

## ČUSTVA V RELIGIJSKIH INSTITUCIJAH - MED AVTENTIČNOSTJO DOŽIVLJANJA POSAMEZNIKA IN "KREMPLJI" ORGANIZACIJE

**Povzetek.** *Religijo si lahko predstavljamo brez Boga, ne pa brez čustev. Religiozno čustvovanje je eden pomembnih kriterijev razlikovanja "pravega" od "nepravega" vernika. Tako se na tej podlagi tudi vzpostavlja razlika med emotivnim posameznim vernikom in racionalnimi principi njegove organizacije. Vendar pa so emocije povezane z doživljanjem in imajo zato združujoč karakter. Ker jih lahko doživljamo na enak način, jih lahko doživljamo tudi skupaj - v nekaterih religijskih gibanjih, ki smo jih imenovali psihosocialna gibanja, se čustveno doživljanje tako intenzivira, da pomeni njihovo najvidnejšo značilnost. V takšnih ekstremnih primerih je dobro vidno, da so emotivni procesi bistvene-ga pomena za konsolidacijo religijskih organizacij, kot tudi za izgradnjo njene identitete, za njen razvoj. Vendar se to ne dogaja avtomatsko, artikulacijo čustvovanja usmerjajo profesionalci, ki so zadolženi za upravljanje s čustvi. Njihovo najpomembnejše orodje je ritual, ki ga je R. Collins označil kot emotivno tehnologijo. V zgodovini religioznih ritualov so se pokazali kot izjemni marketinški strokovnjaki. Kljub temu, da je v zvezi z upravljanjem s čustvi pomemben tudi manipulativni vidik, pa moramo vedeti, da upravljanje s čustvi ni nujno vedno neproduktivno, ampak lahko pomeni zadovoljitev določenih potreb posameznika kot tudi razrešitev konfliktov na družbenem nivoju.*

**Ključni pojmi:** *pravi vernik, nepravi vernik, avtentično religiozno čustvovanje, občutenje svetega, osebna religioznost, institucionalna religija, prava religioznost, neprava religioznost, dimenzije religioznosti, ritualizacija, pseudoritualizacija, religiozni referenčni okvir, emotivna tehnologija, emotivni management, psihosocialna gibanja, intencionalna-vrednostna občutenja*

Čustvena komponenta je pomembna sestavina religije, pojmovane na takšen ali drugačen način. Če raziskovalci iz različnih področij na novo ugotavljajo

---

<sup>1</sup> Mag. Vida Kramžar Klemenčič, dipl. sociologinja, srednja šola Zagorje ob Savi

pomen čustev tako v posameznikovem kot tudi družbenem kontekstu in njihovo na novo nastalo razvidnost, pa so čustva v religioznem kontekstu zelo poudarjena. Velikokrat pomenijo specifično značilnost religije, in ker se pojavljajo v tako različnih zvrsteh in intenziteti, dajejo religiji posebno barvitost, predstavljajo njeno folkloro...

Naj navedemo naslednja dva primera - oba ekstremna, eden na ravni doživljanja, drugi na ravni teoretičnega zavedanja:

"Pogosto slabotna in prežeta s strašnimi bolečinami pred ekstazo, se duša pojavi (iz nje) polna zdravja in občudojoče razpoložena za akcijo... kot da bi Bog hotel, da bi samo telo, ki že uboga želje duše, delilo njeno srečo... Duša je po takšni milosti navdihnjena s tako visoko stopnjo poguma, da če bi bilo tisti trenutek njeno telo zaradi Boga raztrgano na koščke, ne bi čutilo drugega kot najbolj živo udobje. Takrat se zgodi, da v obilici vzniknejo obljube in herojske odločitve v nas, v nebo leteče želje, groza pred svetom in jasna zaznava naše lastne ničnosti..."

Kateri imperij je primerljiv z dušo, ki iz tistega veličastnega vrha, kamor jo je povzdignil Bog, vidi vse stvari na zemlji pred svojimi nogami in ni priklenjena z nobeno od njih. Kako jo je sram svojih nekdanjih povezanosti! Kako je presenečena nad svojo slepostjo! Kako živo milost čuti do tistih, ki jih prepozna, da so še pokopane v temi... Ječi, ob tem, da je bila kdaj občutljiva za slavo, ob iluziji da je kdajkoli videla tisto, kar svet imenuje z imenom slava. Zdaj vidi pod tem imenom nič drugega kot veliko laž od katere svet postaja žrtev. ..." (James, 1961: 325).

"S tem, da smo religiozni, postavimo sebe v posest ultimativni realnosti v samo tistih točkah, v katerih nas realnost, ki nam je dana, varuje. Naša odgovorna skrb se tiče kljub vsemu naše osebne usode. Zdaj vidite, zakaj sem bil toliko individualističen vseskozi ta predavanja in zakaj sem se zdel tako naklonjen, da bi rehabilitiral čustveni element v religiji in podredil njen intelektualni del. Individualnost je osnovana na čustvih; in skrivališča čustev, temnejše, bolj slepe strani značaja so edini prostori na svetu v katerih dojamemo resnična dejstva v nastajanju in direktno zaznamo, kako se dogodki dogajajo in kako je dejstvo v resnici narejeno" (P.C.Hill, 1995: 354-355).

Ni slučajno, da sta ta dva primera povezana - zadnji pripada avtorju Raznovrstnosti religioznih doživetij W. Jamesu, prvi pa Sveti Terezi, ki je tudi citirana v omenjenem delu in tudi ni slučajno, da je W. James eden prvih avtorjev teorije o čustvih. Od tu do danes pa je dolga zgodba.

Medtem ko najdemo veliko število pričevanj religioznih doživljanj, ki so prežeta z močnimi čustvi, pa je precej manj tistih, ki se jim je zdelo oziroma zdi preučevanje religioznih občutij in čustev pomembno. Še manj lahko govorimo o sistematičnem raziskovanju tega pojava v smislu izgradnje teorije religioznega doživljanja in čustvovanja.

Eden izmed razlogov je tudi spolzkost terena - čustva so na videz nekaj tako samoumevnega, ko pa jih poskušamo teoretično opredeliti pa se začnejo pojavljati težave. Tako se zdi, da postaja definiranje čustev v smislu številčnosti teorij o čustvih in definicij vedno bolj zapletena zadeva.

Da bi na novo definirali čustva, bi preseglo naša znanja in zmožnosti, zato se mi zdi za potrebe našega članka dovolj, če se omejimo na funkcionalne definicije,

še tiste, ki so problem čustev povezovali z religioznim. S tem se hkrati zavedamo, da samih čustev in čustvovanja ne bomo zajeli v celoti. Za potrebe zgoraj omenjene problematike se nam zdi primerno, da definiramo čustva kot mentalna občutenja, pri katerih je vsebovan subjektivni vidik in jih v tej fazi lahko izoliramo od pojavov mišljenja in volje, hkrati pa se moramo zavedati, da spadajo čustva v izvornem smislu v del širših mentalnih procesov, ki vključujejo tako "fiziološke vzpodbude, kognitivne interpretacije in izražanje" (P.C. Hill, 1995: 370, v Handbook of Religious Experiences). V zvezi z religioznim čustvovanjem je zelo pomembna zveza med občutki in na to navezujočimi čustvi.

### **Med pravim in nepravim vernikom, med individualno religijo in religijo organizacije**

Povedati moramo, da je čustvena komponenta v zvezi z religijo najbolj prepoznana oziroma najbolj razvidna na področju osebne religije oziroma še posebno religioznega izkustva. Religiozno občutenje oziroma religiozno čustvovanje je pridobilo in še pridobiva na tem področju izrazit pomen.

Vendar če pogledamo zelo na splošno, kaj sploh vključuje religiozno čustvovanje, katera čustva so tu prevladujoča in katera morda avtohtona, se znajdemo pred protislovjem. Religiozna občutenja se, vsaj, kar se evropske kulture tiče, pojavljajo na kontroverzen način - na eni strani je religiozno čustvovanje mistikov, svetnikov in vseh tistih, ki z njimi delijo podobne izkušnje in v zvezi s katerimi so religiozna čustvovanja predstavljena kot najvišja doživetja, na drugi strani pa je religija povezana z najnižjimi čustvi kot so sovraštvo, predsodki, netolerantnost.

In prav ta dvojnost nam velikokrat nezavedno stoji pred očmi, ko razmišljamo o religiozni hipokriziji oziroma svetohlinstvu. V naši glavi se vzpostavi ostra ločnica med tisto religijo, naj bo osebna ali ne, ki vključuje čustveno doživljanje in tisto, ki tega ne vključuje in je zato v veliki meri nesprejemljiva oziroma do določene mere perverzna. Čeprav naše pojmovanje religije ni neposredno povezano s čustvi, pa nas pomanjkanje čustvene komponente opozarja na nek manko, ki je za religijo bistvenega pomena. Čustva naj bi bila v zvezi z religijo imanentno prisotna in na posreden način prikazujejo njeno bistvo, poleg tega pa v religioznem kontekstu učinkuje kot estetika religije, kot njena skrita lepota.

Vendar pa se povedano nanaša na tista čustva, ki so za religijo najbolj specifična in ne na tista številna druga, ki so v religijah velikokrat prisotna. Če govorimo o specifičnem vidiku religioznih čustvovanj, imamo v mislih doživljanje svetega in čustvovanje, ki je s tem povezano - z doživljanjem tistega, kar naj bi bila bistvena sestavina religije.

### **Je pošten vernik tisti, ki ne hodi v cerkev?**

Dvojnost ali še boljše razdvojenost čustvenega doživljanja na polju religije so mnogi intuitivno dojeli kot razlikovanje med osebno religioznostjo in institucio-

nalno religijo. Medtem ko naj bi bila prva izvor religioznih občutij v pravem pomenu besede, naj bi bila druga izvor potvorjenih religioznih čustev oziroma svetohlinstva. Legitimnost vernika je v primerjavi z njegovo institucijo neprimerljiva. Še vedno zveni prepričljivo, če rečemo, da se strinjamo, da je nekdo veren, ne pa s tistim, kar producira njegova cerkvena organizacija. Ta v veliki meri kulturni fenomen specifičnega kulturnega prostora pa ni nepomemben tudi v strokovnih krogih. Dileme o naravi religioznosti, in prek tega tudi o naravi religioznih občutenj kot tudi odnos med njimi in institucijami, so tudi v teoretičnih krogih postavljene na zelo različen način in skoraj brezštevilne, v bistvu pa se sučejo okrog vprašanja - prava ali neprava religioznost.

Če se vprašamo tako po pristnosti kot tudi posebnosti religioznih občutij in čustvovanja, ne moremo mimo fenomena svetega. Sveto kot poseben religiozni fenomen je v religioznem kontekstu široko prisoten, velikokrat kot zapoved oziroma norma. V teoretičnem smislu pa ga je na odmeven način predstavil Rudolf Otto v svojem znamenitem delu, ki je v slovenskem jeziku prevedeno preprosto kot Sveto. V času njegove objave in tudi kasneje je njegova opredelitev svetega postala izhodišče za razumevanje religioznega izkustva in tudi čustvovanja na tem področju. Ottovo sveto je označeno z izrazom numinozno, kar v analitičnem smislu konstruira kot "misterium tremendum" in "misterium fascinans". Njegova preprosta, a fascinantna opredelitev se zdi tako jasna, prepričljiva in neposredna, da se ne moremo čuditi, da je postala tako odmevna na teoretičnem področju. Da pa jo razumemo z več vidikov, je potrebno poznati njeno genezo.

Ni treba posebej opozoriti, da je Ottov teoretični konstrukt svetega plod njegovih lastnih intimnih doživetij, ki so bila v veliki meri specifična. Hkrati pa je v njej vsebovana teoretična dediščina drugih velikih mislecev.

V našem kontekstu sta pomembna predvsem dva teoretična očeta, ki sta si v marsičem različna, W. James in Schleiermacher, morda bolj James kot Schleiermacher. Otto namreč kritizira Schleiermacherjevo pojmovanje, po katerem občutenje numinoznega izhaja iz občutenja notranje odvisnosti, saj numinozno ne more biti samo del naše notranjosti, temveč gre za občutenje zunanega objekta. V tem smislu mu je bližje delo W. Jamesa, ki izhaja namesto iz občutkov notranje odvisnosti, iz samega izkustva.

Zato mu je Jamesova definicija osebne religioznosti, ki vključuje "čustva, dejanja in doživetja posameznikov v njihovi samoti, v toliko v kolikor se mu dogaja, da stojijo v odnosu s čemerkoli, kar on smatra kot božansko" (W. James, 1902: 42)... primerno izhodišče. Vendar je bil po Ottu s tem storjen šele prvi korak. James je torej pravilno povezoval fenomen svetega z izkustveno komponento, vendar po Ottu ni dojel globine samega izkustva svetega v primerih, ki jih je navajal zato, ker ni prepoznal v njem komponente, ki je v nasprotju z racionalizmom in ki človeka do temeljev pretrese. Nezmožnost dojetja neracionalnosti mu pomeni hkrati nezmožnost dojetja svetega, kar je po njegovem mnenju tipična lastnost sodobne teologije. To ne pomeni, da je vse, kar se dogaja, prepuščeno nesmislu, kaosu, in da se razum tako ali tako izgubi, nasprotno - to, da si sposoben dojeti "neracionalno", še zdaleč ne pomeni izgubiti razum. Dojetje svetega je v osnovi utemeljeno na različnih, ne samo miselnih izhodiščih. V zvezi s tem D.Capps citira

Otta, ki pravi: "motilo ga je, da je resnična mati racionalizma teološka ortodoksnost, ki ne najde v konstrukciji dogme in doktrine nobene poti, da bi priznala pravico neracionalnim aspektom svojega subjekta" (Capps, 1997: 76). Otto se ne zavzema za skrajni racionalizem, temveč poudarja potrebnost obeh komponent, racionalne in neracionalne.

Ta neracionalna komponenta je tista, ki torej odpira možnost za občutenje svetega.

Naj navedemo doživetje, ki je bilo po mnenju Almonda (Capps, 1997: 82) najbolj neposredno povezano z utrditvijo prepričanja o centralnosti svetega. Zgodilo se je v Maroku:

"Je sabbat in že v temi in v neverjetno umazanem prehodu hiše smo slišali to prepevanje molitev in branje biblij, ta nosni napol pojoči napol govoreči glas, ki sta ga Cerkev in Mošėja prevzeli od sinagoge. Zvok je prijeten, vsak lahko razlikuje določene modulacije in kadence, ki sledijo ena drugi v rednih intervalih kot leitmotiv. Uho poskuša dojeti posamezne besede vendar je komajda mogoče in ko se skoraj vda, nenadoma iz zmešnjave glasov, ki povzročajo drhteči strah, se začne, združen, jasen in nezmotljiv: Kadosh, Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaoth Male... (sveto sveto sveto, Gospod Bog množic, nebo in zemlja sta polna slave).

Slišal sem Sanctus Sanctus Sanctus kardinalov v cerkvi S. Petra, Swiat Swiat Swiat v kremeljski katedrali in Sveto Sveto Sveto patriarhov v Jeruzalemu. V katekumenski jeziku je odmevalo, te najbolj vzvišene besede, ki so kadarkoli prišle iz človeških ust se vedno vtisnejo v globino duše z mogočnim vznemirljivim drgetom, ki kliče v igro skrivnost drugega sveta, ki je v tem latenten. In to bolj kot kjerkoli drugje tukaj na tem skromnem kraju, kjer odmevajo v istem jeziku ljudi, v katerem jih je Izaija prvič sprejel in iz ust ljudi, katerih prvi predniki so bili."

Ottovo pojmovanje svetega je za nas pomembno vsaj iz dveh izhodišč - je doživetje, ki je tesno povezano z intenzivnim občutenjem in čustvovanjem. Ta intenzivna čustvena komponenta, ki je prisotna v številnih religioznih doživetjih, jim daje tisto značilnost, zaradi katere jih prištevajo med v osmišljajočem pomenu najvišja doživetja (Maslow, 1964), realnost, ki jo zaobsegajo, pa predstavlja najvišjo, ultimativno realnost. Pomagajo nam razumeti osrednjo vlogo religije v marsikaterem posameznikovem življenju, njen psihološki smisel.

Po drugi strani, čeprav povezana z najbolj intimnim doživljanjem, pa so religiozna doživljanja povezana z religioznimi stališči in prepričanji, so vpeta v religiozni ritualni kompleks - torej tudi, če so doživeta na najbolj intimen način, v posameznikovi samoti, kot pravi W. James. Vendar ta samota pri Ottru ni toliko absolutna kot pri Jamesu, saj nas hkrati povezuje. Navsezadnje je Otto po svoji izobrazbi teolog. In prav to povezovalje, skupno doživljanje je v praktičnem mišljenju in tudi v teoriji problematizirano do skrajnosti - najbrž ne brez razloga. Torej skupno doživljanje svetega, njegova institucionalizacija se lahko sprevrže v absolutno nasprotje v razmerju do svetega, kar je v teoriji podano kot nasprotje med svetim in sakralnim - sakralno je institucionalizirano sveto. Institucije imajo gotovo to moč, da lahko tako kompleksna občutenja kot je občutenje svetega izrabijo v manipulativne namene, vendar pa je cena te manipulacije visoka - samo religiozno občutenje se nekako izgubi, ostane le posvečenost institucij.

To pa je povezano z drugo platjo zadeve. Religijo prav tako kot z doživetjem najvišjih občutkov lahko povežemo z najnižjimi čustvi in ravnanji. V zgodovini religij najdemo številne primere skrajnih oblik nasilja človeka nad človekom, tako da za nekatere takšni primeri niso le izjemna dejanja, temveč bistvena sestavina religije. Ta dejanja so dobila svojo posebnost v različnih fanatizmih, ko so se v imenu vere počele najstrahotnejše stvari in tudi tu je izrazito poudarjena čustvena komponenta.

Tako priznani zgodovinar Arthur Schlesinger pravi:

"Kot zgodovinar, priznam v nedvomno zabavo, kadar slišim, da židovsko-krščansko tradicijo hvalijo kot vir naših skrbi za človekove pravice. V resnici so bila velika leta religij značilna po svoji brezbriznosti za človekove pravice v sodobnem smislu. Bila so splošno znana ne samo po sprejemanju revščine, neenakosti, izkoriščanju in zatiranju, temveč tudi po navdušenim opravičevanjem suženjstva, preganjanji, zapuščanju majhnih otrok, mučenju, genocidu.

Religija je posvetila in zagovarjala hierarhijo, oblast in neenakost in ni obžalovala ubojev heretikov. Do konca 18. stoletja je bilo mučenje normalna preiskovalna metoda v Rimskokatoliški cerkvi - v protestantski Ameriki 19. stoletja, kot Larry Hise poudarja v svoji knjigi "Pro-suženstvo: Zgodovina obrambe suženjstva v Ameriki, 1701- 1840," so cerkveni ljudje "napisali skoraj polovico vseh obramb suženjstva, izdanih v Ameriki", dodatek našteva 275 poslanikov evangelija, ki so pobožno razglašali krščansko vrlino sistema, v katerem si je en človek lastil drugega kot zasebno lastnino, ki se uporablja po želji.

Človekove pravice niso religiozna ideja. So posvetna ideja, proizvod zadnjih štirih stoletij zahodne zgodovine" (Batson etc, 1993: 294).

Vendar pa ni povezovanje religije z dejanji, ki jih vzpodbudijo negativno vrednotenje in čustvovanje samo stvar zgodovinske perspektive. Gre tudi za zelo aktualno vprašanje, ki je dobilo rezultat v številnih raziskavah predvsem v zvezi s predsodki do drugačnih, netolerantnostjo in fanatizmi. Če predpostavljamo, da so temeljne človekove pravice ne samo formalno, temveč tudi neformalno široko sprejete, kako je torej s predsodki in netolerantnostjo, ki se celo v obliki množičnih gibanj pojavljajo v demokratičnem svetu? Kakšen je vpliv religiozних idej oziroma religiozних ljudi na njihovo formiranje?

Raziskave, ki so povezovalе pripadnost določeni religiji s stereotipnim, netolerantnim ali celo fanatičnim vedenjem, so se začele pojavljati v zgodnjih 50. letih. Primer je znamenita in odmevna Adornova raziskava o avtoritarni osebnosti, za katero je značilno, da je potekala na majhnem populacijskem vzorcu. V to obdobje spadajo tudi nekatera znamenita Allportova dela in dela B. Spilke. Za vsa ta dela je značilno, da je bil poudarek na razločevanju med različnimi osebnostnimi tipi, na katerih temeljijo tudi razlike med tipom religioznosti, ti pa spet različno sprejemajo predsodke, netolerantnost itd. V ospredju je bila torej navezava na različne tipe osebnosti, ki različno pojmujejo in doživljajo religioznost, zato ne moremo govoriti o enotnem vzorcu religiozних, saj obstajajo med njimi več kot samo drobne razlike. Religioznost je torej široko razčlenjen pojem, ki ga je treba kot takega natančno definirati in podvreči empirični analizi - šele na tej podlagi so možni sklepi, npr. o stereotipnem ravnanju religiozних ljudi.

Začetnim raziskavam s tega področja so sledile številne druge in njihov delež je vsaj na področju psihologije religije izjemno velik. Po mnenju nekaterih avtorjev (Batson etc., 1993), pa je pri teh številnih raziskavah potrebno vedeti:

- da so upoštevale različna merila netolerantnosti, predsodkov in fanatizmov (npr. antisemitizem);
- raziskave so se osredotočile na meritev odnosa med religijo in predsodki med belimi Američani srednjega sloja in pripadniki krščanskih cerkva;
- raziskave so korelacijske - ne merijo npr. vpliva religije na predsodke, ampak predvsem odnos med obema, kar pomeni, da lahko tudi predsodki vplivajo na religijo, ki torej ne more biti edini "krivec" za nastalo situacijo...

Tako je Batson skupaj s sodelavci zbral kar 47 različnih izsledkov raziskav na to temo v različnih obdobjih od štiridesetih pa do devdesetih let. Rezultati večine teh raziskav so nedvoumno pokazali in sicer kar v sedemintridesetih primerih, pozitivni soodnos med religioznostjo in predsodki, od teh raziskav sta samo dve pokazali negativni soodnos, pri čemer sta preučevali specifično populacijo - adolescence in predadolescente.

Vendar pa so že na začetku tega raziskovalnega obdobja predvsem socialni psihologi opozorjali na očiten paradoks in predsodke, prikrite v številnih raziskavah samih, da gre za specifično populacijo na eni strani, bele predstavnike srednjega sloja, in drugič, da je samo pojmovanje religioznosti preozko in zato zavajajoče. Tako je za številne, z Gordonom Allportom na čelu, postalo problematično pojmovati celotno religiozno populacijo enodimenzionalno. Zato je že v zgodnjih 50. letih opozarjal "da ni dovolj meriti ali je ali celo do katere stopnje je oseba vpletena v religijo, pomembno je tudi meriti kako je oseba religiozna..." (Batson etc, 1993: 303).

Tako je Allport razlikoval v začetnem obdobju med zrelo in nezrelo in kasneje med zunanjo in notranjo religioznostjo, ki je postal osnovni koncept na podlagi katerega so nastale kasnejše delitve. Njegova reformulacija je temeljila na poudarku, ki naj bi ga imel čustveni vidik v okviru same definicije religioznosti, prav čustveno doživljanje naj bi bilo tista ločnica, ki naj bi razločevalo bolj, manj in še manj religiozne.

Tudi raziskave, ki so upoštevale to delitev so prikazale nedvoumen rezultat - na rezultatih 32 študij, so se v 39 primerjalnih študijah od 41 pokazala visoka razlikovanjanja med tistimi, ki so vrednotili religijo kot zunanji in tistimi, ki so jo vrednotili kot notranji faktor. Ta sprememba interne paradigme je bila za nekatere zelo pomembna, saj odpira drugačen pogled na religijo nasploh. Nekateri avtorji so v zvezi z njo pokazali iskreno navdušenje.

Tako je G. Allport dejal, da je zunanja religija "povsem istovetna s predsodki", medtem ko notranja religija "izključuje sovražnost, zaničevanje in fanatizem" (Batson etc. 1995: 310).

Vendar pa so se pri nekaterih avtorjih v 70. letih pojavili dvomi o teh nedvoumnih izidih - predvsem v tem, kako zagotoviti, da niso odgovori s strani izpraševalca prirejeni, da se torej pri odgovarjanju ne odloča v skladu s svojo predstavo o sebi - saj nihče noče izgledati netoleranten, fanatičen itd. Še posebno naj bi to veljalo za tiste osebe, ki se čutijo globoko religiozne.

Zato so tisti, ki so poskušali situacijo ponovno preveriti, uporabljali vprašanja, ki so na indirektnen način spraševala po predsodkih. Poleg tega so poleg notranje

in zunanje religioznosti vpeljali tretjo kategorijo - torej religioznost kot spraševanje (quest dimension). Ta kategorija je povezana s stopnjo, do katere posameznik išče religiozne rešitve - npr. v zvezi s človekovo smrtnostjo ali smislom življenja v vsej svoji kompleksnosti, pri čemer zavrača enostavne rešitve. S tem niso dobili dveh kategorij, ki predstavljata dva nasprotna konca kontinuumu, temveč tri, med seboj neodvisne kategorije. In v zvezi s tem se jim je zdelo primerno ugotavljati tudi način predstavljanja npr. predsodkov s strani same religijske skupnosti - ali so ti predsodki obsojani ali ne.

Torej nekateri avtorji, ki so dvomili v avtentičnost odgovorov tistih, ki so bili predstavljeni kot notranje religiozni, so poskušali to ugotoviti s prikritim spraševanjem (npr. Batson, Naifeh, Patre, 1978). Na podlagi nekaterih raziskav so ugotovili, da je zunanja dimenzija religioznosti povezana z razširjenimi predsodki, vendar le takrat, ko so predsodki obsojani. Dimenzija spraševanja je povezana z zmanjšanimi predsodki, tako obsojanimi kot ne, notranja dimenzija religioznosti je povezana z izgledom relativno nizkih predsodkov, ampak le na prvi pogled. V resnici je povezana z razširjenimi predsodki, kadar ti niso obsojani s strani religijske skupnosti - so torej dovoljeni.

Pravi verniki - tisti, ki so notranje religiozni, so torej le navidezno povezani z manjšo stopnjo predsodkov in so, kot pravijo avtorji, socializirani na podlagi hipokrizije. V resnici niso internalizirali tistih vrednot, ki omogočajo tolerantnost na splošno in ne samo v posameznih primerih - tistih, ki so v skladu z njihovo versko doktrino.

Iz tega sledi, da je zelo težko opredeliti kaj sploh pomeni biti religiozen, in tudi če je poudarek na čustveni identiteti, jo je zelo težko izmeriti. Tako so nekateri že zelo zgodaj opozarjali, da kategorija notranje religioznosti meri lahko pravzaprav povsem nekaj drugega, lahko celo osebo s fanatično vero.

Iz tega se da tudi sklepati, da sama čustvena intenziteta religioznega občutja, Allport je govoril o religioznem sentimentu, sama po sebi ne more povedati, ali je religioznost povezana z manjšo ali večjo stopnjo predsodkov. V tem smislu bi lahko podobno povedali o zvezi med organizacijami, v našem smislu religijskimi organizacijami in religioznostjo - religijske organizacije so lahko ali pa ne izvor nekaterih predsodkov ali celo spodbujajo verski fanatizem. Čistemu poduhovljenemu verniku ne moremo zoperstaviti kompromitiranega člana organizacije. Tudi ta še vedno nedokončana dilema, v kateri sta si zelo blizu "pošten" vernik in fanatik, nas sooča s problemom odnosa med vero in organizacijo. Vendar pa v nasprotju s problematizacijo kategorije vernika ni problematizirana sama religijska organizacija, skoraj vedno si pod njo predstavljamo cerkveno organizacijo, z bolj ali manj togimi vedenjskimi vzorci, ki jih predpisujejo ustrezni normativi. Pri preučevanju odnosa med verskim čustvovanjem in religijskimi organizacijami gre za povezavo dveh nivojev - mikro nivojem posameznikovega čustvovanja in mezo nivojem - izgradnje občutkov in čustvovanja na skupnem nivoju, ki je hkrati nivo organizacije. Tisto, kar je potrebno problematizirati, ni torej samo narava posameznikovega verovanja, temveč tudi različni organizacijski principi - kajti največkrat si pod funkcioniranjem organizacije predstavljamo tisto obliko, ki se nam zdi samoumevna.

To "protosociološko" dejstvo je potrebno torej prepoznati, da poskušamo razrešiti dilemo na konkretni tematski, torej religiološki ravni. V sociološki in social-



no psihološki teoriji je več takšnih teorij, kjer je povezava različnih nivojev ne samo možna, temveč tudi produktivna. Torej, da bolje razumemo odnos med produkcijo čustev na mikro nivoju in njihovo regulacijo si lahko pomagamo s teorijami, ki posegajo na obe področji in so hkrati pomembne z vidika religioznosti. Izbrali si bomo tiste, ki so pomembne za analizo rituala kot tiste vmesne institucije, kjer prihaja do interakcij med čustvenim dožemanjem posameznika in čustvenimi zapovedmi organizacije.

## Ritual kot psihosocialni konstrukt

### *Ritual v psihoanalitični in kognitivni perspektivi*

V zvezi z ritualom obstajajo številne teorije, od socioloških, psiholoških antropoloških, ki zajemajo njegove različne vidike. V sociologiji je pomembno pojmovanje J. Caseneuvea (*Sociologija obreda*, 1971), ki definira ritual kot upravljanje z neobvladljivim, numinoznim in razlikuje več vidikov numinoznega - od numinoznega kot tabuja, magičnega numinoznega in svetega numinoznega. V našem prispevku nas zanimajo predvsem tisti vidiki rituala, ki se nanašajo na evokacijo, konstrukcijo in tudi upravljanje s čustvi, na kratko, s produkcijo čustev na različnih ravneh.

Začeli bomo s Freudovo teoretično dediščino, ki s svojo psihoanalitično teorijo ne posega samo v intimni posameznikov prostor, temveč je temeljne vidike svoje teorije razširil tudi na splošni civilizacijski okvir, še posebno pa je v našem kontekstu pomembno njegovo pojmovanje rituala, saj razkriva pomembne procese tudi v religiološkem smislu.

Religija je bila pomemben objekt preučevanja že od samega začetka v razvoju psihoanalize, tako njen začetnik S. Freud ni samo utemeljitelj psihoanalize, temveč tudi utemeljitelj številnih vidikov religioznosti. V primerjavi z Jamesom pa v najbolj splošnem ni v ospredju v zvezi z njo vidik intenzivnosti, ampak patološkosti. Čeprav se je Freud sistematično posvetil tej temi v svojih zrelih (50. letih), pa je bila zanj zanimiva že od nekdaj. To njegovo zanimanje vključuje tako teoretični kot tudi izrazito osebni vidik, v okviru katerega je še posebno pomemben odnos s svojim očetom.

Tako pravi W.W. Meissner (*Shafranske*, 1995: 205): "Zdi se jasno, da Freudovi religiološki pogledi, morda bolj kot katerikoli drug vidik njegovega dela in njegove psihologije, odsevajo spodaj ležeča in nerazrešena protislovja in konflikte, ki izvirajo iz zgodnejših psihičnih plasti. Za Freudovim argumentom o religiji stoji Freud človek, in za Človekom, z njegovimi predsodki, prepričanji, verovanji, se skriva senca Freuda otroka."

Freudovo pojmovanje temelji na številnih teoretičnih predpostavkah, povezanih z njegovo teorijo psihoanalize - morda najbolj temeljni sta njegov racionalistični pogled na človeka, ki je poudarjal pomen razuma in objektivnosti, kar vodi pri Freudu v poudarjanje pomena znanosti kot tehnologije, ki najbolj ustreza interesom posameznika kot tudi kulture, in evolucionizem, za katerega je značilno povezovanje med ontološkimi in filogenetskimi principi.

Poleg tega je pomembna tudi njegova teoretična predpostavka o težnji po zadovoljitvi želja kot središču mentalne aktivnosti.

Njegov racionalizem ter uporaba analogije kot orodja preučevanja in pojmovanja želja že sama napeljujeta na povezovanje med religijo in psihoanalizo. Tako je sam Ojdipov kompleks izvorno povezan s prazgodovinskim dogodkom, ubojem očeta v primarni hordi, kar pušča posledice v posameznikovem in tudi v splošnem civilizacijskem okviru - kot sam poudarja, vsaj v židovsko - krščanskem civilizacijskem okviru.

V splošnem civilizacijskem okviru se to kaže kot poskus opravičitve in pomiritve s tem primarnim dejanjem prek obredov žrtvovanja in drugačnih religijskih ceremonij.

V individualnem smislu je ojdipovski kompleks ponovljen v osebnem ritualu v smislu nadomestitve ojdipovske želje, ki je postala potlačena - od tu izvira po Freudu temeljna funkcija religije, ki jo lahko primerjamo z nevrozo.

Na to se navezuje tudi Freudovo pojmovanje rituala - religiozni ritual je po Freudu ponavljajoča se, obsesijska aktivnost, ki jo podžigajo nezavedna dejanja. Mc Callister podaja dva modela (1995: 329), v okviru katerih Freud pojasnjuje religiozni ritual. Po represivnem modelu so osnova religioznega rituala zavrti otroški spomini na seksualne fantazije, ki se jih le-ta ni sposoben spominjati v originalu, ampak samo v obliki premeščenih spominov v povezavi s krajevnimi, časovnimi in kontekstualnimi podobnostmi. Tako lahko religiozni ritual vključuje podobo ljubečega Boga, ki za posameznika simbolizira objekt njegovih želja.

Po drugem modelu pa sprožijo spomin na dogodke zgodnjega otroštva močni in pomembni dogodki. Še vedno so ti spomini samo fragmentalni, saj otroci niso sposobni podoživeti dogodkov v pripovedni obliki.

Freudovo predpostavko o otroški amneziji so nekateri avtorji zavrnil (npr. Hammond, 1990), saj dokazujejo, da ne gre toliko za amnezijo, kot za nenačenost posredovanja tega zgodnjega izkustva - otroci se namreč morajo šele naučiti predstaviti mentalna izkustva in šele nato lahko predstavijo tudi lastna intimna doživetja.

Ne glede na to pa se v okviru Freudove teorije kažejo pomembne karakteristike rituala, predvsem v sociopsihološkem smislu - v abstraktnem smislu kot odnos med posameznikovim jazem in nezavednim, ki je izrazito čustvena komunikacija. Vendar, ker gre v osnovi za ponovitev čustvene sheme z nevrotičnimi simptomi, je religiozni ritual primerljiv, ne pa identičen, z nevrotičnim. Takšna pa je tudi vloga religije, saj je religija v tem smislu po Freudu lahko univerzalna obsesivna nevroza človeštva.

Kljub temu, da je Freud zagovarjal tesno povezanost med religijo in nevrozo, pa je njegovo pojmovanje religioznosti in rituala postalo za mnoge zanimivo izhodišče v širšem smislu. Tako so se predstavniki kognitivne teorije religioznega izkustva osredotočili predvsem na kognitivno dožemanje rituala, njegov potek s stališča procesa učenja.

Religiozni ritual vključuje podoživljanje nezavednega in hkrati pridobivanje spretnosti, podobno kot, če gre za učenje katerihkoli spretnosti. V skladu s kognitivno teorijo religioznega izkustva (McCallister, Hood etc, 1995), postane pridobivanje spretnosti postopoma avtomatizem in zato vse manj zaveden - naučiti se rituala pomeni v nasprotju s Freudovim razmišljanjem povečevanje ...."mase nezavednega" in ne kompenzacija nezavednih instinktov. Ko postane tehnika ritu-

ala vse bolj avtomatska, se težje spreminja, saj ga je potrebno ponovno ozavestiti, vendar pa hkrati ne sme postati rutina, saj s tem izgubi svojo napetost.

Po McCallistru se takrat, ko je ritual avtomatiziran, posameznik lahko osredotoči na religiozno vsebino oziroma ozadje v tolikšni meri, da ga osredotoči nase (na lastno sebstvo, lastni "self"). V procesu poteka rituala nastane posebno stanje osredotočenja na sebe, ki povečuje čustveno zavzetost, bolj čustven odnos z objektom zanimanja.

Čeprav se kognitivna teorija preučevanja religioznega izkustva naslanja na Freudovo pojmovanje rituala, pa gre bolj za podobnost samega procesa, kot celotnega rituala, pri Freudu gre v osnovi za premeščanje emotivne energije, lahko pri nevrotičnem ritualu, kjer so prepovedani impulzi seksualni, ali pri religioznem ritualu, kjer so prepovedani impulzi egoistični, antisocialni impulzi. V okviru kognitivnega pristopa pa gre za poudarek na sami ritualni tehniki.

### Eriksonovo pojmovanje ritualizacije

Prepletenost med individualnim in širšim družbenim vidikom rituala pa je v psihoanalitičnem kontekstu in v navezavi na religijo analiziral tudi E. Erikson, ki je na polju strokovne literature s področja religije najbolj znan po svoji psihobiografijah dveh velikih verskih voditeljev - Gandhija in Lutra, v okviru psihoanalize in psihologije nasploh pa po svoji teoriji psihosocialnega razvoja, po kateri psihosocialni razvoj posameznika poteka v več fazah, v okviru katerih se pred posameznika pojavijo nasprotja, ki jih mora preseči, če se hoče razvijati. To so znane Eriksonove faze psihosocialnega razvoja, kot so osnovno zaupanje nasproti osnovnemu nezaupanju, avtonomija nasproti sramu in dvomu, iniciativnost nasproti krivdi, delavnost nasproti podrejenosti, manjvrednosti, identiteta nasproti zmedenosti vlog, intimnost nasproti izolaciji, produktivnost nasproti stagnaciji, ego integriteta nasproti obupu.

V literaturi manj znana in manjkrat citirana je Eriksonova povezava njegove teorije psihosocialnega razvoja in religioznih ritualov, ki pa je zelo pomembna za razumevanja našeeega problema - še posebno zato, ker zelo natančno formulira posamezna občutja, ki so v psihosocialnem smislu pomembna za razvoj posameznika, v religiološkem okviru pa za osebne rituale kot tudi za religiozne rituale na splošno.

Erikson torej vzpostavi direktno povezavo med konstruiranjem rituala na osebni in širši družbeni ravni in jo postavi kot bistveno pri razumevanju rituala. Vendar pa je potrebno dojeti njegovo razumevanje rituala v povezavi s človekovim učlovečenjem nasploh. Po Eriksonu je v družbi tako razvejana in povsod navzoča ritualizacija posledica dejstva, ker se človek v primerjavi z višje razvitimi živalmi ne obnaša v toliki meri nagonsko, ampak je zanj, kot pravi Erikson, značilna večja instinktualna (ne instinktivna) prilagodljivost - ki lahko v končni fazi privede do tega, da se obnašamo kot različne vrste. Ta specifika določa posebnost človekovega vedenja, ki mora upoštevati številčnost in raznolikost informacij iz svojega okolja, iz česar sledi, da je potrebno izbirati, tehtati, tvegati,... Tako so v samem otroštvu, v

procesu učenja dani modeli, ki usposablajo otroka, da zna reagirati v tem kompleksnem okolju. Takšen osnovni model je po Eriksonu model igre, ki otroka usposablja oziroma uči in uvaja v procese ritualizacije, kot se pojavljajo v svetu odraslih, saj sta v otroški igri podana elementa, ki sta za ritualizacijo bistvenega pomena - to je improvizacija in ponavljanje. Ritualizacija je po Eriksonu proces, ki vsebuje tako ponavljanje, to za nas tako tipično sestavino obrednosti, kot tudi improvizacijo in inspiracijo, ki je na prvi pogled v strukturi obreda prikrita. Za Eriksona je ritualizacija "formalizacija minutnih vzorcev medsebojne igre", ki pa pridobi svoj pravi pomen šele v okviru psihosocialnega razvoja posameznika - šele v tej zvezi se vidi v vsej veličini njena socialna narava.

Zato ni nenavadno, da Erikson govori o ritualizaciji v povezavi s stopnjami psihosocialnega razvoja.

Če pogledamo primer - prvo fazo v tem razvoju imenuje Erikson osnovno zaupanje nasproti nezaupanju, ki se oblikuje v odnosu med materjo in otrokom v najzgodnejšem otroštvu. Otrok potrebuje mater in ta se na otroka odziva, s tem pa otrok pridobiva občutek zaupanja, ki ga bo spremljal vse življenje. Vendar pridobljeno zaupanje nikoli ni popolno. Prav to občutenje zaupanja, hkrati z zavedanjem, da ni nikoli povsem nevprijetno, pa je osnova za občutenje numinoznega. Občutenje numinoznega je tudi temelj religioznih fenomenov. Ta ritualizacija se lahko sprevrže v pseudoritualizacijo, ki lahko pridobi različne oblike - npr. narcizem.

Druga faza v tem procesu je tvorjenje avtonomije nasproti sramu in dvomu - prevladujoč element ritualizacije je element pravičnosti, element, ki je bil zelo prisoten v zgodnjem krščanstvu. V tretji fazi - iniciativnosti nasproti krivdi se kot poglobitveni element ritualizacije pojavi element dramatičnosti itd.

Posamezne faze psihosocialnega razvoja se med seboj dopolnjujejo in nadgrajujejo in Erikson govori o epigenezi ritualizacije - torej tako lahko občutek numinoznega povežemo z določeno avtoriteto in jo naredimo sakralno. Možnosti je neskončno.

Tako pri Eriksonu kot pri Freudu je poudarjena individualna konstrukcija rituala, ki je močno povezana s kulturnim ozadjem. Medtem ko gre pri Freudu za proces ponovitve, obnovitve in vračanja nekega stanja, ki je v naših očeh bolj ali manj nezavedno - torej vračanje nezavednega, ki pa ima močno poudarjeno čustveno komponento, ki se nanaša na določeno stopnjo psihosocialnega razvoja, gre pri Eriksonu za sistematično izgrajen proces epigeneze ritualizacije - medtem ko je pri Freudu to proces, ki je na meji patološkosti, pa naj gre za ritualizacijo ali religijo, gre pri Eriksonu za del normalnega psihosocialnega razvoja - religija dobi svoj legitimen status v procesu posameznikovega razvoja. V obeh primerih pa je ritual vzet zelo resno, torej kot dovršeno srečanje posameznikovih potreb z nekim kulturnim oz. religioznim ozadjem. Torej ritualizacija v svoji dovršeni obliki ni samo površinska zadeva, ampak človeka v veliki meri pretrese ali celo spremeni. Če proces ritualizacije v omenjenih modelih primerjamo s teorijo učenja Bandure, ne gre samo za proces privolitve, temveč tudi identifikacije ali celo internalizacije. Gre za idealno situacijo, ki v družbeni praksi ni pogosta, je pa zaželena.

V obeh primerih gre tudi za močno povezanost s sistemom kulture, ki se pojavlja v konkretnem civilizacijskem okviru, vendar pa ta vloga ni definirana z vidika

religijskih institucij, gre za širši nadinstitucionalni vidik - in pomembno v zvezi s tem je, da so religiozne institucije sekundarne v primerjavi z določenimi občutenji, na podlagi katerih se lahko razvije vsa raznovrstnost rituala.

Raznovrstnost religioznih občutenj pa daje religiji poseben status in legitimnost. Tako je A. Hardy sistematiziral različna občutenja numinoznega na podlagi številnih religioznih doživetij. Avtentičnost religioznih občutkov je eden osnovnih mehanizmov za konstruiranje religioznih sistemov, kot posebnih sistemov realnosti.

### **Ritual v funkciji izmenjave vlog - tehnologija rituala in njegov manipulativni vidik**

Drug zelo širok sklop teorij, ki se nanaša na globlje razumevanje religioznih ritualov, predstavljajo teorije o družbenih vlogah, ki izhajajo iz različnih teoretičnih tradicij - od sociološke, kulturno antropološke in zelo raznovrstnih psiholoških. Koncept vloge, ki je vzet iz dramatike, so na začetku 20. stoletja prevzeli družboslovci, da bi z njim pojasnili funkcioniranje posameznika v družbenem okolju. Že zelo zgodaj so izraz uporabljali v psihologiji in sociologiji religije. Kasneje, po drugi svetovni vojni, je postal koncept vlog zelo razširjen v socialni psihologiji, za religiološki okvir preučevanja je pomemben koncept, ki ga je razvil Hjalmar Sunden, in ki se direktno navezuje na religiozno izkustvo.

Nils G. Holm (1995) je zelo široko področje teorije vlog razdelil na tri različne pristope glede na interesno področje:

- strukturno analitična šola, katere interes je odkrivati različne vloge v okviru družbenih enot, njeni predstavniki so Linton, Parsons, Darhendorf. Vsaka družbena enota se sestoji iz različnih družbenih vlog, ki si jih morajo posamezniki navzeti, da lahko takšna skupnost funkcionira - v ospredju je torej družbeni vidik igranja vlog v nasprotju z individualnim, ko vidik čustvovanja ni toliko razviden;

- interakcionistični model poudarja analizo situacij kot so vidne iz vsakodnevnega življenja, poudarja različnost vlog, ki jih igra posameznik in preučuje funkcioniranje teh vlog v družbenem kontekstu. V okviru tega pristopa bi lahko našteali številne avtorje: Meada, Goffmana, Sarbina pa tudi Bergerja in Luckmanna. Če povzamemo teoretično izhodišče H. Meada, ki je prispeval postavke te teorije, ki so pomembne v našem primeru: osnovni proces v socialnem okolju je interakcija med posamezniki, ki poteka prek komunikacijskih sredstev, komunikacija pa poteka preko simbolov, ki v postopku izmenjave in ponavljanja dobivajo smisel. Poudarek njegovega sporočila je prav v tem procesu, ko se pošiljatelj sporočila postavi v pozicijo sprejemnika in prek njega poskuša dojeti vsebino svojega lastnega sporočila, kot ga je prepoznal sprejemnik. Torej tudi sprejemnik mora prepoznati sporočilo pošiljatelja, tako da se postavi v njegovo vlogo. Posebnost tega procesa je nastajanje sebstva, ki je v odnosu do samega sebe lahko objekt. Tako Mead razlikuje med konceptom "jaza" in konceptom "mene", medtem ko je jaz aktivni del posameznika je "mene" zaznavajoči, reflektivni del, ki oblikuje sodbe pri posamezniku.

Interakcija je pri Meadu v osnovi kognitivni proces, prek katerega si pridobivamo zavestno znanje o generaliziranih drugih. E. Goffman je poudarjal mikro-

aspekt medsebojnih interakcij in s tem podal izhodišče za preučevanje čustvenega elementa interakcije, kjer nastopa "self" kot čustveni menedžer. Pri tem poudarja, kot pravi Hochschild (1979), eno vrsto igranja, in sicer menedžment izražanja in občutenj, ki iz tega izhajajo - to Hochschild imenuje površinsko igranje v primerjavi z globokim igranjem, kjer gre za izražanje odgovarjajočih čustev.

V socialno-psihološkem smislu je poglobljen vidik med igranjem vlog in osebnostjo. Tako je Meadovo teorijo razvil Sarbin - in poudarjal različne vidike oziroma stopnje povezanosti med zaznavanjem sebe in vlogami. Natančneje je določil sedem ravni - od prve, ko sta sebstvo in vloga odmaknjena eden od drugega, pa do končne ravni, ko sta vloga in sebstvo povezana v globokem transu. Pod to sedmo, zadnjo fazo, Sarbin prišteva različna mistična doživetja, obsedenosti, religiozne konverzije, v katerih je zavestna volja posameznika odstranjena.

Socialno - psihološko razumevanje vloge v povezanosti s sebstvom se kaže kot trajnejše medsebojno razmerje, ki se odraža v sami osebnosti. To, da se vloga, ki jo igra drugi odraža na osebnosti prvega, je še posebno poudaril Newcomb.

Za našo analizo pa je pomembno delo H.Sundena, njegovo izvajanje pa N. Holm uvršča pod zaznavajoči model teorije vlog. Njegova posebnost je predvsem v tem, da je teorijo vlog povezal z religioznim doživljanjem oziroma izkustvom. Bil je navdušen nad tem, kako religiozni teksti ponujajo določene vloge, ki dajejo možnost doživljanja, ki je močnejše kot vse vloge, ki jih ustvarja človek. Zanimalo ga je torej predvsem pridobivanje, prevzemanje in funkcioniranje posameznika kot homo religiosus. Kot reakcijo na Ottovo teorijo religioznega izkustva - njegovega numinoznega, kjer je v ospredju intenzivni čustveni poudarek, je Sunden menil, da religiozno doživljanje vključuje celovito mentalno aktivnost posameznika.

Religiozni svet je psihološko možen, ker se ljudje skozi učenje - branje, poslušanje, meditacijo seznanijo s posameznimi mitološkimi vlogami, ki jih ponujajo religijski teksti. Ti pa potem učinkujejo kot ostali referenčni okviri, kot potencialne izkustvene strukture - da ob določenih pogojih, pogosto so to določeni dogodki ali osebne krize, ki delujejo kot stimulans, postaja referenčni okvir vsakdanjosti nezadosten. V teh pogojih posameznik sprejme mitološke vloge, ki strukturirajo njegovo zaznavo, naše čute (podzavestno) - tako je npr. svet viden kot ustvarjen s pomočjo Boga.

Sunden je v številnih svoji delih to ponazoril z naslednjim primerom: "V severni Švedski je kriminalistična policija pridobila podatke o kriminalni zvezi s Finske, ki je povzročila opustošenje na Finski obali. Raziskovalna skupina je krenila na pot. Odkrili so, da je bilo vlomljeno v vikend-hišico in da so tatovi ukradli nekaj pušk, skupaj s strelivom. Tudi čoln na vesla je izginil. Odkrili so ga na otoku. Torej so bili tatovi verjetno prisotni na otoku. Raziskovalna skupina se je izkrcala in se premikala naprej po odprti pokrajini. Nenadoma je komandir skočil v zavetje za skalo. Zagledal je moža, ki je meril nanj s puško. Čakal je na žvižganje krogel, toda nič se ni zgodilo. Končno je vstal in natančno pregledal področje. Našel je steklenico piva, ki je ležala na tleh, z vratom uperjena vanj in ta poza je odgovarjala elementu v pripravljenosti, ki si jo je komandir zamislil, puškini cevi, katero je pričakoval..." (N.Holm, 1995: 408).

Tako pristopi v okviru psihoanalitičnih in drugih psiholoških teorij kot tudi v okviru teorije vlog kažejo na dvojno naravo rituala:

- v osebnotnem smislu se kaže ritual kot proces, ki vsebuje kognitivne, emotivne in doživljajske vidike in je pomemben del ne samo interakcijskega procesa z drugimi ljudmi, temveč tudi v zvezi z osebnostjo posameznika. Tu je še posebno pomemben čustveni vidik, saj ritual reproducira čustvena stanja, ki so pomembna za orientacijo posameznika v svetu, jih poudarja ali pa kontrolira.

- V povezavi s tem se kaže tudi širša družbena narava rituala. Številni avtorji so prevzeli teoretične konstrukte Hochschilda (J. J. Johnson, 1995), ki je preučeval čustvovanje kot vidik oblikovanja družbenih odnosov in v zvezi s tem opredelil okvirna pravila (framing rules) kot tista, ki pripisujejo pomene situacijam. Tako npr. določajo, katera vrsta čustvovanj je primerna v dani situaciji. Okvirna pravila potem določajo pravila čustvovanja, ki povedo posamezniku, katero subjektivno občutenje je v skladu z družbenimi pričakovanji. Na tej podlagi lahko posamezniki uporabljajo čustva na dva načina: sodelujejo v "globinskem igranju", kar pomeni, da dejansko izkazujejo čustva, ki so v skladu z družbenimi pričakovanji ali pa sodelujejo v "površinskem" igranju, ko na videz kažejo družbeno pričakovana občutenja, medtem ko so njihovi subjektivni občutki drugačni. Poleg subjektivne manipulacije obstaja manipulacija s strani višjih interesov, tistih, ki oblikujejo okvirna pravila in pravila čustvovanja. To v hierarhičnem pogledu višjo raven manipulacije je R. Collins (A.R. Hochschild, 1979: 578) povezoval z ritualom kot obliko emotivne tehnologije, zato je za elite bistveno, da dobijo legitimen odnos do rituala.

Emotivni vidik je v ritualu prisoten na individualnem in širšem družbenem nivoju - šele tako vidimo tudi njegovo funkcioniranje v različnih organizacijah. Morda je to prav notorično vidno v religijskih organizacijah, saj je tehnologija rituala v njih še posebno poudarjena, z njimi pa je izvorno povezan tudi pojem rituala.

## Ritual kot emotivna tehnologija organizacije

Medtem ko se v socialno-psihološki perspektivi ritual kaže kot psihosocialni konstrukt, v katerem se med drugim ponovno vzbudijo določena čustvena stanja, ki so pomembna za posameznikovo doživljanje, pa so po drugi strani pomembni tudi družbeniki vidiki rituala, ki nam povedo, skozi katere vloge, ki jih ponuja ritual, nastaja čustvena konsolidacija med pripadniki religijskih organizacij. V tem smislu se, kot pravi Collins, na podlagi emotivne tehnologije dogaja upravljanje s čustvi, ki lahko dobiva zelo profesionalni značaj. Zato lahko tudi, in še posebno na področju religijskih organizacij, govorimo o emotivnem menedžmentu v najvišjem smislu besede.

Zakaj so čustva tako pomembna ne samo za posameznikovo doživljanje, temveč tudi za življenje samih religijskih organizacij? Da odgovorimo na to vprašanje je potrebno prepoznati sam pojem religijske organizacije. Najbrž ni potrebno poudarjati, da je to tako zelo širok pojem, ki ga je težko "stlačiti" v eno definicijo, in da tudi med raziskovalci, ki se ukvarjajo z religijskimi organizacijami, ni enotnega konsenza glede tipologije organizacij kot tudi glede vsega tistega, kar spada zra-

ven. Obstaja več različnih teorij religijskih organizacij, vendar pa bi lahko glede na naše potrebe razlikovali dva pristopa:

- prvi pristop se nanaša na samo strukturo religijskih organizacij, na njene sestavine in njihova medsebojna razmerja, čeprav je tudi ta pristop npr. pri Webbru bolj kompleksen. Tako je Weber razlikoval dva temeljna tipa religijskih organizacij - cerkev in sekto, ki ju je v skladu s svojo etimologijo idealnih tipov razlikoval glede na vodenje, članstvo in strukturo, vendar pa vključil v ta razmerja tudi evolutivni vidik v okviru sekularizacijskih procesov. Kljub Webbrovi široki opredelitvi, pa je njegova tipologija postala znana predvsem zaradi razlik v strukturi sami. Njegovo dihotomno tipologijo je kasneje dopolnil Troelch, s tem da je cerkveni in sektaški organizaciji dodal misticizem, ki pa v analizi strukture religijskih organizacij ni postal pomemben element. Kasneje je bila shema religijskih organizacij dopolnjena z denominacijo, kot posebnim ameriškim organizacijskim vidikom (Niebuhr) in kultom, kot na v novi, moderni obliki odkritim strukturnim fenomenom. Strukturni vidik preučevanja religijskih organizacij poudarja odnose v sami strukturi, ki se kažejo v položaju profesionalcev, ki vodijo to organizacijo v smislu njihove večje ali manjše profesionalizacije, v položaju neprofesionalnih članov, kako strogo določene so njihove medsebojne vloge, v smislu manjše oziroma večje avtonomije, kako vpliva na funkcioniranje strukture številčnost članov, če gre za manjše skupnosti oziroma masovne organizacije, kakšna je stopnja hierarhizacije ...

- teoretično pojmovanje organizacij, v okviru katerih je poudarjen njihov razvojni vidik, ki ga je v okviru revitalizacijskih procesov utemeljil H.R. Niebuhr, ki je med drugim tudi definiral denominacijo kot tipično ameriško vrsto religijskih organizacij. Po Niebuhru se vsaka trajna oblika verske aktivnosti, ki pridobi svoj bolj ali manj stalni organizacijski vidik, začne kot radikalno sektaško gibanje nižjih slojev, ki se postopoma konsolidira, da pridobi zunanjo organizacijsko stabilnost v nasprotju z notranjo vitalnostjo in se s tem zlije s prevladujočo kulturo - tako nastane cerkev oziroma denominacija. Po Niebuhru so "denominacije najbolj grešne kreacije religijskega površja - ker so zakrivile greh shizme s tem, da so sanktificirale to delitev, krive so za pokončanje bratstva s svojim povzdigovanjem družbenih interesov in krive za izdajo Evangelija, ker so zamenjale njegove radikalne zahteve za blede kulturo srednjega sloja... (Encyclopedia of the American Religious Experiences, 1988: 42).

Takšno pojmovanje vključuje sekularizacijo in revitalizacijo religioznih organizacij v časovnem kontinuumu. Nove marginalne religijske organizacije so nosilci revitalizacije, medtem ko se zrele vse bolj sekularizirajo. Vitalizacija je prav tako kot sekularizacija pomemben del istega procesa in sta bolj kot v nasprotju v medsebojni odvisnosti - podobno kot elementi v tržni strukturi.

Niebuhrovo pojmovanje dinamike religijskih organizacij je, kot je tudi sam poudarjal, povezano s krščansko tradicijo in ni univerzalno. Podoben pristop sta v luči ekonomske teorije v zadnjem času med drugimi razvila tudi R.Finke in R.Clark (1992).

V zgodovini pa so na področju religije pogosto vzniknila religijska gibanja z močno notranjo dinamiko, ki so jo pogojevali poleg religioznih še socialni in tudi drugi dejavniki. Bila so prisotna v različnih obdobjih in na različnih krajih sveta. Takšno gibanje je bilo npr. tudi zgodnje krščanstvo. Posebnost teh gibanj je



med drugim tudi v tem, da je njihova intenzivna mobilizacija povezana z intenzivno čustveno podporo njihovih članov. Takšna gibanja so npr. v ameriški zgodovini tako imenovana preporodna gibanja (revivali), ki so razvila moderne marketinške prijeme predvsem na emotivnem področju. Zaznamovale so jih močne osebnosti, ki so znale mogoče celo bolj kot današnji marketinški strokovnjaki prebuditi čustveno vznesenost svojih članov. Dogajanje v teh gibanjih je bilo preprosto preplavljeno s čustvi. Če pogledamo samo na enega od akterjev preporoda, ki je deloval v obdobju Velikega prebujenja, za katerega Finke in Clark pravita, da le ta ni bil nič drugega kot ... "dobro načrtovana, dobro publicirana in dobro financirana preporodna kampanja" (1992: 46). Torej najpomembnejši voditelji tega gibanja so zelo natančno načrtovali svojo karizmo tudi s tem, da so obvladali t.i. čustveno delovanje. Za izgradnjo karizme P.L. Wasielevski (1985) poudarja ... niso potrebne samo osebne kvalitete, ampak sposobnost prenašanja svojih stališč in čustvovanj.

Če pogledamo že omenjenega Whitefielda: "Množice niso prišle samo, da bi poslušale Whitefielda. Premaknjeni zaradi njegove velike moči, so tisoči padali na tla in vpili k Bogu, ko je Whitefield grmel" Ali ste rešeni?" - in nato pojasnil, zakaj je bil odgovor "ne!" Napadel je lokalno duhovščino zaradi položaja njenih ovčic: "Prepričan sem, da večina pridigarjev (v Novi Angliji) govori o nepoznanem in neobčutenem Kristusu. Razlog zakaj so kongregacije omrtvele je v tem, ker jim pridigajo mrtvi možje" (Finke, Clark, 1992: 51).

Na Whitefielda pa se nanaša tudi eden Franklinovih najbolj znanih aforizmov, ki pravi, da "gresta norec in njegov denar kmalu narazen". Povezan je z doživetjem, ki se mu je godilo ob poslušanju Whitefieldovega pridiganja: "Slučajno sem se (kmalu potem) udeležil ene od njegovih pridig, v toku katere sem opazil, da jo bo zaključil z zbiranjem prispevkov in pri sebi sklenil, da ne bo dobil ničesar od mene. V žepu sem imel celo pest bakrenih novčičev, tri ali štiri srebrne dolarje in pet zlatnikov. Ko je nadaljeval s pridigo sem se začel mehčati in se odločil, da mu bom dal bakreni denar. Ob naslednjem "udaru" njegovega pridiganja sem se počutil osramočen in se odločil, da mu dam srebrnike, in končal je tako občudujoče, da sem v zbiralni krožnik izpraznil svoj žep" (Finke, Clark, 1992: 50).

V zgodovini je bil sicer samo en G.Whitefield, vendar pa je bilo samo v ameriških preporodnih gibanjih še veliko drugih, ki so znali v dani situaciji "spraviti" ljudi v intenzivna čustvena stanja. Zato ta in podobna gibanja, ki jih lahko uvrstimo v to področje, ne pomenijo samo uvod v politične in širše družbene spremembe na ameriških tleh, ampak so skozi osebnostne dileme prinesla spremembe tudi v intimno sfero posameznika, na področju medsebojnih odnosov in v družini. Npr. eden izmed za nas danes trivialnih dosežkov tega gibanja je bil, da so si mladi, predvsem moški, lahko sami izbirali bodoče zakonske partnerje. Zato jih imenujemo tudi psihosocialna gibanja. Mnogi ameriški zgodovinarji pa opozarjajo na vpliv teh gibanj na razvoj ameriškega individualizma in tudi ameriško revolucijo.

Tako so bili osrednji dogodki revivalov množične konverzije, nenadna religiozna doživetja, povezana z močno pripadnostjo skupini, skozi katera so se ljudje očistili greha in postali ponovno rojeni. - največje število konvertitov je pripadalo mladi generaciji, kar je povezano tudi z iskanjem identitete v tem obdobju. Nasploh je za konverzije značilno, kot poudarjajo tudi današnji raziskovalci tega

pojava, da so zdaleč najpogostejše v obdobju, ki ga po Eriksonu zaznamuje iskanje lastne identitete. V povezavi s tem so bile množične konverzije tudi v funkciji zamenjave vrednot starejše in mlajše generacije. Če pogledamo kako funkcionirajo čustva v institucionalnem kontekstu - in če imamo pred seboj religijska gibanja z intenzivnim čustvenim nabojem, je vidna vloga čustev kot mobilizacijskega dejavnika - v tem primeru se spodbujajo določena čustva. Obratno pri tistem tipu organizacije, ki skrbi za ohranitev sistema, v ospredju je predvsem kontrola čustvovanja, čustva so pomembna za samo organizacijo, za ohranitev ravnovesja oziroma za vzpostavljanje novega.

Če pogledamo torej s stališča čustvenega menedžmenta - lahko v okviru religijskih organizacij nastajajo različna okvirna pravila, ki določajo tudi pravila čustvovanja. Ta lahko poudarjajo intenzivnost čustvovanja, kot v primeru psihosocialnih gibanj, ali pa ga poskušajo umiriti, kontrolirati. Tako so v religioznem okviru pomembne različne prepovedi - ki so velikokrat celo bolj poudarjene od same vsebine verovanja. Vendar če ponovno pomislimo na Freudovo pojmovanje rituala, ki pomeni prerazdelitev primarnih impulzov, je vsaka prepoved kočljiva zadeva, s sabo prinaša supresijo in težko predvidljive posledice. Še danes se bojimo organizirane manifestacije intenzivnih verskih čustev, verskega fundamentalizma v kakršnikoli obliki in ta strah ni brez osnove. Vendar pa z intenzivnimi čustvi prežeta religijska gibanja, ki imajo psihosocialni karakter, ne prinašajo v vsakem primeru negativnih posledic, ampak se lahko njihova energija kanalizira v smislu vrednot in potreb moderne družbe. Zato ni pomembna samo njihova intenzivnost, temveč tudi vsebina čustvovanja, oziroma kako so čustva vrednostno usmerjena.

Zato so pomembni dejavniki čustvenega menedžmenta v religijskih organizacijah poleg profesionalcev, same strukture religijske organizacije in vernikov še vrednote. Vrednote se velikokrat pojavljajo v nejasni vlogi, zaradi njihove manj vidne in manj občutne narave, je njihovo delovanje težko opazno. S stališča socio-psihološke perspektive (Rokeach, 1969) so vrednote globlje od prepričanj, so več-dimenzionalni standardi, ki vplivajo na naše obnašanje, so standardi, ki so v službi razsojanja, ki kopičijo hvalo in utrjujejo določeno krivdo nas in drugih... zato so tudi povezani s čustvovanjem.

V kontekstu povezovanja med vrednotami, občutenjem in čustvi je pomemben socialno-fenomenološki pristop pri preučevanju občutenj in vrednot, ki izhaja iz samega izkustva posameznika v socialni situaciji. Tako N.K.Denzin (1985) razlikuje več vrst občutenj, ki so primerna za analizo religijskega čustvovanja:

- senzitivna občutenja se nanašajo na občutenja živega telesa, kot je npr. bolečina in jo drugi ne morejo direktno občutiti, v religiološkem kontekstu so takšna občutenja zelo pogosta, velikokrat so osnova za globoko religiozno čustvovanje;
- občutenja živega telesa sestavlja sicer več senzitivnih občutenj, vendar pa ne pomenijo le golega seštevka le teh, saj se tičejo občutenja telesa kot celote, - npr. intenzivna jeza, izražena telesno. Za to vrsto občutenj je značilno, da so interaktivna in pomenijo osnovo za socialno izražena čustva - kot pravi avtor, lahko subjekt komunicira in - daje "ta čustva drugim, in s tem dovoljuje, da vstopajo v čustveno doživetje skupaj z njim";
- intencionalna vrednostna občutenja so občutenja občutenj, ki jih lahko imenujemo tudi interpretirana čustva, "čuteče refleksije", kognitivne in čustvene, o čustvih.

So simbolične objektivizacije čustvenih doživetij, ki jih je subjekt občutil oziroma jih bo občutil v prihodnosti.

So neke vrste standardi, ki prihajajo iz socialnega okolja, ki pa niso pomembni samo zaradi orientacije posameznika v čustvenem univerzumu, temveč tudi zaradi tvorbe skupinske identitete. V tem smislu so pomembni tudi na področju religijskih organizacij;

- občutenje sebe, ki naredi sebstvo za subjekt in objekt čustvenega zavedanja, sebstvo postane objekt v polju doživljanja posameznika, pri tem je potrebno razlikovati globlje in površinsko dojemanje sebe.

### **Intencionalna-vrednostna občutenja in "religijska zgodba"**

V zvezi s čustvovanjem v religijskih organizacijah so pomembna vrednostna intencionalna občutenja. Vse religijske skupnosti kot tudi drugačne poznajo vrednostne osnove, ki narekujejo pravila čustvovanja, ki naj bi si jih pripadniki teh skupnosti delili. Velikokrat so zapisana z velikimi črkami kot zapovedi. Da bi bila podkrepljena, so velikokrat postavljena kot pozitivne vrednote - v skladu s poudarjenimi cilji, da se dejansko uresničijo kot vrline, nasproti negativnim vrednotam. Niso samo deljiva, temveč tudi prenosljiva iz generacije v generacijo.

Ker živimo v prostoru, ki ga je zaznamovala judovsko - krščanska civilizacija, so za nas kljub globalizacijskim procesom še vedno zelo pomembna intencionalno-vrednostna občutenja, ki so nastala v tem okviru. Kljub multikulturnim vplivom predvidevamo, da so ta občutenja relativno trajna in je njihov vpliv kljub modernizacijskim težnjam še vedno pomemben. Nenazadnje imajo religijske skupnosti, ki izvirajo iz krščanstva, v našem prostoru še vedno najpomembnejšo vlogo.

Če pogledamo zelo na grobo osnovni judovsko - krščanski mitološki okvir, je morda temeljno sporočilo v simbolnem smislu, da obstaja globoko in nepremostljivo protislovje med svetim in profanim, ki ga v literarnem smislu zapolnjuje zgodba o izgonu iz raja. Človeštvo oziroma Judovska skupnost se mora znajti v tem spoznavnem okviru na novo in z božjo pomočjo vzpostaviti pravila. Človek potrebuje še vedno pomoč oziroma vodstvo v tem svetu, božjo postavo v minljivem svetu. Medtem ko so v Stari zavezi poudarjena pravila, ki se tičejo konstituiranja judovske skupnosti, in ki so gotovo bila bistvena za njen obstoj, so v Novi zavezi v smislu zgodnjega krščanstva kot psihosocialnega gibanja poudarjene vrednote kot so ljubezen do bližnjega, enakost, solidarnost. Gre za širok spekter vrednot, ki se lahko v zgodovini različno interpretirajo. In prav v tem se kaže pomen intencionalnih vrednostnih občutij, saj se lahko prilagodijo dani situaciji. Torej, če pogledamo skozi biblijsko izročilo, najdemo številna vrednostna občutja, vendar pa so za nas zanimiva predvsem tista, ki se ponavljajo. Najpomembnejša so tista, ki se nanašajo na vlogo Boga v tem svetu - medtem ko je v Stari zavezi poudarjen strašljiv vidik Božjega in s tem numinoznega, je tudi na emotivnem področju poudarjen negativni vidik - in na njegovi podlagi se lahko oblikujejo kompleksna religiozna občutenja, ki se potem kot zgledi prenašajo med ljudmi.

Poslušanje (občutenje) Boga ————— neposlušanje (neobčutenje Boga)  
 pomeni nagrado ————— sledi božja kazen

V začetku starozaveznih tekstov (Geneza), ne obstaja globlje povezanosti med tistim, ki poslušajo glas Boga in tistimi, ki tega ne zmorejo. Zadeva je jasna - tisti, ki to zmore bo nagrajen, tisti, ki tega ne zmore, bo pogubljen. Nasproti občutenju božjega je postavljen strah kot orodje zastrašitve tistih, ki teh občutenj ne zmorejo, strah kot poglobljena vsebina numinoznega, medtem ko je pozitiven vidik numinoznega še neznan - starozavezni Bog se težko prepusti identificirati. Stara zaveza ne ponuja sofisticiranega modela čustvovanja, vsaj v razmerju do božjega. Čustvovanje ne nastopa toliko v funkciji mobilizacije, temveč v funkciji kontrole.

Vendar pa je že kmalu ljudem dana možnost, da popravijo svoje napake - tako so že v Stari zavezi postavljena zelo natančna navodila, kaj narediti, če gre za "odklonsko" vedenje, ki pa še ni problematizirano v individualnem smislu, v odnosu do samega sebe. Tako je greh v veliki meri neoseben, saj se lahko v smislu grešnega kozla prenaša na "drugega" in npr. v obredu očiščevanja preprosto odpravi.

Šele potem, ko je človeku dana možnost, da se sooči s svojimi lastnimi napakami v razmerju do božjega in hkrati s samim seboj - ko se začne psihoanalizirati, postane situacija bolj zapletena. S tem, ko je človeku dana možnost odrešitve (kar je bilo verjetno v funkciji rasti krščanstva), spozna tudi pomen kazni v intimnem smislu kot krivde oziroma še bolj zapleteno kot greha. Občutenja krivde in greha kot zelo izrazita občutenja pa se lahko doživljajo na različnih ravneh in niso nujno omejena na odnos do Božjega, v skladu s pravili religijskih skupnosti se lahko prenašajo na druga področja skupnega življenja - npr. zakonsko, seksualno življenje. Odrešitev torej predpostavlja soočenost z lastno krivdo, opredmeteno v grehu.

Krivda in greh sta bila pogosto del krščanske zgodovine kot tudi del osebnega doživljanja številnih kristjanov. Zgodilo pa se je tudi to, da se je koncept krivde prenesel na nekoga drugega, saj tudi fenomen grešnega kozla izhaja iz judovsko-krščanskega izročila.

Verovanje (priznavanje Boga) ————— prava pot, blagor  
 nepriznavanje Boga ————— lahko pomeni soočenje  
 in božjih zakonov ————— z lastno krivdo in odrešitvijo

Tako nastane trikotnik, ki vsebuje Boga, grešnika in odrešitev, ki daje procesu verovanja večjo dinamiko, v socialnem smislu pa funkcioniра kot neke vrste popravni izpit in hkrati dogodek, ki človeka v intimni sferi globoko pretrese. Zato ni čudno da so konvertiti v religijski sferi tako dobrodošli. Krščanstvo kot moderna svetovna religija si ne more privoščiti stroge kontrole plemenske skupnosti, ampak omogoči povezovanje religijske sfere s psihosocialnim razvojem posameznika, konflikt med verovanjem in neverovanjem je prenesen na znotrajpersonalni odnos. Takšno pojmovanje, ki se je izrazilo predvsem v protestantskih denominacijah, je gotovo bolj aktualno od politike, ki jo zastopajo na pol državne, javne cerkvene organizacije (npr. v Evropi), kjer se religioznost vse bolj formalizira kot prisotnost pri verskih obredih.

Po drugi strani pa je krščanstvo predvsem skozi novozavezne tekste povezano tudi z občutenjem enakosti, bratstva in ljubezni, konceptom, ki se je v praksi zelo težko uveljavljal na splošno oziroma kot poglavitni koncept čustvovanja. Intenzivna občutenja, ki jih je sproduciralo zgodnje krščanstvo kot izrazito psihosocialno gibanje se težko ohranijo, ko se takšno gibanje stabilizira. Predvsem velja to za ljubezen, kompleksno čustvovanje, ki ga je težko kontrolirati. Zato ni čudno, da je se je pomen teh občutij velikokrat marginaliziral. Tako se je pogosto vsesplošna bratska ljubezen kot osrednji koncept ohranila le v tistih skupnostih, ki so nasprotovale Katoliški cerkvi in ki so se poskušale vrniti k svojim koreninam. V zgodovini krščanstva so bila pogosta gibanja oziroma verske skupnosti, ki so se zavzemala za vrnitev k starokrščanskim vrednotam - vrednotam enakosti in bratske ljubezni. Krščanska občutenja solidarnosti in ljubezni, pa so se uveljavila tudi znotraj prevladujočih krščanskih struj v okviru karitativnih in drugih dejavnosti.

Če na kratko pogledamo, gre za amalgam različnih občutij povezanih v več različnih konceptov, ki omogočajo v okviru emotivnega marketinga široko izbiro - lahko so uporabna v različnih obdobjih za različne namene. Zelo težko bi našli enotne emotivne koncepte celo znotraj ene same religijske organizacije. Na ta način imajo religiozni sistemi veliko trdoživost in fleksibilnost, ki je lahko funkcionalna v modernem smislu ali pa globoko konservativna, v obliki verskega fundamentalizma. Vzrok za takšno raznovrstnost je v sami naravi občutij, ki se lahko povezujejo med seboj in s tem pridobijo novo kakovost.

Čustvovanje ima v religioznem kontekstu v osnovi svoj osebni doživljajski vidik, kajti ravno v tem se kaže njegova dolgoživost in privlačnost - nastanek religij je vedno na tak ali drugačen način povezan z religioznimi dožitvi, njihovo podoživljanje, variiranje in transformacija pa z ohranitvijo religijskih sistemov in organizacij. Razširjenost in trajnost religioznih fenomenov je povezana prav z določenimi občutji, ki so povezani z religioznim, in ki jih v kompleksnem smislu označujemo kot občutenje numinoznega. Ta občutenja pa se ohranjajo prav prek interakcij z drugimi, v religioznem ritualu se konstituirajo kot sodoživljanje, skozi vrednostne religijske sisteme pa so deljiva med pripadniki religijskih organizacij. Tako nastopajo tako v funkciji mobilizacije religijskih skupnosti ali njihove konsolidacije, integracije kontrole.

Če hočemo prepoznati konkretne oblike religioznega čustvovanja, jih moramo prepoznati samo v okviru konkretnih religioznih vsebin, v obliki intencionalno vrednostnih občutij, ki so v narativnem smislu povezana v bolj ali manj kompleksna občutenja, ki jih ponuja določena religija. Ta pa niso ne enostavna, ne univerzalna - ne veljajo samo za pripadnike vseh družbenih slojev enako in tudi ne za vsa obdobja. Kaj je religiozna ljubezen, je podobno kot da gre za ljubezen samo po sebi, vprašljivo, saj se lahko uresniči v različnih oblikah. V zvezi s tem je pomembna vloga profesionalcev v religijskih organizacijah, saj so vse do neke mere profesionalizirane. Njihova usposobljenost in seveda tudi osebna motiviranost jim omogoča, da prek različnih mehanizmov, velikokrat pa posredno prek rituala kot institucije posredovanja občutij, čustev in doživljanja, določajo prioriteto določenim vrednotam in načinom čustvovanja.

Vendar čustva in čustvovanje niso sama sebi namen in ne služijo samo osebne-  
mu zadovoljstvu posameznikov, so pomemben dejavnik obstoja in tudi razvoja v

našem primeru religijskih organizacij, čustva vsebujejo pomemben vidik identifikacije vernikov, saj s svojo intenziteto povezujejo posameznike med seboj, so motivacijski faktor, ki velikokrat vodijo v mobilizacijo in širjenje religijskih organizacij. Če pravijo, da so vse pomembne stvari majhne - manj vidne, lahko rečemo tudi za čustva in čustvovanja, da so premalo razvidna, vendar za življenje posameznika in funkcioniranje organizacij bistvenega pomena.

#### LITERATURA

- Allport G.W. (1950): *The Individual and his Religion*, New York, Macmillan
- Batson C.D., Shoenrade P.A, Ventis W.L. (1993): *Religion and the Individual*, New York, Oxford University Press
- Capps D. etc (1977): *Encounter with Erikson*, University of California, Scholars Press
- Capps D. (1997): *Men, Religion and Melancholia*
- Denzin K.N. (1985): *Emotion As Lived Experience*, Symbolic interaction, Vol.8, No 2
- Encyclopedia of the American Religious experiences* (1988): New York, Schribners and sons
- Erikson E.H. (1977): *Toys and Reasons*, New York: Norton and Company
- Finke R., Clark R. (1992): *The Churching of America*, Rutgers Univesity Press, New Brunswick, New Jersey
- J.Gerhard (1989): *The changing culture of emotions in modern society*, Social Science Information 28/4
- Hochschild A.R. (1979): *Emotion Work, Feeling Rules, and Socila Structure*, American Journal of Sociology, Vol 85, No3
- Hood R.W in dr. (1995): *Handbook of Religious Experiences*, Religious Education Press, Birmingham, Alabama
- James W. (1902): *The varieties of religious experiences*, New York, Longman
- Maslow A. (1964): *Religion, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press
- Rokeach M. (1969): *Value Systems and Religion*, Review of Religious Research, Vol. 11
- Ullman C. (1989): *The Transformed Self*, New York in Londin, Plenum Press
- Wasielewski P.L. (1985): *The Emotional basis of Charisma*, Symbolic Interaction, Volume 8, No 2
- C.Wouters (1992): *On Status Competition and Emotion Management: The Study of Emotions as a New Field, Theory, Culture and Society*, vol. 9