbert W. (1996) Development and Validation of a Scale to Measure Optimal Experience: The Flow State Scale. I: *Journal of Sport and Exercise Psychology*. Vol. 18, nr. 1. S. 17–35.
- Kavan, Heather (2004) Glossolalia and Altered States of Consciousness in two New Zealand Religious Movements. I: *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 19, nr. 2. S. 171–184.
- Kavan, Heather (2005) «We don't know what we're saying but it's profound»: The language and contexts of glossolalia. I: Holmes, J. Maclagan, M, Kerswill, P. & Paviour-Smith, M. (Eds.) *New Zealand Linguistic Society Language and Society Conference: Researching Language Use and Language Users*. S. 64–80.
- Lie, Geir (2011) *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk*. Oslo, Akademia Forlag.
- Lovekin, A. Adams og Malony, H. Newton (1985) *Glossolalia. Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues*. New York, Oxford University Press.

- Lynn, Christopher Dana m. Fl. (2011) Glossolalia is associated with differences in biomarkers of stress and arousal among Apostolic Pentecostals. I: *Religion, Brain & Behavior*. Vol. 1, nr. 3. S. 173–191.
- Meistad, Tore (2000) *Kristendommens historie*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- McGraw, John (2012) Tongues of Men and angels: Assessing the Neural Correlates of Glossolalia. I: Cave, David og Sachs Norris, Rebecca (red.) (2012) *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*. Leiden, Brill. S. 57–80.
- Midré, Georges (2009) Grounded Theory: Klassikerne, revisjonistene og den vitenskapsteoretiske diskusjonen i samfunnsfagene. I: *Sosiologisk Tidsskrift*. Nr. 3. S. 240–260.
- Mirvis, Philip H. (1991) Flow: The Psychology of Optimal Experience by Michael Csikszentmihalyi. Review. I: *The Academy of Management Review*. Vol. 16, nr 3. S. 636–640.
- Moneta, Giovanni B. (2012). On the Measurement and Conceptualization of Flow. I: Stefan Engeser (red.) *Advances in Flow Research*. Springer New York, New York. S. 23–50.
- Natvig, Richard J. (2006) Religionsvitenskapelig feltarbeid. I: Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.). *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag. S. 203–221.
- Newberg, Andrew B.; Morgan, Donna; Waldman, Mark R. og Wintering, Nancy A. (2006) The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: A preliminary SPECT study. I: *Psychiatry Research: Neuroimaging*. Vol. 148, nr. 1. S. 67–71.
- Persinger, Michael A. (1984) Striking EEG profiles from single episodes of glossolalia and transcendental meditation. I: *Perceptual and Motor Skills*. Vol. 58, nr. 1. S. 127–133.
- Samarin, William J. (1971) Evolution of Glossolalic private Language. I: *Anthropological Linguistics*, Vol. 13, No 2. S. 55–67.

- Samarin, William J. (1972) *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*. New York, Macmillan.
- Sargeant, Kimon Howland (2000). *Seeker Churches: Prooting Traditional Religion in a Nontraditional Way*. Rutgers University Press, New Brunswick.
- Schjødt, Uffe (2007) Den religiøse hjernen – En introduksjon til religionsvitenskapelig hjerneforskning. I: *Psyke & Logos*. Vol. 28, nr. 2. S. 913–933.
- Sharf, Robert H. (2012) Experience. I: Martin, Craig og McCutcheon, Russell T. (red.) (2012) *Religious Experience: A Reader*. Sheffield, Equinox Publishing Ltd. S. 131–150.
- Snoek, Jan A. M. (2006) Defining «Rituals». I: Kreinath, Jens; Snoek, Jan, og Stausberg, Michael (red.) (2006) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden, Brill. S. 3–14.
- Spickard, James V. (2011) Phenomenology. I: Stausberg, Michael og Engler, Steven (red.) (2011) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London/ New York, Routledge. S. 333–345
- Strauss, Anselm L. (1987) *Qualitative Analysis For Social Scientists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Søderlind, Didrik (2010) *Kristen-Norge. En oppdagelsesreise*. Oslo, Spartacus Forlag.
- Tafford, Bjørn Ola (2006) Refleksjonar kring refleksivitet. I: Kraft, Siv Ellen og Narvig, Richard (2006) *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo, Pax forlag. S. 243–259.
- Thomas, Günter (2006) Communication. I: Kreinath, Jens; Snoek, Jan, og Stausberg, Michael (2006) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden, Brill. S. 322–343.
- Wickens, Andrew (2009) *Introduction to Biopsychology*. Essex, Pearson Education Limited.
- Wilder, W.D. (1989) Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness. by Mihaly Csikszentmihalyi; Isabella Selega Csikszentmihalyi. Review. I: *Man*. Vol. 24, No. 4. S. 690–691.

Williams, Cyril G. (1981) *Tongues of the Spirit. A study of pentecostal glossolalia and related phenomena*. Cardiff, University of Wales Press.

Wulff, David M. (1995). *Phenomenological Psychology and Religious Experience*. I: Hood, Ralph W. Jr. (red.) (1995) *Handbook of Religious Experience*. Alabama, Religious Education Press. S. 183–199.

Årdal, Øyvind. (1992) *Pinsevekkelsen i Norge - en kortfattet historikk*. Oslo, Rex Forlag.

Nettsider og internettreferanser

Clary, Johnny Lee (2014) *Seeker sensitive churches: A cancer in christianity*. [Internett] Tilgjengelig fra: <http://preachthecross.net/seeker-sensitive-churches-a-cancer-on-the-body-of-christ/> [Lastet ned 26.02.14].

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene (20.09.2013) *Kvalitative og kvantitative forskningsmetoder – likheter og forskjeller*. [Internett] De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. Tilgjengelig fra: < <https://www.etikkom.no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Medisin-og-helse/Kvalitativ-forskning/1-Kvalitative-og-kvantitative-forskningsmetoder--likheter-og-forskjeller/> > [Lastet ned 30.04.14].

Kværne, Per (2009). *Tungetale*. I: *Store norske leksikon*. [Internett] Tilgjengelig fra <http://snl.no/tungetale>. [Lastet ned 11.02.2014].

Statistisk Sentralbyrå (2013) *Den norske kirke 2012*. [Internett] Statistisk Sentralbyrå. Tilgjengelig fra: http://www.ssb.no/kirke_kostr [Lastet ned 23.04.2013].

10. Abstract

The topic of this master's thesis is glossolalia (speaking in tongues), specifically the private use of glossolalia in prayer. The study is based on qualitative interviews with seven Pentecostals and charismatic Christians from Western Norway, focusing on their inner experience of speaking in tongues in private. As most previous research focuses on public glossolalia, I seek to address the reasons behind performing glossolalia when nobody is watching or translating the message. To do so, my approach is tripartite. Firstly, I undertake a phenomenological approach, focusing on definitions, personal experience and emotion. Secondly, my material is analyzed using Grounded Theory (GT), aiming to develop and explore new concepts and ideas about private glossolalia. Finally, I apply Michael Csikszentmihalyi's theory about *flow*, an optimal state of mind, to the material. In doing so, I seek to further explore the emotion and inner experience in private glossolalia. Based on my GT-analysis I present the concept «risky communication», not as a fixed theory, but as a possible starting point for further research.

11. Appendiks

Intervjuguide

Intervjuet vil være semi-strukturert og jeg vil vektlegge informantens personlige fortelling og en god dialog. Spørsmålene under er veiledende for å sikre svar på mine viktigste spørsmål. Klargjør først alder og evt. tilknytning (type menighet).

Tema	Spørsmål	
Hva er tungetale?	Hva er din definisjon på å tale i tunger?	
	Skiller du mellom glossolalia/xenolalia?	
	Hva skiller den tungetalen som feks oppstår under gudstjenester fra den du bedriver privat?	
	Tungetale offentlig: nådegave?	
	Tungetale privat: kun under bønn?	Hvilke andre situasjoner?
	Kan/ må den private formen for tungetale læres?	Kan alle lære?

Din personlige bruk	Hvor ofte opplever du å tale i tunger?	
	Første opplevelse med tungetale: når observerte du første gang andre gjøre det?	
	Og når begynte du selv?	

	Ratio tungetale alene (privat)/ på møter (offentlig)	
	Styrer du selv hendelsen fullstendig?	Starte/slutte når du vil?
	I hvilke situasjoner taler du I tunger?	
	Hvor ofte? Oppmuntres det til tungetale I din omgangskrets/menighet? Snakker du med andre om å tale I tunger? Kan din tungetale I teorien tolkes av andre? Er det en «kvalitativ» forskjell på å be I tunger og å be med språk?	

Opplevelsen av tungetale	Forsøk å beskriv hvordan tungetale under bønn (eller på andre måter i det daglige/private) arter seg (fra start til slutt).	Gjerne detaljert.
	Forsøk å beskriv opplevelsen/følelsen etter tungetale.	
	Tror du opplevelsen kan sammenlignes med meditasjon?	
	Hva er det med tungetalen som gjør at du fortsetter å bruke den?	

